

EXEGESIS
EVANGELIZACION
Y PASTORAL

Primer Encuentro de Escrituristas
de América Latina

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

S.E. 40
C. 65

INSTITUTO PASTORAL DEL CELAM
9274
Biblioteca

EXEGESIS EVANGELIZACION Y PASTORAL

*Primer Encuentro de Escrituristas
de América Latina*

DOCUMENTO CELAM Nº 21

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM

Calle 78, Nº 11-17 — Apartado Aéreo 5278
Bogotá — Colombia

PRESENTACION

En agosto de 1974, en San Miguel, cerca de Buenos Aires (Argentina), el CELAM organizó un encuentro de escrituristas de América Latina. Este encuentro, largamente preparado, tenía una doble intención: la primera era poner en relación esta importante categoría de personas en la Iglesia, a fin de que se conocieran y pudieran ayudarse mutuamente, ofreciendo así un servicio más eficaz a sus respectivas comunidades y a toda la Iglesia latinoamericana. La segunda era favorecer su tarea pastoral, mediante la exposición y discusión de ciertos temas, directamente vinculados a su ministerio específico, como la evangelización y la catequesis.

Fue para todos un honor y un estímulo que el Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, Mons. Albert L. Descamps, estuviera presente entre nosotros, contribuyera a los trabajos con una importante exposición y tomara activa parte en las discusiones. Todos los miembros del encuentro aportaron los valores de su ciencia y experiencia. Y no se puede omitir que la presencia ecuménica, gracias a la participación de varios biblistas de otras Iglesias cristianas, pudo demostrar una vez más que la Biblia y su interpretación es uno de los poderosos vínculos de unidad que asocian en este periodo de la historia a los cristianos.

Son los resultados de este encuentro, bajo forma de las exposiciones allí ofrecidas y de los informes presentados, lo que hoy brindamos a la opinión pública. Todos los trabajos, menos uno, incluso los no redactados al momento de su presentación, han podido ser reunidos y preparados para su publicación. El proceso ha tomado cierto tiempo, lo cual explica, junto con las múltiples ocupaciones del responsable de la Sección Ecumenismo del CELAM, a la cual se había confiado la preparación y publicación del encuentro, el atraso con que este volumen ve la luz.

Esperamos que contribuya, no solo a la multiplicación de los frutos del encuentro, sino también a difundir y acrecentar entre nosotros el amor y el estudio de la Palabra de Dios, consignada en la Escritura "para nuestra salvación" (Constitución dogmática "Dei Verbum", del Segundo Concilio Vaticano, n. 11).

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

PRESENTACION DEL ENCUENTRO

P. JORGE MEJIA

Secretario de la Sección
Ecumenismo del CELAM

Sr. Secretario de la Comisión Bíblica Pontificia, Sres. Obispos, Sres. Sacerdotes, Señoras, Señores:

Con acción de gracias al Señor, después de varios meses de intenso trabajo, múltiple correspondencia y no pocas dificultades, bajo la forma de lucha contra esta sociedad tecnificada que no funciona cómo y cuando uno quiere, podemos finalmente declarar inaugurado este Encuentro de Escrituristas de América Latina, a quienes damos ante todo una cordial bienvenida. Tengamos conciencia de que es la primera vez que en este continente podemos reunirnos, conocernos, examinar juntos nuestros problemas, atender a nuestro servicio a la comunidad de la Iglesia latinoamericana.

Es un gran acontecimiento. Prácticamente todas las naciones de América Latina están aquí representadas, con algunos de nuestros obispos y con el Secretario de la Comisión Bíblica Pontificia, a quien agradecemos especialmente su presencia, significativa para nosotros de nuestra comunión con Roma y de la dimensión internacional e intereclesial de nuestro trabajo. Muchos más son los que quisieron venir y no pudieron. Este Encuentro debía ser mantenido, además, dentro de límites económicos y prácticamente razonables. Sean de nuevo, por todo ello, dadas gracias a Dios.

Este Encuentro ha sido convocado por el CELAM, el Consejo Episcopal Latinoamericano, representado aquí por su Secretario general, Mons. Alfonso López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá.

El CELAM es un órgano de servicio y coordinación para las Conferencias episcopales de América Latina. Su existencia y su actividad no tienen sentido fuera de ellas. Ahora bien, en este orden, no hay tarea pastoral, ni agentes pastorales que escapen a la preocupación atenta del CELAM. La Biblia, libro que es la Palabra de Dios, y los biblistas que se dedican a su estudio, pertenecen primordialmente a este ámbito pastoral. El CELAM no podría considerar la Biblia como un libro de eruditos, ni a los biblistas como especialistas de gabinete, ajenos a la vida cotidiana de nuestras Iglesias.

Primero, ello no sería real, porque la Biblia forma ya desde la reforma del Segundo Concilio Vaticano, el alimento cotidiano del pueblo de Dios, y los biblistas trabajan también diariamente, en el estudio, la predicación, la catequesis, al servicio de ese pueblo. Pero además, no sería coherente con la función de la Biblia en la Iglesia, y la de los biblistas, como tradicionalmente han sido vividas y expresadas, desde Orígenes (por lo menos) hasta el reciente Concilio.

Esta es la razón por la cual el CELAM incluye la Biblia y los biblistas como un tema sobresaliente en su Sección de Ecumenismo, atento al papel que la Palabra de Dios tiene en la unión de los cristianos, sin excluir por ello el Departamento de Catequesis, con su tarea de estudiar y promover la presentación de la fe bíblica y tradicional al Pueblo de Dios. En realidad, y en un plano más profundo, toda la vida teológica y la actividad del CELAM se fundan en la Biblia y se inspiran de ella, en cuanto, como organismo eclesial, intenta "vivir de toda palabra que procede de la boca de Dios" (Dt 8,3; Mt 4,4). De esta manera, como sabemos varios de los presentes, los biblistas nunca faltan en las reuniones del CELAM y les cabe allí una función capital.

No obstante, el CELAM no podría haber hecho mucho sin el apoyo y el interés prestados desde el principio a su tarea bíblica por *Adveniat*, la gran organización alemana de ayuda a América Latina, a quienes saludamos y agradecemos aquí en la persona de la Srta. Elizabeth Prégardier su vicedirectora. El valor que *Adveniat* concede a las actividades de carácter bíblico, y la generosidad con que se dispone a destinar a ellas sus fondos, son de todos conocidos. El presente orador lo recuerda bien de sus tiempos de presidente del Comité ejecutivo de la Federación católica mundial para el Apostolado bíblico, cuyo secretario aquí presente, el P. John van der Valk, es testigo permanente de esta preocupación

bíblica de *Adveniat*. Esta reunión, creo poder decir, le debe su puesta en marcha y su realización final, y le deberá, por consiguiente, también sus frutos. El Señor les pagará, como paga a los servidores de su Palabra.

Se nos puede decir, a esta altura, que los biblistas de América Latina no son solamente católicos romanos, que la tarea bíblica no es, ni ha sido, un predio reservado de la actividad pastoral católica, y sobre todo, como ha reconocido el Concilio, en el decreto de Ecumenismo (n. 21), que la Biblia no es una propiedad exclusiva de la Iglesia de Roma. Lejos de ello, los representantes de las Sociedades Bíblicas Unidas y de las Sociedades Bíblicas en América Latina aquí presentes, saben bien qué agitada y dolorosa historia la difusión de la Biblia en América Latina ha podido tener en tiempos pasados, cuando los evangélicos se empeñaban en hacerla, ante el desinterés, cuando no la hostilidad, de la Iglesia católica romana. Esta etapa ha sido ahora felizmente superada y la colaboración se ha establecido entre nosotros y las Sociedades Bíblicas en todos los planos, empezando por la misma Santa Sede. Varios de nuestros invitados aquí son testigos y actores de esta colaboración en el ámbito de América Latina. En estas circunstancias, no podía faltar, en un Encuentro de Escrituristas de América Latina, la representación de esas Sociedades y la presencia de miembros de las Iglesias evangélicas que se dedican al trabajo bíblico. Los saludamos y nos alegramos de su presencia entre nosotros, como de un hecho normal y sin embargo, significativo y auspicioso.

Este Encuentro, como lo decía la carta de invitación, tiene un doble objetivo. El *primero*, según corresponde en una reunión de escrituristas, es un objetivo de *estudio*. Nada sería más equivocado que sacar a los especialistas de la Biblia de su tarea de investigación y penetración de la Palabra de Dios. El trabajo bíblico es un trabajo modesto y tenaz de desciframiento, por todos los medios, de los signos humanos de la Palabra de Dios. Los biblistas que somos sabemos bien lo que esto significa y cómo, si alguna vez dejáramos de estudiar e investigar, seríamos infieles a nuestra misión. Que esto se debe hacer y se hace en América Latina lo prueban, no solamente los estudios y libros publicados, sino la constante referencia a ese trabajo científico nuestro por parte de nuestras Conferencias episcopales, de nuestros seminarios y Facultades de Teología y del mismo

CELAM, según ya hemos notado. Por eso, este Encuentro comporta ante todo sesiones de estudio, incluso sobre temas que pueden parecer no tener una vigencia inmediata en el quehacer pastoral. Pero pobres de nosotros si nos limitáramos solamente al inmediatismo y a las modas.

Precisamente, es en el ámbito del quehacer pastoral donde se sitúa nuestro *segundo* objetivo. Ningún hombre de ciencia en la Iglesia está al margen de su vida, cuánto menos el biblista, cuya tarea consiste en comprender y hacer comprender la Palabra de Dios a su pueblo. Queremos, por consiguiente, interrogarnos acerca del mejor servicio que podemos prestar a nuestras Iglesias, con nuestro trabajo científico, sea en el contexto inmediato, pero perdurable, del Sínodo de obispos y su temática de evangelización, sea en el horizonte más amplio de la actividad de proclamación, conocimiento, difusión de la Palabra de Dios en nuestro continente y del "fácil acceso" (cf *Dei Verbum* n. 22) a ella de nuestro pueblo.

Nuestra tarea de especialistas, por exquisita y rebuscada que parezca, cobra su sentido por referencia a esta tarea de servicio pastoral, particularmente urgente en América Latina, donde somos estudiosos, hombres de ciencia e investigadores no para nosotros mismos, ni para una vida académica autosuficiente, sino para la comunidad cristiana en toda su complejidad y riqueza. Para los pobres, los niños y los ignorantes, pero también para los sacerdotes y los obispos. Estos últimos, en efecto, mal harían en prescindir de nuestro trabajo en el aspecto magisterial, kerigmático e incluso simplemente, cotidiano de su tarea apostólica. No prescinden, y por eso nosotros y la Iglesia les estamos agradecidos.

Este doble objetivo está, a su vez, recubierto por un objetivo global único. Este es el de la toma de conciencia de lo que somos y lo que hacemos en América Latina los profesionales de la Sagrada Escritura. Dispersos en muchos países, sin órganos verdaderamente científicos de expresión, ausentes generalmente de Congresos y comisiones, corremos el peligro de desanimarnos, de ceder a la tentación de lo inmediato y de resignarnos a la pérdida de nuestro nivel científico. Procuramos que esto no suceda, incluso luchando contra la corriente. Pero, como cualquiera que trabaja, necesitamos ser apoyados y sostenidos desde fuera. En este sentido, se pueden señalar hechos que no corresponden a lo

que queríamos; que incluso nos afectan profundamente, y que tocan en última instancia a la vida misma de la Iglesia y a su carácter universal. No se entiende por qué, por ejemplo (y quiero decirlo en presencia del Sr. Secretario de la Comisión Bíblica pontificia), se ha prescindido de nuestro continente en la composición reciente de esta Comisión renovada. Se ha dado como motivo, en la gacetilla anexa a la publicación de los nombres, que "hoy día los estudios bíblicos requieren una altísima especialización y una particular preparación que por ahora está mayormente presente en Europa y en América del Norte. A pesar de ello —se continúa— ha sido elegido también algún representante de otros países" (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua castellana, Nº 27/183, del 2 de julio de 1972, p. 11). Esto último parece que se refiere a un representante de la India, que es, por cierto, francés. Pero de nuestro continente, así como de África y Australia, se ha prescindido. Queda por ver si la razón dada es exacta, y si nuestros trabajos previos y el hecho mismo de nuestra reunión continental no revelan otra cosa¹.

Este episodio muestra a las claras la necesidad de una promoción, modesta pero eficaz, de los biblistas de América Latina, del reconocimiento de su trabajo científico y pastoral, de su acceso a los centros mismos donde se recoge y orienta el trabajo bíblico en la Iglesia y fuera de ella. De ahí uno de los motivos capitales de nuestra reunión. Encontrándonos, nos daremos cuenta mejor de lo que somos, nos ayudaremos mutuamente a progresar y eventualmente venceremos a otros, si fuera preciso, del grado de desarrollo alcanzado en América Latina por los estudios bíblicos.

Los motivos expuestos parecen más que suficientes para afrontar la labor, la incomodidad y los gastos de una reunión como la presente. No nos queda ahora más que ponernos a la obra, seguros de que al hacerlo ayudaremos a que "quasi preparato studio, indicium Ecclesiae maturetur" (*Dei Verbum*, n. 13), lo cual es harto suficiente para justificar todas nuestras penurias. De lo que logremos realizar aquí mucho depende, en primer término para nuestros hermanos y colegas, los escrituristas de América Latina que aquí no han podido estar presentes, impedidos por diversas causas, pero

¹ El mes de septiembre de 1975 se ha nombrado miembro de la mencionada Comisión al P. Antonio Moreno Casamitjana, de Chile.

que de también varios modos nos han expresado su interés y su beneplácito, y luego, en segundo término, para toda esa Iglesia de América Latina, hecha de pruebas y de esperanzas, Iglesia pascual como la suele llamar Mons. Pironio, en la cual es nuestra dicha y nuestro privilegio servir a la Palabra de Dios, para que ella "corra y sea glorificada" (2 T 3,1) entre nosotros como en todo el mundo. Con esta convicción y animados por este fervor eclesial trabajaremos estos días, con la ayuda del Espíritu Santo, primer autor de la Palabra divina, consignada en la Biblia, como es el autor de la Encarnación del Verbo.

Muchas gracias y sean todos nuevamente bienvenidos.

EVANGELIO Y EVANGELIZACION EN LA ESCRITURA

Elementos para un estudio del tema

P. JORGE MEJIA

Secretario de la Sección
Ecumenismo del CELAM

Cómo presenta la *Escritura* el Evangelio y la evangelización? ¹.

A) Es bueno comenzar por ciertas comprobaciones verbales:

— La palabra Evangelio nunca significa en la Biblia los 4 Evangelios canónicos: este es un uso posterior, que comienza con Justino e Ireneo. Ni siquiera en Mc 1,1 donde significa como siempre: dichoso anuncio (buena noticia, que comprende, es verdad, la vida terrena de Jesús como anticipación del Reino: cf 1,15). Ni tampoco en 2 Cor 8,18 donde si el "hermano" es Lucas se da de él una descripción distinta de la usual.

— La palabra viene del AT griego, donde, sin embargo, como sustantivo aparece una sola vez en plural (2 Sam 4,10) significando el premio del que anuncia una buena noticia. Pero el verbo euangelisastha y el sustantivo euangelia figuran un cierto número de veces, particularmente como designación de un anuncio, o del contenido de un anuncio, acerca de la salvación que Dios trae a Sión o que se proclama acerca de El. Así en Is 40,9; 41, 27; 52, 7; Ne 1,5 citado en Rom 10,15;

1. Cf el artículo de Fr. MUSSNER, *Evangile et centre de l'Evangile en Le message de Jésus et l'interprétation moderne, Mélanges Karl Rahner*, Paris 1969, pp. 151-176 (con bibliografía nota 2).

Is 60,6; 61,1; Sal 96,2 = 1 Cr 16,23. El término hebreo (bsr) que estos vocablos griegos traducen significa el anuncio de una noticia, y la noticia misma, especialmente cuando es buena, a menudo en relación con la guerra (cf vgr. 1 Sam 4,12; 31,9; 2 Sam 1,20; 4,1; 18, 19.20.22.25.27.31; 2 Re 7,9 etc.). Sería así un anuncio de *victoria* y es normal que este sentido haya pasado al griego. Cabe notar esta intrínseca relación de "Evangelio", "evangelizar" con un *hecho*, un acontecimiento, una realidad en la historia.

— En el NT, esta familia de palabras no tiene *uso profano*, excepto en 1 Tes 3,6 (el verbo: habría que ver si este uso puede ser calificado de "profano", puesto que se refiere a la fe y al amor de los tesalonicenses); siempre designa un anuncio o su contenido en relación con el hecho que es el centro del NT, como después veremos. Se puede dudar también de Lc 1,19, pero el anuncio del ángel parece estar allí en relación ya con el misterio cristiano.

— La *distribución* de la familia de palabras en el NT es irregular: el *sustantivo* (euangelió) no es usado por Lucas en su Evangelio y es escasamente usado por Hechos (solo 15, 7; 20,24); el *verbo* no aparece en el Evangelio de Mc., en las epístolas pastorales y en las católicas. Ninguna de las dos palabras figura en Jn o en la literatura joánica, excepto Ap 10,7; 14, 6 (un indicio más del carácter peculiar del Evangelio de Jn y los libros afines). Los dos términos, pero sobre todo el *sustantivo*, son frecuentes en Pablo (excepto el verbo en las pastorales) y esto desde el mismo principio, es decir, las dos cartas a los tesalonicenses (la primera del año 51) ².

— Cabe notar que la palabra *Evangelio* y el verbo *evangelizar* aparecen muy pronto en su sentido *técnico*, es decir, sin ninguna especificación de aquello a que refiere el anuncio: es la "buena noticia" cuyo sentido todos conocen, sin necesidad de que se diga siempre qué es lo que notifica o el anuncio de la misma. El término griego del AT ha adquirido su sentido *propio* neotestamentario y es así como se lo usa. Se puede así hablar del Evangelio sin más, como en 1 Tes 1,5; 1 Cor 15, 1; Gal 1, 6-11, etc. Se significa entonces tanto la acción de predicar y su contenido, cuanto ambas cosas a la vez. De esta manera, a veces prácticamente se identifica

Cf Fr. MUSSNER, l.c. p. 172: "Et, au fond, on ne peut pas décèler dans ses épîtres, une évolution dans l'utilisation de ce terme"

con "misión" (cf Gál 2,7). El sentido no parece variar apreciablemente a lo largo del NT y, en todo caso, dentro del "corpus paulinum". Igualmente se habla de "evangelizar", sin otra indicación (unas 25 veces en el NT). A veces sin embargo, parece denotar la totalidad del misterio cristiano: 1 Cor 9, 14 b.23; Mc 8,35; 10, 29 etc.

B) A qué se refiere este Evangelio y esta acción de evangelizar, según los textos del NT?

a) Es ante todo una *proclamación* o un anuncio verbal con su contenido:

— que se "anuncia" o "proclama" (keryssin): Gal 2,2; Rom 16,25; 1 Cor 9,14; 2 Cor 4, 4-5; Col 1,23 (a toda creatura); Mc 1,14-15 (Jesús); 13,10 (a todas las naciones); 16,15 (a toda creatura); Mt 4, 23 = 9, 35 (resumen: Jesús lo proclama); 24, 14 (todas las naciones); 26, 13 (todo el mundo); Lc 4, 18 (a los pobres: cita de Is 61, 1); 8,1; 7,22; 16,16; 20,1 (el verbo "evangelizar" describe el ministerio de Jesús);

— porque en él se "revela" (apokalyptetai) la "justicia de Dios": Rom 1,17 y Jesucristo lo revela: Gal 1,12.

— se lo "habla": 1 Tes 2, 2;

— se "enseña": Lc 20, 1; Hech 5,42; 15,35;

— se "da a conocer": 1 Cor 15, 1; Gal 1, 11; Ef 6, 19 (como un "misterio");

— se "evangeliza" (notar el acusativo interno): 1 Cor 15, 1; 2 Cor 11, 7; Gal 1,11; Apoc 14,6; también se "evangeliza la fe": Gal 1,23;

— o se "evangeliza" sin más: Gal 1, 5.16.23; 4, 13; no por la "palabra sabia", sino por la cruz: 1 Cor 1, 12;

— se lo "profesa": té epitage tès homologías ymin eis to Ev. tuo Xristòu: 2 Cor 9, 13: de aquí viene la generosidad de los corintios que atraerá la admiración de los destinatarios de la colecta;

— se "defiende" y se "confirma": Fil 1, 7, 16;

— es una *paráklisis* (= exhortación) 1 Tes 2, 2-3;

— hay una fe del (= en el) Evangelio: Fil 1,27;

— al cual se "obedece", sin duda, mediante ella; 2 Tes 1, 8; Rom 10, 16;

b) y por eso puede ser llamado significativamente:

— la “palabra de Dios”: 2 Tim 2,9 (comp. con 8 y atendiendo el paralelo);

— la “palabra del Señor”: Hech 15, 35;

— la “palabra de verdad”: Ef 1,13; Col 1, 5 (que fructifica y crece). Se puede así hablar de: la “verdad del Evangelio” (Gal 2, 5-14) y de la “palabra del Evangelio” (Hech 15, 17); o simplemente de la “palabra” (lógos) como objeto del verbo “evangelizar” (Hech 8,4; cf 1 Tes 1, 5-6, 1 Pe 1,25 con rëma); cf Gál 1,23 donde se “evangeliza la fe”;

— ese Evangelio no es “cosa de hombres” (katá ánthropon) Gal 1,11;

— y puede ser prácticamente identificado con la misión cristiana: Gal 2,7.

c) Pero al mismo tiempo es un *anuncio* que afecta y compromete la vida entera:

— en él se anuncia una “esperanza”, la del Evangelio: Col 1,5-23;

— se vive como “ciudadano” según él: Fil 1,27;

— por él se renuncia a la vida: Mc 8, 35;

— se deja todo: Mc 10, 29;

— se hace todo a fin de ser partícipe de él: 1 Cor 9,23;

— se debe “caminar rectamente” (orthopodéo) según su “verdad”: Gal 2, 14;

— se padece: 2 Tim 1,8;

— se está encadenando: Ef 6, 19-20; Fil 13; cf 2 Tim 2,9;

— no se tiene vergüenza de él: Rom 1, 16 a;

— de él se es “ministro” o sea *diákonos*, como Pablo: Col 1,23; Ef 2,7; porque “se sirve” (*latréuo*: o “se rinde culto” a Dios en el Evangelio de su hijo: Rom 1,9; 15, 16 realizando una actividad sacerdotal a fin de que sea aceptable la “obla-ción” de los paganos (cf la “primicia”) según la lección más aceptable, en 2 Tes 2,13 y así que se es “separado” para él: Rom 1,1; Hech 20, 24;

— el evangelio (e.d. el ministerio cristiano) discierne: por él los judíos son “enemigos”, como son “amados” por la elección: Rom 11,28.

d) Esta relación del Evangelio con la vida se basa más profundamente en su carácter de *instrumento de la salvación*, en la realidad del misterio cristiano. Así:

— uno se salva *por el Evangelio*: 1 Cor 15,2; y él puede ser llamado Evangelio “de la salvación” (Ef 1, 13 con el paralelo “palabra de verdad”, señalado más arriba) que se obtiene “por” (diá) él: 2 Tes 2,14;

— el Evangelio es una “fuerza de salvación para todo el que cree” y “en él se revela la justicia de Dios por la fe y solamente por ella” (Rom 1, 16-17 trad. de la Biblia arg.). En 1 Cor 1,17-18 se dice igualmente que no se evangeliza por la sabiduría humana, sino por la cruz y que “la palabra de Dios” es “poder de Dios” para los que se salvan;

— Dios llama por el Evangelio a la adquisición de la gloria de Jesucristo: 2 Tes 2, 14;

— por la predicación del evangelio se recibe el Espíritu, según 2 Cor 11,4;

— Cristo “ilumina la vida y la inmortalidad por el Evangelio”, según la frase bautismal de 2 Tim 1,10;

— los gentiles participan por él de la promesa en Cristo Jesús: Ef 3,6;

— los corintios fueron “engendrados” (para la vida cristiana, por el nuevo nacimiento del bautismo) por (diá) el Evangelio: 1 Cor 4, 15;

— él es quien determina lo bueno y lo malo en la conducta cristiana 1 Tim 1, 6-11; según él se admiten o no ciertas prácticas, como la circuncisión de Tito: Gal 2,3; y mueve a la generosidad: 2 Cor 9, 13;

— y así se debe “caminar rectamente” según su verdad: Gal 2,14;

— por momentos, el evangelio parece designar la totalidad del misterio cristiano, lo que ahora llamaríamos la fe o la religión (prescindiendo de la distinción de Barth) = 1 Cor 9,14b.23; Mc 10,29; particularmente en cuanto comprende la salvación de los paganos (“el misterio”) Rom 16,25.

e) En cuanto al *contenido* del Evangelio y la acción de evangelizar, el NT lo explicita en algunos textos capitales:

— Rom 1,1-4: el Evangelio de Dios prometido antes por los profetas es “acerca de su hijo, nacido del linaje de David según la carne (y) constituido hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor Nuestro” (BJ esp.). El Evangelio de Dios es el hecho de Jesucristo, hecho hombre y glorificado en su resurrección, donde se advierte ya la conexión

entre Evangelio y resurrección. En 2 Tim 2,8 se encuentra prácticamente la misma fórmula, lo cual prueba que se trata de una fórmula kerigmática pre-paulina;

— 1 Cor 15, 1-3 donde el Evangelio evangelizado por Pablo, recibido por él de la tradición y transmitido, comprende ante todo (en protois) el anuncio de la muerte de Cristo "por nuestros pecados, según las Escrituras" y de sus apariciones a Pedro, los doce, los quinientos, Santiago, los apóstoles y el mismo Pablo. El contenido fundamental del Evangelio es aquí la muerte y la sepultura y la resurrección del Señor revelada por sus apariciones. La fórmula es también aquí una fórmula kerigmática pre-paulina;

— en Hech 17, 18 Pablo en Atenas "evangeliza" a Jesús y la resurrección;

— 2 Cor 4,4 insiste en este tema al hablar de el "resplandor del Evangelio, de la gloria de Cristo que es imagen de Dios"; solamente que aquí el contenido del Evangelio incluye, con la resurrección, la explicación última de la gloria de Cristo, que es su preexistencia divina (cf Fil 2,6-11);

— con una fórmula más abstracta, Ef 3,8 dice prácticamente lo mismo al poner como objeto de la evangelización de Pablo: "la insondable riqueza" de Cristo;

— sintéticamente, otros textos del NT dicen sin más que el objeto del Evangelio es simplemente Cristo Jesús, el hijo de Dios: Gal 1,16; Rom 1,2; Hech 5,42; 8,12 (su nombre y el reino de Dios); 11,20 (el Señor Jesús); 17,18 (Jesús y la resurrección); 2 Cor 4,4-5 (Jesucristo Señor); cf Rom 16,25 mi Evangelio y el kerygma de Jesucristo, o sea el *mysterion* de Dios (Ef 6,19)³. Según Mc 1,1 el Evangelio es *todo* el hecho de Jesús, incluida su vida terrena; de aquí viene en última instancia la denominación aplicada a los cuatro "Evangelios". Este es el evangelio del cual Pablo habla en toda la primera parte de la carta: la salvación únicamente por Cristo;

— Gal 1,6-7 incluye en el Evangelio el llamado de Dios "por la gracia de Cristo", es decir, la salvación sin las obras de la Ley;

3. Cf *ibid.*: "proclamer l'Évangile signifie d'après Paul: proclamer le Christ"; así también G. Friedrich, allí citado (TWNT II, p. 728) y A. Harnack (*Evangelium en Entwicklung und Entstehung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes*, Leipzig, 1910, p. 236).

— finalmente Rom 1,17 afirma que en el Evangelio "se revela la justicia de Dios", es decir, su voluntad generosa de salvarnos por la muerte y la resurrección de Cristo, asumida por la fe, tanto a judíos cuanto a gentiles, tema central del evangelio de Pablo: Rom 16,25. Según Rom 2,16, el *juicio final* pertenece también al Evangelio en cuanto término del plan de salvación, que corresponde a la gloria de Jesús resucitado (cf la asociación de ambos temas en Hech 17,31).

f) Por todo esto, el Evangelio en el NT es calificado por genitivos que expresan directamente su carácter crístico o divino (sea el genitivo objetivo o subjetivo; probablemente es ambas cosas a la vez). Es:

— el Evangelio de Dios: 1 Tes 2,2; 4,9; 2 Cor 11,7; Rom Gal 1,7; 2 Cor 2,12; 9,13; 10,14; Rom 1,9 (de su hijo, de Dios); 15,19; Fil 1,27; Mc 1,1; de la *gloria* de Cristo: 2 Cor 4,4;

— el Evangelio de Dios: 1 Tes 2,2; 4,9; 2 Cor 11,7; Rom. 1,1; Mc 1,14; 1 Pe 4,17; de la *gloria* de Dios bienaventurado; 1 Tim 1,11; de la gracia de Dios: Hech 20,24.

Consiguientemente:

— el Evangelio del Reino: Mt 4,23 = 9,35; 24,14 (adición en el estilo propio de Mt) (cf "evangelizar" el Reino de Dios: Lc 4,43; 8,1; 16,16; Hech 8,12);

— de la paz: Ef 2,7; 6,15; Hech 10,36.

Cuando se dice Evangelio "nuestro" (1 Tes 1,5; 2 Tes 2,14) o "mío" (Rom 2,16; 16,25; 2 Tim 2,8) la referencia es a que ha sido "confiado" a los apóstoles (1 Tes 2,3; Gal 2,7; 1 Tim 1,11).

C) Si intentamos ahora una *síntesis* de estos diversos puntos, a fin de esclarecer las nociones correlativas de Evangelio y evangelización, a la luz de la reflexión teológica, podríamos decir lo siguiente:

a) El acto de proclamación es esencial en la evangelización, hasta identificarse con ella: se evangeliza mediante el ministerio de la palabra, a la cual sirve la Iglesia, ejerciendo de diversos modos ese ministerio. Esto subraya desde ya la función kerigmática o profética de la Iglesia, ante cristianos y no cristianos.

b) La proclamación tiene como objeto un *hecho*, que es una obra estupenda de Dios: la resurrección de Jesús, preparada por su muerte y por su vida, manifestada por

sus apariciones. Es el misterio pascual. Proclamar este *hecho* es la tarea central de la evangelización.

c) La razón de esta centralidad de la resurrección es que en ella se manifiesta a la vez la voluntad y el poder salvífico de Dios (cf Rom 1,17): proclamar la resurrección equivale a afirmar que Dios nos quiere salvar de las fuerzas oscuras que amenazan al hombre y en particular del pecado, y *lo ha hecho ya*. Así, el Evangelio es la proclamación de una *victoria*, según el verbo correspondiente del AT hebreo, y la evangelización es la proclamación de esa victoria. Por eso comporta una "esperanza" de salvación: Col 1, 5.23. Es verdaderamente la Buena Noticia: el Padre nos ha salvado (del pecado y de la muerte) en Jesús, a quien resucitó por nosotros. No obstante, esa noticia comprende también la afirmación de que Dios nos ha de juzgar (a los paganos) en el último día: Rom 2,16, por el mismo Jesús resucitado (Hech 17,31), lo cual corresponde a la dinámica de su plan.

d) De esta manera, la *estructura fundamental* del Evangelio y la evangelización es el plan de Dios ya cumplido en lo esencial: se narran o anuncian *hechos*, las grandes obras de Dios, sus maravillas que lo dan a conocer en su intimidad y en su actitud para con nosotros, que lo revelan (su "justicia": Rom 1,17). La evangelización es el descubrimiento de cómo es Dios en sí y con nosotros, su llamado libre y gratuito (Gal 1, 6-7), en lo cual consiste la alegría y la esperanza del hombre. La Iglesia, testigo de la resurrección como los apóstoles (cf Hech 1,22) es, por eso mismo, testigo de Dios y de Cristo en este mundo, cuya verdadera revelación comunica.

e) El *carácter totalizante* de este anuncio incorpora la vida y la acción de los miembros de la Iglesia, que son así ante todo servidores de la palabra, no solo con su anuncio sino con su conducta y con su integridad física: se vive y se muere por el Evangelio, es decir, se da testimonio del Dios salvador hasta la muerte, si es preciso, viviendo "evangélicamente" o sea, de manera conforme a lo que predica. Muy concretamente, esto significa vivir y morir como Cristo.

f) Los sacramentos de la fe comunican realmente el contenido del anuncio, poniendo en contacto con el mismo Dios en Cristo por el Espíritu que se proclama en la evangelización. Así, acción sacramental y palabra están intrínsecamente unidos y toda división entre ellos es artificial y perni-

ciosa, como subraya la reciente reforma litúrgica. Los cristianos son "engendrados por el Evangelio" (1 Cor 4,15) en el bautismo, donde reciben también de él la "vida" y la "inmortalidad" (2 Tim 1,10).

g) Evangelizar es un *mandato* que no tiene límites, ni en el tiempo ni en el espacio (cf Mc 16,15 con *todo* repetido dos veces; cf el texto paralelo de Mt 28, 19-20). El ejemplo y la enseñanza del NT prueban que ningún lugar, ninguna cultura, ninguna criatura humana, están excluidos del Evangelio, lo cual se expresa allí, sea con la dicotomía de judíos y gentiles (cf Rom 1,16; 10,12 etc.), sea con las listas más totalizantes de San Pablo, ya desde la carta a los gálatas (3,28; cf 1 Cor 12,13; Col 3,11). La misión universal y perpetua es una exigencia intrínseca de la Iglesia, cualquiera sea la oposición que ello encuentre en el mundo, la cual asume diversas formas según las épocas. Pablo hablaba precisamente de una *necesidad* de evangelizar: *anánte moi epíkeitai* (1 Cor 9,16).

EXEGESIS TECNICA Y ANUNCIO DE LA FE

PROF. ANDRES KIRK

INTRODUCCION

Me siento muy honrado y privilegiado al haber sido invitado a comunicar uno de los temas de este encuentro de tan destacados eruditos bíblicos. También dada la naturaleza ecuménica de las jornadas y el hecho de que yo soy el único exponente que no pertenece a la Iglesia católica, siento una cierta responsabilidad de emprender un diálogo lo más abierto, franco y comprensible que sea posible, que ha de ser la norma en cualquier encuentro entre cristianos todavía separados formalmente.

Me parece, para este encuentro en especial, muy apto lo que dice Pablo VI en su alocución a la nueva Pontificia Comisión Bíblica: "la Biblia es el terreno privilegiado del encuentro con las Iglesias y las comunidades eclesiales en comunión imperfecta con la Iglesia católica". Quizás, si el tema que me fue asignado hubiera sido solamente la exégesis técnica, yo no hubiera tenido ocasión de mencionar las diferencias eclesiológicas que todavía nos impiden llegar a una unidad de criterios acerca de todos los conceptos fundamentales de la fe cristiana. Ya que el tema también toca "el anuncio de la fe", eso me agrada enormemente porque estoy orgullo del rótulo evangélico (dentro de mi tradición cristiana), por lo que significa en términos del afán de comunicar el evangelio. Es menester señalar brevemente los distintos acercamientos al problema de la hermenéutica. Al mismo tiempo, les permitirá ver aproximadamente mis premisas teológicas, que juzgo imprescindible reconocer antes

de poder entablar una discusión realmente fructífera. ¡Ojalá que esta presente resulte tal!

En resumidas cuentas, veo dos diferencias fundamentales entre un católico y un no-católico; estoy hablando de posiciones oficiales y no de casos individuales, con respecto a la tarea de la exégesis bíblica. Las menciono sin especificar muchos detalles.

En primer lugar, un exégeta católico es más consciente de la autoridad implícita o explícita de su Iglesia que su colega no-católico. Es verdad que muchas iglesias no-católicas son también iglesias confesantes, por ejemplo, la anglicana, las reformadas y las luteranas. Dentro de un cierto pluralismo teológico, cada docente acreditado de esas iglesias tiene que acatar las formulaciones confesionales. En este sentido, existe un paralelo con la Iglesia católica. Donde radica una diferencia fundamental, a mi juicio y a despecho de que algunos amigos católicos me aseguran que entre lo dicho oficialmente y lo hecho exegéticamente en la Iglesia existe a veces un largo trecho, es en la consideración de quién tiene el derecho último de interpretar y hacer cumplir las formulaciones. Dentro de las iglesias confesantes no-católicas actúa el principio, con cierta frecuente autenticidad, de la apelación desde la interpretación corriente de las formulaciones a la autoridad máxima de las escrituras, en un proceso donde el argumento abierto tiene que imponerse antes que los dictámenes de una autoridad jerárquica. El principio que he señalado tiene el nombre de *Sola Scriptura*, cuya importancia para la hermenéutica bíblica he tratado de explicar en un artículo de reciente aparición¹.

En segundo lugar, y muy vinculada con el primer punto, la relación entre el texto de la Biblia, la revelación de Dios y la tradición de la Iglesia posee una resonancia distinta para un exégeta católico, en comparación con un no-católico. Eso también afectará las respectivas ubicaciones hermenéuticas previas.

Permítanme citar las opiniones de dos autores católicos que creo resumen correctamente la naturaleza de las discrepancias en ese punto. Levie dice, que "para los católicos la Escritura no es auto-suficiente. . . Dios otorga a su Iglesia el privilegio de alcanzar progresivamente una percepción más

1. *Hermenéutica bíblica y hombre nuevo* (Rv. Bíb. 1, 36, 1974) pp. 47-58.

profunda de las síntesis dogmáticas que El se proponía desde el principio”². Los autores Murphy y Peter en un artículo co-redactado dicen, “el hecho de que el teólogo católico-romano trabaja desde un contexto *total* relativiza el papel de la Biblia”³. Soy muy consciente de la complejidad de la relación entre Escritura y Tradición; también del hecho de que para muchos no-católicos el principio de *Sola Scriptura* está en crisis⁴, siendo reemplazado por otras tradiciones de corte filosófico o ideológico que intentan proporcionar un círculo hermenéutico relevante, según ellos, en nuestros días.

Sin embargo, el principio de *Sola Scriptura* está tan profundamente arraigado en la mentalidad protestante, y precisamente como un elemento de protesta contra los círculos hermenéuticos cerrados, que inevitablemente su metodología exegética seguirá influenciando la tarea teológica de modo diferente a la de su colega católico.

Esta discusión, aunque parezca lejos del tema anunciado, tendrá sus implicaciones importantes para nuestro estudio, hasta en la manera en que lo enfoquemos. Al final de este trabajo, espero poder señalar cómo la confianza en el principio de la *Sola Scriptura* cambia la perspectiva sobre los presupuestos epistemológicos del círculo hermenéutico y su uso en la práctica.

Para reducir el ámbito de esta discusión, me limito exclusivamente al campo del Nuevo Testamento y, dentro de este, a los Evangelios que más problemas han causado en relación con este tema. No quisiera prejuzgar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero creo no equivocarme al decir que el Nuevo Testamento es el lugar privilegiado para abordar el tema del anuncio de la fe. Además, allí existen, de por sí, suficientes problemas de exégesis técnica.

2 *The Bible: Word of God in words of men* (Nueva York 1961) pp. 250-1.

3 *The Role of the Bible in Roman Catholic Theology* (Int. 25, 1, 1971).

4 Cf Pannenberg, *The Crisis of the Scriptural Principle in Basic Questions in Theology*: Vol. I (Londres 1970) pp. 1-14.

PUNTOS PRINCIPALES

1. Exégesis técnica

¿Qué entendemos por exégesis técnica? Generalmente se usa como un eufemismo por el método de investigación histórico-crítico, empleado por los protestantes desde hace más de cien años, y permitido en la Iglesia católica desde la *Divino Afflante*.

Más importante es la connotación que lleva. Apunta a una exégesis objetiva, es decir, a la aplicación de una metodología de investigación a un texto bíblico con el fin de explicar su sentido original, que se lleva a cabo sin tener en cuenta las opiniones subjetivas del exégeta o su aplicación a una realidad determinada. El texto es explicado como cualquier texto profano de la misma época. Esta metodología exegética ideal está bien resumida en la siguiente afirmación de un estudioso del Nuevo Testamento: “Aunque en el día de mañana se me vinieran razones dogmáticas irresistibles para que tuviera que aceptar la República de Platón como parte del Canon del Antiguo Testamento, yo esperaría tener exactamente la misma actitud hacia su sentido que ahora tengo”. Cada biblista, en el mundo entero, está naturalmente deseando que su trabajo de investigación sea considerado al mismo nivel de cualquier otro campo humano de investigación científica. Suele existir un fuerte contraste entre su interpretación de la Biblia y los errores apriorísticos de los fundamentalistas, sean estos católicos o protestantes. Considera que la palabra “técnica” en realidad equivale a “científica” cuando es aplicada a la exégesis. Prosigue sus estudios exegéticos como si la objetividad de lo que realiza nunca jamás pudiera cuestionarse. Sin embargo, yo pienso que la noción de que la metodología histórico-crítica es científica, es una de las más grandes ilusiones que ha habido en la historia de la teología cristiana. A continuación quisiera compartir con ustedes mis inquietudes al respecto.

Sin duda, las conclusiones a las cuales llegamos en este punto tendrán grandes repercusiones sobre la segunda parte del tema. Antes de explicar mi posición más detalladamente, quisiera evitar un posible mal entendido. No niego que puede haber un acercamiento a la exégesis bíblica que sea más objetivo que otro. Al respecto, estoy persuadido afirmativa-

mente. Rechazaría energicamente cualquier relativismo interpretivo absoluto que llegase a la conclusión de que todos los resultados exegéticos son igualmente posibles. Tal posición para mí implicaría la inexistencia del Dios que se revela en el texto, negaría la actividad del Espíritu Santo, minimizaría la dinámica de la comunidad de fe y haría inoperante la salvación total que nos ha traído Jesucristo. Lo que sí estoy afirmando es que, en la práctica, el método histórico-crítico se ha alejado mucho de esos controles objetivos que corresponden a cada campo de investigación y, además, dada la naturaleza del objeto de la investigación, no puede procederse según los cánones de una metodología estrictamente científica.

Para establecer la verdad de mi argumento, empezaré con una definición del método científico ofrecido por un destacado científico moderno. Luego, discutiré la medida de objetividad de cada uno de los métodos de investigación actualmente en uso, antes de señalar la relevancia de la discusión para nuestro tema.

“El método científico es un método crítico que utiliza el proceso racional de la lógica. Procede por una serie de pruebas que tienen por propósito la verificación de las consecuencias lógicas de una hipótesis para ver si explican satisfactoriamente toda la evidencia que se debe relacionar con la hipótesis... Si, después de sujetar la hipótesis a una serie de pruebas cuidadosamente controladas, las consecuencias lógicas de la hipótesis no concuerdan con los datos del experimento, el científico debe modificar o abandonar la hipótesis”⁵. Esta definición destaca dos procesos sucesivos: el proceso inicial de la imaginación y el proceso subsiguiente de la verificación. Este segundo proceso, que se destaca por el rigor de sus controles y la prioridad que da a los datos sobre los presupuestos, garantiza para el método científico el renombre que posee en el mundo actual.

La naturaleza objetiva del método científico se da en en dos aspectos de todo el proceso que están mutuamente interrelacionados: primero, el hecho de que se deja que la evidencia, controlable a través de los experimentos, compruebe o refute la hipótesis; segundo, el hecho de que todo

5. Resumen de un artículo escrito por Sir Peter Medawar titulado: *Scientific Method* (The Listener, 78, 2011, 12 de Oct. 1967).

científico acepta el método y se somete a las exigencias de los resultados experimentalmente producidos.

Es importante, a mi modo de ver, tener una profunda comprensión de este método antes de aplicar indistintamente el adjetivo “científico” a cualquier tipo de investigación que se haga. Si lo usamos, por ejemplo, para denominar un cierto proceso de investigación histórica nos estamos alejando, de hecho, de algunas de las características del método científico propiamente tal. Por ejemplo, la historia no se puede hacer repetir; luego, mucha historiografía moderna se inspira en el “existencialismo” de historiadores como Collingwood y Bloch que rechazan tanto la importancia como la recuperabilidad del “hecho-en-si-mismo”; en tercer lugar, mucha exégesis bíblica, en cuanto investigación histórica de un texto primitivo, ha confundido, en la práctica, las hipótesis con la evidencia realmente concreta y, a veces, ha dependido más del prestigio del investigador (un von Rad, por ejemplo, o un Käsemann) que del buen uso de los datos disponibles.

Creo que sería interesante, ya que muchos biblistas somos muy lerdos para reconocer que nuestro método de investigación no es tan científico como imaginamos; citemos el caso de la supuesta naturaleza científica del método marxista.

Todo marxista, naturalmente, está convencido de que Marx ha dejado al mundo el único análisis sociológico que merece el nombre de científico. Eso, se debe, yo pienso, en parte al deseo de poseer una certeza con respecto al futuro. La atracción del marxismo reside en su aparente síntesis entre una moral altamente exigente y una base científica⁶, una combinación casi irresistible para la juventud idealista del pos-guerra. Lo que más sorprende, quizás, es que más y más los teólogos también acepten el método marxista como si su naturaleza científica estuviera totalmente fuera de toda objeción metodológica. Por ejemplo, el autor de un libro de reciente aparición en nuestro medio, en la siguiente cita, ni pregunta por la realidad de lo que afirma, lo presupone sin cuestionarlo: “Estoy cada vez más convencido de que la interpretación marxista de nuestra realidad es la más adecuada. Esta interpretación es un análisis científico de lo

6. Cf A.P. Mendel, *Essential Works of Marxism* (Nueva York 1971).

que está ocurriendo en nuestro mundo, una explicación de los fenómenos..."⁷.

No es posible entrar en una discusión profunda sobre esta pretensión. Para el propósito de este estudio, me limito a citar dos autoridades sobre el marxismo que han descubierto la confusión que se entaña entre la descripción de ciertos acontecimientos y un juicio sobre su lugar en la historia. André Dumas, en las Conferencias Carnahan, del año 1973 en Buenos Aires, dio dos razones fundamentales por no considerar el marxismo como una teoría científica:

a) La historia no puede tener ninguna de las características que la hacen el objeto del método científico en su acepción más rigurosa, a saber: casualidad, repetición de situación y objetividad.

b) Las previsiones más importantes que hizo Marx para el futuro, basadas en su análisis socio-económico no se realizaron.

R. Conquest, en su libro, *Where Marx went wrong*⁸, señala que la pretensión marxista de tener acceso a un método especial de conocimiento conduce al error del "historicismo", es decir a la afirmación de que el proceso histórico está determinado según supuestas leyes trascendentales. El "historicismo" conduce, por su parte, a dos peligros graves que afectan negativamente la comprensión abierta de la historia humana: produce una mentalidad de superioridad o de privilegio con respecto a los datos históricos, una mentalidad que no está dispuesta a discutir la interpretación de los hechos en un espíritu de búsqueda sino que se encierra en un dogmatismo cientifista; en segundo lugar, no se abre a la posibilidad de que se equivoque, es el revés de una verdadera metodología científica que siempre aguarda resultados no esperados por la previsión original de las conclusiones lógicas de la hipótesis inicial. De esta manera el marxismo se ha convertido, algunos dirían en contra del espíritu de su fundador, en una especie de ideología triunfalista.

Como conclusión de esta discusión, debe ser evidente que el objeto propio de los exégetas bíblicos (un texto pri-

mitivo) no puede, *mutatis mutandi*, dar a la metodología de investigación el honor de llamarse "científica". Quien continúe insinuando que su metodología está objetivamente fuera del alcance de cualquier reproche se encierra en el gran peligro de engañarse y de caer en dogmatismos no examinados. Creo que el dogmatismo y el triunfalismo muchas veces mostrados en la negativa de abandonar ciertas hipótesis y de reconocer la influencia de presuposiciones filosóficas, ideológicas o teológicas en el proceso de la comprobación de la evidencia, sustancian ampliamente mi argumento.

Sin embargo, estoy convencido de que existen en los varios métodos aplicados a la exégesis del texto niveles de objetividad que se aproximan o se alejan más del ideal del modelo científico.

Yo colocaría los métodos exegéticos técnicos en una especie de escala móvil donde el grado de objetividad correspondería al grado de posibilidad de que los resultados se falsificaran. El orden de objetividad de mi escala sería el siguiente: la crítica textual; la crítica lingüística; la crítica de formas y la crítica teológica o redaccional. Una breve palabra sobre cada uno.

1.1. La crítica textual

Los criterios objetivos que existen para el intento de establecer el texto original en esos lugares donde hay variantes no están en disputa; cada exégeta los usa según han sido desarrollados durante los cien años que nos distan de los pioneros Tischendorf, Westcott y Hort. Sin embargo, el establecimiento del texto original está lejos de ser el proceso de una aplicación mecánica de normas predefinidas. En muchos casos, no se puede llegar más que a probabilidades. No es casual que el proceso de crítica textual haya sido descrito en términos de un arte. Así es como en la edición del Nuevo Testamento en griego de las Sociedades Bíblicas unidas bajo la redacción de Aland, Black, Metzger y Wikgren, en la escala de probabilidad de (A a D), que una lección sea la original, un conteo rápido para los Evangelios da el siguiente resultado: A, 94; B, 232; C, 331; D, 51. En cada uno de los cuatro Evangelios el número de variantes designado con la letra C supera el número de cualquiera de los otros

7. L. Schuurman, *Ética bíblica: la humanización del hombre latinoamericano* (Buenos Aires, La Aurora 1974) pp. 19-20.

8. (Londres, 1970) pp. 79-86.

tres⁹. Aún en el caso de que los cuatro editores hayan sido excesivamente cautelosos, el resultado significa una ligera falta de confianza en la objetividad de los criterios empleados.

1.2. La crítica lingüística

Este método de análisis textual ha sido empleado en dos áreas de la exégesis bíblica: la investigación del origen y transmisión de una palabra o grupo de palabras, hecha famosa por la erudición masiva del *Wörterbuch* de Kittel, y la investigación de composiciones literarias y de paternidad de ciertos libros del N.T. (como, vgr., Efesios y las Pastorales).

En mi opinión, solo el primero de los dos métodos se aproxima a un método científico según la acepción de la palabra establecida en este estudio. Es decir, la investigación del sentido lineal de palabras tiene, *ipso facto*, más posibilidad intrínseca de falsificación que la identificación de varias composiciones dentro de una sola obra. Sin embargo, como se ha demostrado por la polémica suscitada por algunos artículos de Kittel (vgr., Rengstorf sobre *Apostolos*; Bultmann sobre *Gnosis* y Schmidt sobre *Ekklesia*) la investigación fonológica tampoco produce resultados totalmente ciertos.

El segundo método, como tal, depende mucho de factores subjetivos. Dentro de este método, caería la hipótesis documentaria del Pentateuco (aunque reconozco que la investigación actual ha traspasado los límites de una crítica meramente literal). Este tema es demasiado extenso para considerarlo aquí. En su lugar, consideraremos la cuestión de la paternidad de las Pastorales. Para la intención de este estudio, no importa tanto la posibilidad o no de que Pablo sea el autor de las tres cartas que llevan su nombre sino el método que ha sido utilizado para probar que él no pudiera haber sido su autor.

El método se concentra mayormente en el empleo de un vocabulario y estilo muy cambiados (en las Pastorales hay

9. Mt: A - 8; B - 76; C - 91; D - 8.
Mc: A - 49; B - 54; C - 59; D - 8.
Lc: A - 7; B - 47; C - 95; D - 26.
Jn: A - 30; B - 55; C - 76; D - 9.

175 hapaxes y 130 palabras no empleadas en el *corpus paulinus*) y se llega a la conclusión de que hubiera sido imposible que él mismo autor variara tanto su lenguaje en tan cortos escritos¹⁰. Es posible que los eruditos que mantienen el argumento contra la paternidad paulina de las Pastorales tengan razón. Pero lo que no es posible, es aceptar que el método estadístico que cuenta palabras sea un método científico que establece la hipótesis. En primer lugar, se ha mostrado¹¹ que escritos de menos de 10.000 palabras no dan ninguna base para una comparación estadística del lenguaje. En segundo lugar, el método estadístico es demasiado mecánico como para poder tener en cuenta la variabilidad lingüística que es el fruto de temas y contextos diferentes y de la maduración de una persona en el dominio de un idioma. En tercer lugar, este método peca muchas veces de una injustificada selectividad que distorsiona la importancia y el significado de las cifras. Quiere decir que, metodológicamente, cualquier argumento que pretenda usar el lenguaje como el elemento determinante en el análisis de un escrito es más subjetivo que objetivo; depende casi exclusivamente del erudito, lo que a él le parece imposible o posible.

1.3. Crítica de formas

No deseo repetir la historia del uso de este método, ni entrar en la discusión de su aplicación a los escritos del N.T. Mi propósito en este estudio, es intentar mostrar que, como método, le faltan las cualidades necesarias para que sea considerado un método científico y que se reviste de una ambigüedad esencial en su propia estructura. No quiero decir con esta crítica, que lo estime carente de valor, simplemente que debe emplearse con menos pretensiones, y reducirse a una área de estudio más restringida y controlable. Trataremos el problema de la relación entre historia, fe y reflexión teológica en la siguiente sección. Por ahora, creo que es necesario dividir el método de la crítica de las formas en dos partes: la clasificación de las perícopes según su forma y la investigación de los orígenes de estas perícopes. Básica-

10. El estudio clásico del lenguaje de las Pastorales se encuentra en P.N. Harrison, *The Problem of the Pastorales* (Londres, 1921). Una respuesta detallada ha sido montada en el libro de D. Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (Londres 1955).

11. Cf G.U. Yule, *The Statistical Study of Literary Vocabulary* (Cambridge 1944).

mente yo aceptaría la primera como una tarea legítima y denominaría la segunda como un proceso especulativo, por razones que ahora destacaré.

El método de la investigación de los orígenes y desarrollo de las formas depende de dos argumentos cuya naturaleza circular y *a priori* no ha sido debidamente reconocida por algunos de los eruditos que asumen el método sin cuestionar sus premisas.

En primer lugar, uno de los cánones del método es que los distintos trozos de los Evangelios circulaban en forma individual durante parte de los 30-40 años desde la crucifixión hasta la aparición del primer Evangelio y que los intereses de las comunidades primitivas determinaban la producción y preservación de estas formas. Sin embargo, fuera de los Evangelios mismos no existe suficiente evidencia paralela para establecer tal hipótesis. Por el contrario, hay evidencia en las cartas para sugerir que las iglesias primitivas se preocupaban de otras cosas o que, por lo menos, no hay incidencia de temática entre los Evangelios y las cartas, salvo en algunos pocos casos¹². El método, por lo tanto, tiene que considerarse como evidencia primaria para la situación de las primeras iglesias lo que, en realidad, está tratando de comprobar, a saber, que los Evangelios proveen evidencia primaria para el *Sitz im Leben Kirche* y no para el *Sitz im Leben Jesu*.

Por otra parte, una comparación entre la situación de la comunidad primitiva conocida directamente por las cartas y la situación reflejada en los Evangelios, muestra que los escritores del NT sabían distinguir bien los dos momentos históricos¹³. Por lo tanto, la hipótesis bultmaniana de que las comunidades ejercían una influencia creadora o moldeadora sobre las tradiciones carece de toda posibilidad de verificación por escasez de información. El método que la asume, por lo tanto, no puede ser científico.

En segundo lugar, la hipótesis de que las tradiciones que actualmente se encuentran empotradas en los Evangelios

12. Uno de los ejemplos más conocidos es aquel de 1 Cor 7, donde Pablo distingue claramente entre un dicho dominical (v. 10) y un caso donde aparentemente no existe un dicho dominical (v. 25). En el lugar donde hay incidencias, vgr 1 Cor 11,23, es claro que Pablo se basa sobre una tradición que le viene de sus antecesores en la fe, guardada celosamente como proveniente del Señor mismo.

13. Cf C.F. Moule, *The Christology of Acts in Studies in Luke-Acts* (Nashville 1966).

son secundarias con referencia a la historia de Jesucristo es lógicamente absurda, porque en tal caso no tenemos tradiciones originales que, comparándolas, se pueda decir que las otras son secundarias. Como bien dice el Prof. Hanson, "si toda la materia ha sido cambiada de su condición original, ahora desconocida y sin posibilidad de conocer, ¿cómo podemos saber que la gran mayoría de la materia no es auténtica? En otras palabras, cuando la crítica de formas va al extremo y trata de dominar totalmente la crítica histórica de los Evangelios, acaba destruyendo sus propios presupuestos"¹⁴.

Reconociendo el fracaso metodológico de la investigación de los orígenes, los críticos están obligados a establecer criterios objetivos para poder distinguir entre materia primaria y secundaria. Sin embargo, como Jeremías ha mostrado¹⁵ tales criterios distan mucho de ser objetivos, dependiendo casi totalmente de la evaluación personal del proceso histórico dentro de la iglesia primitiva. Concluimos, pues, con T. W. Manson, "el término, 'crítica de formas', debe reservarse para el estudio de las distintas unidades de narrativa y enseñanza que constituyen los Evangelios, con respecto a su forma, y solamente para eso"¹⁶. Sobre todo, la clasificación de formas y la cuestión de la autenticidad histórica de las tradiciones, en buen método, deberían mantenerse separadas.

1.4. Crítica teológica (Redaktionsgeschichte)

Actualmente es casi universalmente reconocido que los Evangelios en su forma final son mucho más que compilaciones de tradiciones sueltas; sus autores los redactaron de una manera teológicamente creadora. La materia seleccionada, la manera de ordenar las tradiciones apuntan a intereses teológicos particulares. La "crítica redaccional" que se interesa por el propósito teológico de cada evangelista tiene dos usos: puede arrojar luz sobre el período de la composición final de los Evangelios y puede ayudar en la clasificación de las tradiciones. Su utilidad, como método exegético, no debe sobreestimarse demasiado.

14. *Vindications* (Londres 1966) p. 40.

15. Cf *Teología del Nuevo Testamento*, I, 1, apéndice a I: *El problema sinóptico* y VI,23: *El Hijo del Hombre: la cuestión de la autenticidad*.

16. *The Life of Jesus: some tendencies in present-day research* (*The Background of the New Testament and its Eschatology*) (Cambridge 1956) p. 212.

Lamentablemente, ciertos estudiosos han usado el método de una manera confusa. Han introducido, *a priori*, por ejemplo, una falsa dicotomía entre el interés en el reportaje de la historia y el interés en la interpretación teológica. La dicotomía es falsa porque no existen buenas razones, porque, *a priori*, la interpretación de un acontecimiento lo falsifica como dato histórico.

A este punto, surge la pregunta de si es posible relatar la historia de una manera totalmente objetiva y neutral. La forma, única en su género, de los Evangelios debe exigir un tratamiento analítico también muy especial. Los autores eran misioneros, es decir, querían presentar el mensaje acerca de Jesús de tal manera que los lectores lo recibieran en un acto de fe. Por otra parte, aparentemente estaban convencidos de que este mensaje dependía de la veracidad de ciertos acontecimientos históricos. Prejuizar la relación entre el propósito evangelístico y la historia narrada no procede de un buen método.

Otro error metodológico que la Redaktionsgeschichte ha cometido es hacer depender el desdoblamiento de la teología de un evangelista ora de su materia particular, ora de las diferencias entre él y los otros evangelistas. Sin embargo, la intención del autor puede expresarse igualmente bien por el uso de la tradición sin hacerle ninguna modificación redaccional; se ha de suponer que no veía la necesidad de cambiar lo que ya expresaba su punto de vista¹⁷.

Conclusión. Mi propósito principal, al referirme a los varios métodos de la crítica exegética actualmente en uso, es llamar la atención ante el peligro de conferirle un *status* científico más allá de lo que pueden, en la práctica, pretender. Ninguno de ellos es científico en el sentido exacto de la palabra. Cada uno puede, en grados diferentes, acercarse a un nivel más o menos objetivo si se usa cautelosamente y con buenos controles.

Es imprescindible notar, para la segunda parte de nuestro estudio, que a veces los métodos han sido utilizados para sostener posiciones filosóficas que poco tienen que ver con un adecuado método de análisis textual. En este sentido, concuerdo con lo dicho por la Instrucción *Sancta Mater*

17. Cf F. Schutz, *Der leidende Christus: die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukianischen Schriften* (Stuttgart 1969) p. 19.

Ecclesia cuando, al referirse negativamente a los excesos de los métodos de crítica de los Evangelios, dice que "carecen de un fundamento científico" y "son extraños a los principios generales del método histórico" sin querer negar, con eso, la legitimidad del descubrimiento del propósito de cada evangelista, en el origen y formación de su evangelio¹⁸.

2. Anuncio de la Fe

A. Sintonía con el propósito de los textos originales

Una parte esencial de la investigación del sentido del texto es la averiguación del propósito de cada libro. En el caso de los Evangelios, la búsqueda del propósito de cada autor ha sido complicada por el método de investigación de los orígenes, que la hemos comentado.

Aceptando la premisa de que la mayor parte de la tradición se originó en las comunidades primitivas, se ha enfatizado que los Evangelios son documentos *ek pisteos xis pistin*; su propósito es orientar la vida de las comunidades cuando estas empiezan a enfrentar problemas internos de disciplina o ética, o externos de sistemas religiosos o filosóficos rivales.

Sin embargo, tal suposición, una hipótesis sin posibilidad de comprobación por evidencia concreta, contradice el propósito expresamente mencionado de por lo menos dos de los cuatro Evangelios: Lucas y Juan. Como ellos se expresan, sus obras fueron escritas más bien *ek pisteos trina pas hos ar. epikalestai to onoma kurioo sozeke*, o sea "desde la fe hasta la incredulidad". Estos dos Evangelios, por lo menos, se autotitulan tratados evangélicos y no "manuales de disciplina" de la iglesia primitiva. Juan pretende ser un testigo de ciertos *semeia* que Jesús hizo en presencia de testigos oculares con el fin de demostrar que Jesús de Nazaret era el Mesías, Hijo de Dios y persuadir a sus lectores a que creyeran en él, para la vida eterna (Jn 20, 30-31). Lucas, en su prólogo, señala que el propósito de su libro es confirmar para Teófilo la verdad (*asfaleia*) de los datos que le han sido transmitidos. No creo que el prólogo de Lucas pueda enten-

18 C.B.Q. XXVI,3, julio de 1964, pp. 299-312.

derse simplemente como un convencionalismo literario formal; más bien, el estilo apunta a un deseo de que la obra que sigue se acepte como una obra literaria seria dentro de una cierta tradición historiográfica de la época. En otras palabras, Lucas hace que la *katequesis* se fundamente en la confiabilidad de la historia narrada.

Lo que es verdad para Lucas y Juan también es verdad, en menos escala, para Mateo y Marcos. Dice el Profesor Maule: "Los Evangelios de Mateo y Marcos no son los más idóneos por haber sido escritos como opúsculos para lectores no creyentes... Pero, a pesar de todo, es más fácil explicarlos como instrucción..., una ayuda para los cristianos para que explicasen su fe y la defendiesen cuando se les presentara la ocasión"¹⁹.

En resumen, diríamos, entonces, que los mismos textos que nos interesan por razón de nuestra tarea contemporánea de anunciar la fe, también tenían el propósito de anunciar la fe.

Recíprocamente, los autores eran evangelistas, o misioneros. Aquí estoy personalmente convencido de que el *Sitz im Leben* de los evangelistas en este sentido es una parte fundamental de nuestra comprensión del contenido de sus obras y nuestra sintonía con el propósito que ellos señalan. La gran mayoría de los exégetas modernos somos profesionales de escritorio y no fundadores de nuevas comunidades de fe. En otra ocasión, yo dije lo siguiente con respecto al problema de la sintonía de intereses: "A veces me pregunto, si tenemos el derecho de analizar críticamente los escritos de un *misionero* como Pablo desde la seguridad de nuestras Facultades de Teología, despedazando sus obras en numerosos documentos... o si, acaso, tenemos los elementos necesarios para comprender existencialmente su pasión y el torrente de sus argumentos cuando, de hecho, no compartimos siempre sus mismos intereses y situaciones"²⁰. En otras palabras, es menester que nos formulemos la pregunta: ¿Cómo puedo yo entender el sentido y el alcance de una obra misionera sin ser también un misionero? En esta pregunta, están indudablemente presentes otros factores de

19 *El Nacimiento del Nuevo Testamento* (Estella, 1974) p. 150; también pp. 159-160; 162-165.

20. *Presencia y ausencia de Dios en la revelación de su ira*, Rom 1,18 ss. (*Cuadernos de Teología*, II, 4, 1973) p. 329.

la exégesis bíblica y de la práctica hermenéutica que van más allá de algunos métodos formales de análisis, que merecen un estudio más profundo.

En mi opinión, una seria limitación de la exégesis moderna es su punto de arranque, o sea su *Sitz im Leben*. Es pura ingenuidad pretender que la exégesis pueda ser desarrollada aparte de los presupuestos teológicos, ideológicos y culturales de los exégetas²¹, ya que estos influyen enormemente en los propios métodos llamados técnicos. En este sentido, es importante notar que la iglesia luterana alemana, de donde han surgido muchos excesos en la comprensión de los textos bíblicos, no se hace notar por su gran afán misionero.

No damos una explicación adecuada de los Evangelios a menos que expliquemos el origen de las primeras comunidades cristianas, en el afán evangelístico de los primeros discípulos de Jesús. Volveremos sobre el lugar de la pre-comprensión en la tarea de la exégesis, en la última parte de este estudio.

B. Punto clave: la relación entre fe como respuesta al Evangelio y la historicidad del relato acerca de Jesucristo²².

Ya hemos afirmado que los Evangelios pretenden ser una amalgama de historia acerca de Jesús de Nazaret e interpretación de esta historia en términos de que con esa persona, y con ninguna otra, ha llegado la salvación final de Dios, prometida a su pueblo.

Los Evangelios nos presentan, por lo tanto, una fusión de dos elementos que no pueden ser ignorados, ni una de las partes eliminada, sin negar la intención de los mismos evangelistas:

a) *Interpretación*: nadie, hoy en día, quiere continuar afirmando que la intención de los evangelistas es presentar

21 Cf E. Schillebeeckx, *Towards a Catholic Use of Hermeneutics in God the Future of Man* (Londres 1969) pp. 3-49.

22. Para esta sección, me baso sobre dos estudios: L. Morris, *History and Theology in the Fourth Gospel* en *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids 1969) y I. Marshall, *History or Theology?* en *Luke, Historian and Theologian* (Exeter 1970).

una biografía de Jesús; por ejemplo, el interés de cada uno en la última semana de la vida de Jesucristo muestra que era su intención solamente seleccionar ciertos hechos con el fin de poder convencer mejor a sus lectores de la importancia de su mensaje. Este mensaje se centró en los acontecimientos que se llevaron a cabo durante la fiesta de la Pascua de los judíos: "a ese hombre... ustedes lo hicieron morir... Pero Dios lo resucitó" (Hch 2, 23-24). Los evangelistas son creyentes, convencidos también de la trascendencia de estos acontecimientos, "a ese hombre que había sido entregado conforme al plan y a la previsión de Dios" (Hch 2, 23).

Como ya vimos en el caso de Lucas y Juan, los evangelistas eran conscientes del hecho de que sin los acontecimientos no podía haber interpretación, porque su mensaje se fundamentó sobre el hecho ya nada nuevo para el judío, aunque escandaloso para el griego, de que Yavé se había comprometido hasta lo último con la historia. Dada la encarnizada lucha que los primeros cristianos libraron contra el gnosticismo, ya reflejada en el Nuevo Testamento (vgr. Jn 1, 14; 1 Jn 4, 1-2; Col 2, 9; Fil 2, 6-8), es extraño que algunos teólogos sigan ignorando la centralidad de la encarnación para la fe apostólica. Ahora, la preocupación con el presente eterno en la teología existencialista está dando lugar a una nueva preocupación con la relación entre pasado y futuro en la Teología de la Promesa de Moltmann y en la Teología de la Historia Universal de Pannenberg. Estas teologías han podido reevaluar la importancia del Jesús histórico desde una perspectiva que no es la preocupación estrecha con el Kerygma, entendido este en forma muy restringida dentro de la tradición luterana de la justificación por la fe.

En otro orden de cosas, la historiografía moderna también está predispuesta a reconsiderar la naturaleza de la investigación histórica y, manteniendo una posición equidistante entre el historicismo positivista y un historicismo totalmente subjetivista, reevaluar el carácter *sui generis* de la tarea del historiador. Ha llegado a la conclusión de que el reportaje histórico moderno no difiere, en principio, solamente en sofisticación, intensidad y en conciencia de la metodología involucrada, del reportaje histórico hecho por los cuatro evangelistas. Por ejemplo, la predisposición de un creyente en Cristo a aceptar los relatos de los milagros, como intervenciones de Dios en el curso de la historia no es ni

más ni menos científica con relación a la tarea historiográfica que la predisposición de un no-creyente de rechazarlos como pre-científicos. Ambos tienen que dar razón dentro de sus respectivas cosmovisiones, de su inclusión en los Evangelios sin pretender, por ejemplo, que una actitud agnóstica es más neutra y menos apriorística que una actitud de fe.

Es aquí donde yo veo todavía la influencia del positivismo del siglo pasado, con su cosmovisión muy particular, en los métodos exegéticos que hemos ido analizando. El rechazo del sobrenaturalismo como una explicación del universo con su tremenda influencia en la actividad exegética de generaciones enteras de biblistas, igual que su aceptación, depende de una actitud de fe en una determinada pre-comprensión de la vida²³.

De esta discusión queremos sacar dos conclusiones:

a.1. Cuando nos acercamos a los Evangelios, la consideración más importante no es si podemos, o no, encontrar un elemento de interpretación en sus relatos acerca de Jesús, sino más bien si la interpretación dada nos explica todos los datos, incluyendo la mezcla de historia e interpretación, de una manera totalmente satisfactoria.

a.2. El método científico de investigación, si va a ser aplicado con todo rigor, no puede empezar con pre-conceptos de lo que es admisible encontrar en la investigación bíblica y lo que no lo es. Pannenberg ha argumentado por el principio de la contingencia como un elemento de la historia que no debe ser ignorado²⁴ y creo que este concepto concuerde perfectamente bien con la definición abierta del método científico que presentamos al principio de este estudio. En otras palabras, la singularidad del hecho de Cristo hace dudosa la aplicación rígida del principio de la analogía histórica a los relatos de los milagros, o aun a la enseñanza de Jesucristo.

23. Un paralelo se encontraría en la disposición de aceptar el materialismo dialéctico de Marx: por una parte, influyó enormemente en su análisis su propio momento histórico (v.gr. su concepto de la alienación del hombre) y su previsión del futuro (v.gr. su concepto del "hombre total"); por otra parte, se ha mostrado que proviene de su fuerte rechazo del pietismo de la religión de sus padres y de su aceptación de la explicación feuerbachiana del origen de la religión, cf. D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (Londres 1969) y *Marx before Marxism* (Londres 1970).

24. Cf. v.gr., *Redemptive Event and History et Basic Questions in Theology* (Londres 1970) pp. 15-80.

b) *Historia*: hasta ahora hemos establecido, por lo menos, dos principios "los hechos-en-sí-mismos" no interesaban a los evangelistas y el reportaje histórico sin premisas y sin interpretación es una ilusión. La pregunta central que surge es si la interpretación ofrecida distorciona la situación histórica o si, al contrario, hace resaltar sus elementos más significativos.

A priori, no hay ninguna razón para el escepticismo. Aún si empezamos desde el punto de vista del querigma, tenemos que admitir que su contenido tiene que ver con una persona que hizo y enseñó ciertas cosas y no con un sistema de ideas (vgr. Hch 1,1; 3,13-15; 7,52; 10,37-39). En segundo lugar, ¿qué posible motivo hubiera habido de poner la enseñanza de Jesucristo dentro de un armazón histórico a menos que los autores hubieran querido transmitir información histórica? Como dice D. E. Nineham, "si este Jesús nunca vivió, o si era totalmente diferente de o incompatible con el cuadro presupuesto por el kerigma, la forma kerigmática del Evangelio me pareciera entonces tan paradójica como para hacer que el Evangelio mismo fuese increíble. ¿Por qué posible motivo proclamaría Dios la salvación a través de una serie de afirmaciones erróneas acerca de la vida de un hombre quien, o nunca vivía o era totalmente diferente de lo que de él se ha dicho? No podría pedir a nadie que creyera que Dios hubiera actuado de esa manera" ²⁵.

Esta afirmación nos confronta con una pregunta profunda que va a la raíz de nuestra discusión, de nuestra fe y de los motivos que nos mueven a compartirla con otros: ¿Cuál sería el sentido teológico de un mensaje basado sobre cuentos ahora totalmente perdidos en una historia intrínsecamente irrecuperable? A priori, los evangelistas tenían buenas razones como para averiguar la fidedignidad de las tradiciones acerca de Jesús que incorporaron a sus obras. Sin embargo, la cuestión de la historicidad no puede resolverse apelando a argumentos apriorísticos. Intentamos, por lo tanto, una breve discusión sobre las narraciones de la resurrección, porque precisamente aquí radica la clave del problema de la relación entre historia y fe.

b.1. *La Resurrección*

b.1.1. *Fuera de los Evangelios*

El hecho de que Dios resucitó a su Hijo Jesucristo de entre los muertos al tercer día pertenece al fundamento de la tradición apostólica más primitiva (1 Cor 15,3-4; Rom 1,4; Hch 2,24,32; 3,15; 4,10). Formó una parte central de la predicación misionera de los primeros discípulos (cf Hch 17,3, 31). Fue atestiguada por un grupo selecto de los seguidores de Jesucristo (Hch 2,32; 10,40-41; 1 Cor 15,5 ss.). Ver de una manera especial al Señor resucitado se constituyó en un *sine qua non* de la tarea apostólica (Hch 9,15-17; 26,16-18; 1 Cor 9,1) y entró en algunas de las confesiones de fe más primitivas (Rom 1,4-5; 4,25; 1 Tim 3,16; Col 1,18).

b.1.2. *En los Evangelios*

Ahora, la gran parte de la discusión acerca de la resurrección se centra en los relatos de los Evangelios, porque se ha enfatizado que representan tradiciones tardías que más bien responden a intereses apologeticos que a la transmisión de información comprobada por testigos oculares.

Sin embargo, existen, a mi modo de ver, argumentos bastante fuertes como para aceptar la credibilidad de los relatos, por lo menos, en sus puntos centrales.

b.1.2.1. Se ha dicho que el relato de la tumba vacía pertenece a una "leyenda apologetica" que intenta "probar la realidad de la resurrección de Jesús" ²⁶. Sin embargo, la tumba vacía ya pertenece a los estratos más primitivos de la tradición acerca de Jesús. Si no fuese así, ¿por qué mencionar el hecho de la sepultura en 1 Cor 15,4? y, ¿por qué en Hch 2,29 trazar el paralelo y el contraste entre David quien "murió y fue sepultado, y su tumba se conserva entre nosotros hasta el día de hoy" y Jesús a quien Dios resucitó sin que "su cuerpo sufriera corrupción"?

b.1.2.2. Se ha notado una aparente confusión de tradiciones en cuanto a testigos y lugares geográficos. Sin embargo, ¿qué muestra exactamente este hecho? Seguramente, ninguna tentativa de hacer concordar los distintos elementos. Jeremías pregunta, por ejemplo, ¿por qué divergen completamente los cuatro Evangelios al retratar las cristofanías? Y contesta: "La única respuesta posible es que la diferencia

25. *Historicity and Chronology in the New Testament* (Londres 1965) p. 13.

26 R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1968) p. 287.

fundamental no se deriva ni de una elaboración posterior de las narraciones pascuales ni por la tradición ni de la redacción del autor mismo, más bien tiene su fundamento en los cuentos mismos"²⁷.

b.1.2.3. Si el descubrimiento de la tumba sin el cuerpo de Jesús no estaba basado sobre el testimonio verificado de testigos oculares, ¿por qué hacer hincapié en el hecho de que los primeros testigos eran todas mujeres cuyo testimonio en el primer siglo valía absolutamente nada?

b.1.2.4. ¿No es la preocupación por la verificación personal de la tradición lo que hace que Mateo omita toda referencia a una aparición a Pedro y que suprima las palabras, *kai to Petro*, encontrados en Mc 16,7? Aquí estamos frente a lo opuesto al concordismo de las tradiciones.

b.1.2.5. La existencia de la iglesia como una comunidad evangelizadora y dispuesta al martirio presupone precisamente un evento como la resurrección y apariciones de Jesucristo. Para entender la resurrección un judío hubiera tenido que acudir al concepto de la resurrección final que acompañaría el juicio de Dios y la alborada de una nueva creación (cf Jn 11,24; Hch 23,6,8; 26,8,23). Ahora esta resurrección indudablemente se entendía en términos corporales, sin especificar detalles. El Nuevo Testamento proclama en Jesucristo la anticipación ya de esta resurrección a *doxa* como un evento que tuvo lugar dentro de la historia, y no al margen de ella. Tenía, entonces, que encontrar una manera de unir un acontecimiento anticipador del *eskaton* con un acontecimiento testimoniable por testigos oculares que vivían en Jerusalem, durante el primer siglo. Pablo lo explica con la frase *soma pneumatikon*, que aparece una descripción, en cuanto a que sea posible describir el cuerpo resucitado del Señor, que concuerda bien con los relatos evangélicos²⁸.

Conclusión: Sin tener que defender necesariamente todos los detalles de los relatos del acontecimiento de pascua, creo que no existen razones suficientemente convincentes como para concluir que la interpretación de la resurrección haya distorsionado el reportaje histórico de los elementos cen-

27. Op. cit. p. 301.

28. Cf Jeremías, op. cit., p. 308.

trales²⁹. Ahora bien, llegar a la conclusión de que los documentos primarios para la vida de J.C. son históricamente confiables no prueba ni niega la cuestión de si el anuncio de la fe ha de depender o no de esta verificación de los documentos por la vía de la historiografía moderna. Quisiera finalizar este estudio con una breve discusión de esta cuestión.

3. *Exégesis técnica, anuncio de la fe y el problema de la pre-comprensión*

A nuestro entender, no es posible separar la práctica de la exégesis técnica de una consideración de lo que se ha llamado el círculo hermenéutico. Bultmann, ingenuamente lo ha tratado de hacer: por una parte, usa el concepto del método científico para su programa de desmitologización; por otra parte, rechaza el método científico como peligroso para la cuestionabilidad del acto de fe en el kerigma.

Creo que vemos el problema hermenéutico en la interacción de dos polos: la historicidad y praxis del exégeta y la interpretación de la historia de salvación de los autores bíblicos; entre el compromiso vivencial del intérprete y el mensaje transmitido por el texto. O sea, que la exégesis técnica nunca propone una relación abstracta entre el texto y su interpretación; para llegar al *sensus litteralis* es necesario pasar por un proceso de interpretación. Eso ya es verdad a nivel del lenguaje, ya que los idiomas bíblicos no son los nuestros. Es más cierto aún cuando se entiende un texto dentro del contexto mayor de la revelación bíblica total. Es por eso que la interpretación del texto bíblico no puede compararse con la interpretación de cualquier texto del mundo antiguo. El texto ya transmite un mensaje; es un anuncio de la fe que nos interpreta, como el mensaje de Jesús dividió a los judíos en dos bandos (Jn 6,10; 11). Creo que por esta razón, la *Divino Afflante*, por ejemplo, insistiría en que la exégesis técnica es imposible sin la exégesis teológica. Asumir una pretendida posición nuestra frente al texto ya es un compromiso de fe.

29. Para un estudio mucho más elaborado del punto de vista expuesto aquí cf Pannenberg, *Jesus: God and Man* (Londres 1973), la sección sobre la resurrección; D. Fuller, *Easter Faith and History* (Londres 1968) *passim*; H. von Campenhausen, *The Events of Easter and the Empty Tomb in Tradition and Life in the Church* (Londres 1968) pp. 42-89.

No obstante, hemos tratado de mostrar que una exégesis objetiva y el compromiso de fe no se excluyen mutuamente.

La pretendida mentalidad del método histórico crítico surge de una falsa confianza en la histografía positiva. Su razón de ser es entendible y hasta admirable porque intenta despojarse de elementos extratextuales que podían influir negativamente en la exégesis. Su primer contexto del siglo pasado, ya reaccionaba contra la incidencia de tradiciones eclesiásticas, sean protestantes o católicas, en la tarea de interpretación; además bebía de la noción iluminista de que la historia podía volverse a hacer inmediatamente y que para esta tarea era posible reinterpretar la historia desde el foco zero. Sin embargo, no pudo desentenderse del peso de su propio momento cultural y muchos estudios bíblicos del siglo pasado son simplemente reflejos de las filosofías reinantes de la época (el hegelianismo, el liberalismo, el individualismo, etc.).

La teología, a partir de Barth y Schweitzer, hasta cierto punto se dio cuenta de la imposibilidad de la tabla rasa en la exégesis bíblica, aunque ellos dos no eran suficientemente conscientes de su propia herencia extra-bíblica, por llamarlo así. El debate sobre el *Vorausverständnis* en la comprensión del texto bíblico, por lo menos, descubrió el nudo del problema de la interacción entre el texto y el intérprete.

La cuestión que nos queda entonces, se refiere una vez más a los problemas fundamentales de todo el quehacer teológico: la naturaleza de la autoridad del mensaje bíblico y la justificación teológica y ética de mis compromisos prácticos, o sea, mi obediencia.

El segundo punto ha sido planteado de una manera muy radical en la hermenéutica de la teología de la liberación. Aunque aluden (con la excepción de Assmann) teóricamente a la importancia de la normatividad de la revelación una vez dada, en la práctica trabajan casi exclusivamente con una sola parte del círculo hermenéutico, a saber la realidad vivida en el compromiso de liberación e interpretada exclusivamente a través del análisis marxista. De esta manera, han hecho su opción histórica contemporánea antes de acercarse al texto, pretendiendo de ese modo circunnavegar el problema ideológico y convertir la teología en un instrumento eficaz de la liberación del hombre latinoamericano. Aunque pretende una manera radicalmente nueva de hacer teología,

llamada la liberación de la teología (y, en parte, estoy plenamente de acuerdo con su énfasis metodológico), en realidad no han podido soslayar la cuestionabilidad, del punto de vista de la fe bíblica, de cualquier pre-comprensión que pretenda partir de un concepto autónomo del hombre en el mundo. De cualquier modo, han hecho su elección ética (cosa reconocida especialmente por Assmann) antes de inmiscuirse en la praxis (v.gr., la crítica de Segundo a Assman en "Masas y Minorías") y han tenido que justificar esta elección apelando al análisis marxista como si fuera totalmente racional, autónomo y objetivo. Pero, al hacer esto, han caído en dos trampas:

a) la trampa del historicismo positivista, esta vez aplicado a Marx, sin darse cuenta de que el uso de Marx como una pre-comprensión del texto tiene que justificarse apelando a una ética transhistórica, ya que Marx también participaba de la historicidad existencial de cada hombre;

b) la trampa de erigir a Marx un nuevo magisterio, en el sentido de que el enfoque de la revelación de Dios en nuestros tiempos aparentemente tiene que pasar por la interpretación que él dio a los signos de los tiempos.

Para concluir, quisiera comentar, en pocas líneas cómo veo yo el círculo hermenéutico desde una perspectiva del principio de *Sola Scriptura* que creo que soluciona satisfactoriamente la tensión entre autoridad bíblica y pre-comprensión, arraigada en una práctica contemporánea.

4.a. *Sometimiento al mensaje bíblico*

El mensaje bíblico exige un compromiso total a una revelación de Dios en la historia (Heb 1, 1-2); (Jn 1, 11-13). Lo exige no como una autoridad impuesta de afuera sino con todas las facultades mentales obrando a través de la contestación, que además es una contestación del hombre total (cf J. L. Segundo, *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Buenos Aires, Ed. Búsqueda, 1972). Además, creo que el principio de verificación en la Biblia (aleteia) pasa por la vía de la experiencia (Sal 34,8; Is 55,1; Jn 7,17) y de la acción (es decir, el fruto de una vida transformada como primicias del nuevo orden de Dios).

b. *El principio de la perspicuidad (o de la analogía de la fe)*

La Biblia ya tiene sus propios principios hermenéuticos, resumidos en el esquema: "promesa-cumplimiento"; de manera que todos nuestros criterios exegéticos deben pasar a través de este esquema para ver si le hacen justicia o no. La Biblia se entiende mejor cuando se deja ofrecer su propia clave hermenéutica, una clave autónoma según el principio de la revelación-comunicación inédita de Dios (cf Trestmontant, *Hebrew Thought and Greek Thought*). Creo que la llave hermenéutica tiene que ser el concepto del *Reino*. Ya que la Iglesia no puede identificarse sin más con el Reino, su misma autonomía, inclusive su autoridad en la interpretación de las Escrituras, se pone en tela de juicio.

c. *La cuestionabilidad de la autonomía del presente*

La autonomía de la revelación bíblica choca ciertamente en contra de la autonomía del hombre moderno (es decir, en relación con sus cosmovisiones y no con su tarea científica como tal, aunque indudablemente aquí entrarán cuestiones éticas). Como bien dice José Miranda: si empezamos la tarea exegética desde nuestras precomprensiones, aunque parezcan las más ortodoxas o científicamente basadas, sin criticarlas, acabamos conformando el texto a nuestros prejuicios y el texto nunca nos podrá interpelar, nunca nos revelará cosas nuevas.

d. *La verificación final*

Si el método científico se basa sobre el principio de la verificación, no se puede utilizar en su acepción exacta como una verificación acabada y final.

Esto sería el error del análisis lingüístico que pretende que no se puede entender nada que no pase por el principio de la verificación científica, exceptuando, por cierto, su mismo principio. La verificación final se da en una cosmovisión que sea adecuada para interpretar todos los datos, incluyendo el dato del mismo investigador científico. Creo que este principio de la verificación final se da en una relación personal fundamental Creador-criatura. Es el lugar donde yo cerraría el círculo hermenéutico, siempre en anticipación de la revelación que todavía nos vendrá (1 Jn 3,1).

LA FUNCION DE LA EXEGESIS EN LA IGLESIA DE HOY

MONS. ALBERTO L. DESCAMPS

Secretario de la
Pontificia Comisión Bíblica

Empezaré por expresar mi gratitud a los que han tenido la amabilidad de invitarme a este congreso, de una manera especial a S.E. Mons. López Trujillo, secretario general del CELAM, al señor profesor Mejía, secretario del Departamento de Ecumenismo del CELAM, al señor José Dimas Soberal, tesorero general del CELAM.

De igual manera me siento muy honrado de poder tomar contacto con esta asamblea que, por su competencia exegética y su inquietud pastoral, es verdaderamente, yo estoy convencido de ello, muy representativa de la Iglesia de América Latina en su voluntad de servir la Palabra de Dios.

Respondiendo al deseo de los que me han invitado, con mucho gusto me propongo hablar de la función de la exégesis bíblica en la Iglesia de hoy. Querría desarrollar una sola idea y es que el trabajo esencial de los exégetas católicos me parece ser el de interpretar la Escritura en función de dos preocupaciones a la vez distintas y complementarias. Por una parte, se trata de encontrar objetivamente el pensamiento de los autores inspirados (no en un sentido *nocional* sino más bien como indicación de la "vida" como fuente de los textos. Por otra parte hay que captar a través de este pensamiento humano el mensaje Divino dirigido por la Escritura al mundo de hoy. El primer paso corresponde a lo que se llama en términos clásicos "la búsqueda del sentido literal de la Biblia"; es esencialmente el trabajo del filólogo y del historiador. Lo segundo es una lectura de fe cuyo resultado

debe ser comunicado a nuestros contemporáneos, ya que la Escritura es para la fe una fuente inagotable y siempre joven. Estos dos pasos corresponden a los dos aspectos de los libros inspirados. La Escritura es a la vez palabra humana y palabra de Dios. Como palabra humana es histórica porque ha surgido en un tiempo *pasado*, un pasado que nosotros debemos encontrar. Como palabra divina supera el tiempo y pide ser actualizada en la fe. En consecuencia, nuestro trabajo exegetico debe ser siempre doble: sumisión a un dato objetivo, asimilación de la Palabra por la fe, una fe que por definición debe de ser de "hoy". Expresándome así, he resumido de antemano mi exposición, he expuesto de ella la tesis principal. Quisiera ahora reflexionar ante ustedes sobre este programa y hacerlo en dos etapas sucesivas.

En una primera parte evocaré las características y las dificultades de este programa, y en una segunda parte trataré de mostrar que, a pesar de las deficiencias de cualquier orden, la voluntad profunda de la Iglesia fue siempre la de alcanzar este objetivo y que esto aparece especialmente en las directivas del magisterio eclesiástico, desde el Papa León XIII hasta en las más recientes decisiones de Pablo VI.

Primera parte

Características y dificultades de este programa

El proyecto así enunciado puede parecer muy clásico, muy banal, y además indiscutible. La realidad es, sin embargo, muy diferente. La dificultad fundamental de este proyecto es que presenta un carácter casi antinómico y que sus dos imperativos no pueden ser perseguidos más que en una especie de tensión perpetua. Es muy fácil afirmar que la exégesis debe ser a la vez filológico-histórica y creyente, es decir de tipo científico y teológico a la vez, pero esto concretamente obliga al exégeta a buscar un equilibrio siempre estable. Una rápida ojeada sobre la exégesis de ayer y de hoy, hace ver que con frecuencia este equilibrio fue y está roto, en un sentido y en otro. Voy a intentar poner en evidencia las faltas más típicas que con frecuencia estamos llamados a cometer, por una parte contra las exigencias de la historia, y por otra contra las exigencias de la fe.

I. DESCONOCIMIENTO DEL METODO HISTORICO

La exégesis puede pecar en primer término desconociendo las reglas del verdadero método histórico, lo que ha hecho con frecuencia en el pasado, no por principio, sino más bien por ignorancia invencible. Por muy paradójico que esto parezca, es recién después del siglo XIX que se ha constituido verdaderamente una epistemología seria de la ciencia histórica en general. Ciertamente nosotros no debemos dramatizar esta constatación: a lo largo de los siglos, las imperfecciones de la ciencia histórica no han impedido a la Iglesia de transmitir el depósito de la fe y de vivirla. Pero no es menos evidente que la falta de crítica histórica fue el origen de muchos errores, algunos de los cuales fueron muy lamentables para la fe misma: basta con recordar "el asunto Galileo".

Hoy día, el desconocimiento del método histórico toma formas muy diversas, algunas de ellas muy nuevas. Me parece que podemos destacar de entre ellas, tres.

1. *Crítica insuficiente*

Hay primero, en la recta línea de deficiencias "tradicionales" que acabo de mencionar, una persistencia tenaz de la ignorancia en materia de crítica histórica, de la que resulta una exégesis más o menos simplista. De estas deficiencias los católicos no tienen ellos solos el monopolio. Sabemos, sea dicho sin querer herir a nuestros hermanos judíos, que aún en nuestra época la exégesis judía del Antiguo Testamento es a menudo estrechamente conservadora; y lo mismo sucede con la explicación de los dos Testamentos entre algunos de nuestros hermanos ortodoxos y protestantes. Por el contrario, es bien conocido que en otros medios protestantes, principalmente en Alemania y en los países anglosajones, la exégesis bíblica ha sido elevada a un alto nivel científico. Lo han hecho estos exégetas conciliando más o menos su ciencia con su propia fe religiosa, pero esto es otro problema que trataré más adelante.

Sea lo que sea, nosotros debemos todavía hacer progresos importantes en materia de exégesis crítica, y esto es para nosotros los católicos el primer capítulo de un programa

de esfuerzo en materia bíblica. Demasiados católicos (incluso teólogos o exégetas) están muy poco entrenados en la crítica histórica, están demasiado atados a una epistemología ingenua y espontánea. Frente a los problemas de autenticidad e interpretación, permanecen detenidos en principios demasiado escolares.

2. El estructuralismo

No quiero hablar del estructuralismo más que en la medida en que este método parece a veces querer sustituir el método histórico tradicional. Este se caracteriza por su voluntad de "encontrar" la *intentio auctoris*; es este su fin claro y abiertamente explícito manifestado. El estructuralismo procede de otro principio. Para él, el texto puede ser analizado tal cual es, haciendo abstracción del autor. A priori, es esta una actitud aceptable, puesto que, después de todo, todo texto puede ser considerado como una realidad encontrándose en cierta manera *al lado* del autor, es decir como un dato que no es un puro "medium quo", pero que tiene sin duda su consistencia propia. Si es exacto decir a propósito de un texto que un autor ha pensado, se ha expresado en él y ha querido por él transmitir sus intenciones, es quizás igualmente verdadero que el texto habla por sí mismo, que tiene su lenguaje propio. Otro punto interesante sería el de las relaciones entre el lenguaje del texto y el del autor. Un elemento de solución se encuentra por ejemplo en la noción de subconsciente o de inconsciente; el autor, no solamente ha querido manifestar expresamente esto o aquello, sino que además, quizás, ha querido revelar su subconsciente, y este puede ser eventualmente leído en su texto, analizado según una técnica nueva.

Pero mi fin no es el de exponer el estructuralismo y menos aún el criticarlo. En la medida en que este nuevo método no rechaza el bien fundado del otro, más clásico, que consiste en encontrar la "mens auctoris", él no parece plantear ningún problema; sería más bien un medio de aportar complementos interesantes a las conclusiones histórico-literarias. Pero yo creo que el estructuralismo no puede quitar nada al valor del método histórico y que este permanece prioritario y es más importante, principalmente cuando se trata de la Escritura.

La justificación profunda de esta afirmación parece ser la siguiente. La Escritura extrae su dignidad esencial del hecho de que sus autores humanos son testigos de Dios, es decir profetas, portavoces de Dios, inspirados por Dios, empujados por Dios a expresar lo que, en última instancia, es el pensamiento o la voluntad de Dios mismo. Yo bien sé que todo esto es parcialmente antropomórfico; pero yo no veo cómo escapar a estas afirmaciones esenciales. Parece que es más conveniente, más conforme, si osamos decir, a la dignidad divina, que Dios "mediatiza" su pensamiento a través de una conciencia viviente de hombre, más bien que a través de un texto que es una cosa inerte. Es exactamente lo que dice San Pablo, cuando superpone al hablar en lenguas, —un hablar en cierta manera incontrolado—, el carisma de la profecía, expresión clara y consciente de la fe.

Ciertamente los exégetas han cedido en el pasado bastante a menudo a la tentación de ampararse en el texto bíblico, como si él fuera un "in se", separado de su autor humano, y autorizando de parte del lector todas las deducciones imaginables. A través de los siglos, las diversas formas de exégesis alegóricas o acomodaticias consistían, a fin de cuentas, en olvidar la "mens auctoris" para "jugar" con el texto, para buscar, hasta en sus detalles más formales, sugerencias de todo género. Lo que se ha llamado la teoría de la inspiración verbal procedía, sin duda, de un principio análogo. Pero estaremos todos de acuerdo en pensar que nada de esto vale la búsqueda del sentido literal de la Escritura, es decir, del sentido querido por el hagiógrafo. Terminando diciendo que si el estructuralismo es legítimo, no puede dispensarnos de la práctica del método histórico en el sentido corriente de la expresión.

3. Actualización radical de la Escritura

Entre las posturas actuales acerca de la Escritura, hay otra, que procede de una contestación mucho más radical, que consiste en preconizar una exégesis creyente, pero libre, personal y pneumática. Para algunos católicos de hoy, la vuelta al pasado bíblico es inútil. Ciertamente este rechazo puede ser más o menos categórico; por una especie de indiferencia por el sentido literal, por el pasado como pasado, y puede llegar hasta una oposición de principio hacia toda búsqueda de este género. Estos mismos católicos, cuando

se trata de la Biblia, pretenden leerla e interpretarla directamente bajo la mirada de la fe. Esto puede de nuevo tomar matices muy diversos: desde la meditación "libre", pero todavía preocupada por la analogía de la fe, hasta una lectura completamente "liberada" del pasado.

Bajo su forma más radical (rechazo categórico de un pasado normativo y confianza absoluta en la lectura pneumática de la Escritura) esta posición se explica por factores complejos. Entre ellos hay que señalar sin duda una cierta evolución de la crítica histórica, incluso en materia profana. Desde hace alrededor de 20 o 30 años, ciertos teóricos del conocimiento histórico se han puesto a dudar del valor objetivo de su ciencia; han considerado como inevitable la intrusión de la subjetividad en todo conocimiento científico y han terminado por exaltar esta subjetividad como un verdadero procedimiento de conocimiento. Evolución a mi manera de ver excesiva, y verdaderamente demasiado paradójica. Pero otras causas han influido en gran manera, y es imposible analizarlas aquí.

Sean cuales fueren las causas, esta posición radical me parece insostenible. Es ciertamente imposible discutir las o rechazarlas aquí con detalle. Mi objeción principal sería esta: esta contestación incluye lógicamente una concepción totalmente nueva de la fe, que no ha existido nunca entre los cristianos. En el fondo, lo que aquí es puesto en duda es la idea de una Revelación, en el tiempo del Antiguo y Nuevo Testamento; lo que se ha colocado en su lugar, es la afirmación de que la fe es únicamente un encuentro *actual* entre el individuo y Dios. Por este encuentro, una cierta referencia al pasado puede todavía jugar al máximo, un papel de ocasión o de incitación, pero ninguna función normativa. Esto, lo vemos, nos conduciría muy lejos...

En conclusión, hemos hablado de tres grandes tentaciones: practicar un método histórico disminuído, reemplazarlo por el análisis estructural o dispensarse de todo método histórico para refugiarse en una lectura "libre". A pesar de estas tendencias, la búsqueda del sentido de la Escritura, es decir de la "intentio auctoris", deberá proseguir por los métodos probados de la ciencia histórica.

II. DESCONOCIMIENTO DE LA EXÉGESIS CREYENTE

Hablemos ahora de un segundo tipo de tentación totalmente opuesto al anterior, es decir de una ruptura del equilibrio en dirección opuesta: quiero hablar de un desconocimiento del papel de la fe, en provecho del único análisis científico de la Escritura.

1. *La exégesis positivista*

El caso más claro es el de la exégesis bíblica de tipo positivista. Que esta exégesis sea practicada por agnósticos y racionalistas, es cosa evidente. Que lo sea también por exégetas que habían comenzado a trabajar como creyentes y en los que la fe ha naufragado después, es cosa igualmente conocida. Loisy permanece sin duda como uno de los casos más célebres pero no solo el único, desgraciadamente. De cualquier manera no quiero hablar más que de los que son cristianos y siguen siéndolo, o más bien quiero hablar de seis escritos, sin pretender evidentemente juzgar sus autores ni incluso comprenderlos perfectamente. Bultmann representa aquí un caso que podemos decir clásico. Sabemos que es un cristiano ferviente y sin embargo, a los ojos de numerosos exégetas cristianos, atenta a la fe. Entre sus lectores hay algunos sin duda que concilian sinceramente su creencia y su exégesis, como el mismo Bultmann. Pero otros estiman que B. Bultmann pone el cristianismo en peligro. Y digámoslo francamente (sin querer herir al ilustre sabio) muchos han perdido la fe, después de haberlo leído. Tales consideraciones explican evidentemente toda clase de reacciones suscitadas por Bultmann. Respuestas venidas unas veces de sus propios discípulos, otras veces de otros exégetas. Respuestas inspiradas en ocasiones por la fe, en otras por el mismo método histórico.

Pero Bultmann no es el único que "crea problema". Yo creo que hay en la producción científica de cada confesión cristiana obras que plantean dificultades análogas.

En resumen, la ciencia exegetica no se construye de hecho sin crear conflictos con la fe en la Palabra de Dios. Otra cosa sería: concluir en que la fe pueda prescindir de

la ciencia. Lo que describimos es un peligro permanente y no la indicación de la verdadera solución.

2. Exégesis "desvitalizada"

Si la exégesis ha atentado con frecuencia contra la fe "de facto non de iure", ella también ha pecado, podríamos decir, por omisión o por una especie de indiferencia, de neutralidad, frente a la espera o a la búsqueda de los creyentes.

Claro está que hay que evitar exigir que todo trabajo de especialista en exégesis sea al mismo tiempo una profesión de fe o un capítulo de teología o de espiritualidad bíblica.

Dos razones se oponen a ello. Como palabra humana, la Escritura debe ser, ya lo hemos dicho, descrita de una manera tan objetiva como lo más científicamente posible. Bajo este aspecto, la Escritura participa de la autonomía del orden creado o natural. Esto aparece evidente en ciertos dominios, como la edición del texto original de la Escritura o su interpretación filológica. Todo el mundo sabe que no existe ni crítica textual cristiana ni diccionario cristiano de lenguas bíblicas. Y es preciso añadir que esta autonomía va más lejos, es decir, a los diversos aspectos de esta palabra humana. Incluso la fe religiosa de los hagiógrafos es, susceptible, en primer lugar, de una descripción de tipo histórico y por lo tanto científico. Una presentación puramente objetiva del contenido de la Escritura, hasta de su contenido religioso, es por lo tanto legítima.

Otra razón es simplemente la regla de la división del trabajo, es decir la imposibilidad material de hacer todo a la vez por falta de tiempo o de inclinación. Por ejemplo, un especialista se podrá limitar a un aspecto humano de la Biblia, dejando a otros intérpretes el cuidado de esclarecer la fuerza de la palabra de Dios, su poder de transformación en nuestra vida. "Non omnia possumus omnes". Entre los católicos, los especialistas de la Escritura no son tan numerosos; exigir de cada uno de ellos que se aplique también a la actualización de la Escritura sería desperdiciar mucha energía.

Este trabajo de transposición se realiza por otra parte, gracias a los esfuerzos de excelentes divulgadores. E incluso, entre los artesanos de esta presentación kerigmática de la

Escritura y los exégetas especialistas se crea a menudo una excelente colaboración; incluso tal exégeta altamente especializado acepta a veces él mismo, el dar a conocer los alcances espirituales de su trabajo y el dirigirse directamente a los creyentes para "hacer pasar" el mensaje de fe de la Escritura.

Por lo tanto, a pesar de todos estos esfuerzos, en ciertos medios católicos subsiste un sentimiento de malestar o frustración. Si todavía faltan especialistas, faltan también los exégetas de relevo. Frente a la literatura exegética del último medio siglo, algunos tienen la impresión general de una literatura que ha quedado en parte fuera de la vida de la Iglesia. Esta impresión es (puede ser) equívoca, porque es muy difícil hacer el balance total de las influencias ejercidas por la exégesis contemporánea sobre la predicación, la liturgia, la enseñanza religiosa, la vida de fe y el compromiso apostólico. La dificultad del balance crece, si se considera que a veces estas influencias no son ejercidas más que indirectamente, o que ciertos resultados no aparecen enseñada.

Es indiscutible, por otra parte, que el balance resulte ampliamente positivo. Pero queda el que —sobre todo en estos últimos años— muchos han llegado a considerar la ciencia bíblica como inútil, libresca, incapaz de aportar una respuesta suficientemente vital e inmediata a los interrogantes, a veces impacientes, de los creyentes. Fundado o no, este reproche debe ser aceptado, es decir, el exégeta debe preguntarse siempre acerca del mejor servicio a dar, teniendo en cuenta la totalidad del objetivo, esta totalidad siendo evocada bastante bien por las expresiones: teología bíblica y pastoral bíblica.

Al término de esta rápida encuesta se confirma pues que el programa exegético señalado anteriormente es difícil de realizar. Sin hablar de su amplitud material —desde la crítica textual hasta la pastoral bíblica— hemos notado que la naturaleza misma de este programa es la que plantea el problema, a saber su estatuto casi antinómico. Siendo llamado de un lado por las exigencias de la ciencia, por otro por las de la fe, el exégeta está tentado, lo hemos visto, a sacrificar tanto unas como otras. Sin embargo, entre las diversas posiciones hacia las cuales es conducido, ninguna nos ha parecido satisfactoria, aunque no ofrece una verdadera alternativa. Parece pues que no hay salvación para la

exégesis cristiana, fuera de la búsqueda del equilibrio evocado anteriormente.

"El informe de la Iglesia luterana de Suecia sobre el concepto y el empleo de la Biblia, 1970... pretende tratar esencialmente la dificultad de armonizar la fe y la crítica sin hacer daño a ninguna de las dos. En más de una Iglesia, algunos se limitan a cerrar sus ojos y yuxtaponer dos clases de conocimiento destinados a destruirse entre sí, uno científico y el otro religioso (o así considerados), u obtener de ellos talvez una tregua no así una conciliación y la paz. 'Ortodoxos' o 'conservadores' se niegan a un 'reencuentro' e integración de las adquisiciones en el campo de la ciencia bíblica. La Comisión sueca se niega a este rechazo. No acepta la imposibilidad en principio de imaginar la unidad viva de estas dos actitudes, ni que el crítico-creyente sea una especie de monstruo". (L. M. Dewailly, *Concepto y empleo de la Biblia según una Comisión teológica sueca*, en la *Nouvelle Revue Théologique*, 1971, t. 93, p. 84).

Antes de terminar esta primera parte, intentaré decir, si fuera posible, las razones profundas de este equilibrio necesario.

El concepto cristiano de la revelación no anula el orden natural. Dios había creado el hombre razonable y capaz de "leer" el universo. Ciertamente el hombre es pecador, pero su condición pecadora no es un estado de corrupción absoluta; si no debemos suponer que el pecado ha destruido la obra del Creador. Después San Justino y los "Apologetae", la "theología natural" es un depósito de la Tradición.

El orden revelado no es, propiamente hablando, una nueva creación, sino una restauración o una elevación. En el orden de la Redención, subsiste algo de los valores iniciales de la creación. El "mirabilis reformasti" presupone el "mirabiliter condidisti". El Dios revelador y redentor, no puede negarse como Dios creador. La palabra de San Pablo "nueva creación" pide a ser bien entendida. "El P. Rocieur afirmaba con verdad: si el milagro del ser, o sea que existe algo más que nada, no significara nada para la fe de los hombres, ¿cómo le daríamos un sentido a palabras como creador, salvador, padre, señor?" (A. Dondeyne, *Un discours philosophique sur Dieu est il encore possible?*, dans *Miscellanea*, Lovaina, 1974, p. 448. Gratia non tollit naturam, sed perficit eam: La gracia no anula la naturaleza sino

que la perfecciona). Esta verdad general se aplica a la Escritura y a la Tradición consideradas como fuente de revelación.

Antes de ser puesta por escrito, la Palabra de Dios ha sido oráculo viviente. En sentido estricto de la palabra, Dios *no* habla, pero sus profetas hablan en su nombre. Sin embargo estos profetas *no* son Dios, son hombres, mediadores. Dios no puede transmitir sus intenciones más que por medio de pensamientos humanos (encarnación). Y quien dice pensamiento humano, dice inmersión en la historia, es decir en un momento *pasado* de la historia. Para alcanzar este pensamiento, no hay otro camino que el del historiador, el de una cierta ciencia, de una cierta racionalidad.

La puesta por escrito representa una etapa importante de la Revelación, puesto que la asistencia divina llamada "inspiración bíblica" alcanza al hagiógrafo "in actu scribendi". Pero este acto de escribir está evidentemente situado, como el oráculo viviente, en la historia, y está entregado a la búsqueda del historiador.

Finalmente, el escrito está transmitido e interpretado; constituye en un cierto momento, un canon cerrado, un depósito, y aquí empieza un nuevo proceso de interpretación *por* y *en* la Iglesia (Tradición). Todo esto es igualmente histórico, es decir que todo esto presenta contornos humanos, sujetos a descripción.

Se ve quizás mejor ahora por qué la fe no para el mecanismo de la inteligencia. El cristianismo es un humanismo cristiano y hay en él un intelectualismo en depósito. En el catolicismo en particular la fe no es un grito de desesperación lanzado a la razón. "Scio - cui credidi".

Yo bien se que estas cosas son sentidas con matices muy diferentes por las distintas confesiones cristianas. Incluso, a los ojos de algunos católicos, la solidez de este humanismo cristiano es hoy día dudosa. Pero ninguna solución reemplazable ha hecho sus pruebas hasta hoy.

Solo diré una palabra antes de terminar esta primera parte. Hablando de un equilibrio o de una armonía entre la ciencia bíblica y la fe en la Palabra, no queremos hablar de una especie de método mixto medio científico aunque creyente. *Creer* en la Biblia, no significa detener la encuesta filológico-histórica en un momento de su progreso bien sea

porque ciertas conclusiones científicas serían de temer, o porque la fe pudiera suplir, *en el plano de la historia*, a las lagunas de nuestro conocimiento histórico. Hablar de una lectura a la vez científica y creyente no significa mezclar métodos; es afirmar que nosotros percibimos un mensaje divino en y a través de una palabra humana e histórica, percibida por medios de historiador. Hay una autonomía real en el acceso humano a la Escritura. La fe no tiene nada que temer de parte de la ciencia histórica, con tal de que esta sea correctamente ejercida, pero la fe transfigura completamente las conclusiones de esta ciencia. Sin embargo, todo esto es la expresión demasiado general de un principio de base; esto exigiría numerosos reajustes. Pero sería otro tema que aquí es imposible desarrollar.

Las conclusiones de esta primera parte serán bastante claras. La exégesis puede pecar por una falta de rigor histórico, pero también por no *testimoniar* bastante que la Escritura es Palabra de Dios. Optar por la historia sola o por el puro testimonio es sin embargo imposible. No hay otra salida sino la de buscar siempre el conciliar los dos imperativos.

Primera conclusión: es necesario insistir primero sobre la necesidad del rigor en la exégesis. Pero esto debe ser bien entendido. No se puede exigir ciertamente de todo cristiano ni incluso de todo pastor, un conocimiento *técnico* de la Escritura. Pero esta primera conclusión tiene (a pesar de esto) un contenido doble. Por una parte es una afirmación de principio sobre la importancia de la exégesis científica como *tarea* de Iglesia, lo que supone un número suficiente de especialistas, dotados de una formación profunda y puestos en la posibilidad de continuar un trabajo de primera mano. Por otra parte, es necesario que todos los que deben explicar la Escritura a los fieles tengan por lo menos la inquietud y la capacidad de referirse a los trabajos serios, eventualmente por medio de la divulgación seria.

Segunda conclusión: todos los exégetas, desde los especialistas mayores hasta los más modestos maestros, tengan la inquietud de captar y transmitir el mensaje de fe que contiene la Escritura. Las modalidades serán infinitamente variadas, puesto que el género literario de la exégesis varía hasta el infinito, desde los trabajos de pura erudición hasta las aplicaciones espirituales o pastorales. Pero sería necesario que los especialistas mismos acepten (en la medida de lo

posible) el hacer ver la importancia de sus conclusiones para una lectura creyente de la Biblia. Sería necesario también que fueran más numerosos los exégetas de relevo y en todos los lectores de la Escritura, la inquietud de testimoniar.

Quería demostrar ahora que es esta doble polarización de la lectura bíblica la que es sugerida por toda la historia de la exégesis y también por las recientes directivas de la Iglesia católica.

Segunda parte

La exégesis a la vez histórica y creyente, ideal constante de la Iglesia

A pesar de los reproches a menudo dirigidos a la Iglesia católica por los agnósticos o por los cristianos liberales, parece evidente que solamente la exégesis literal está en la línea profunda de la tradición cristiana y de las directivas que la Sede Apostólica ha multiplicado en la época contemporánea, sobre todo desde León XIII. Evoquemos estas directivas.

1. Las iniciativas de León XIII

Se puede decir que es la Encíclica *Providentissimus* (1893) la que ha inaugurado desde Roma, las manifestaciones de una solicitud hacia la Escritura, que no ha disminuído desde entonces y cuyo testimonio más reciente fue el discurso de Pablo VI a los miembros de la Comisión Bíblica. Ahora bien, *Providentissimus* manifiesta de lleno que la preocupación de la Sede Romana está exactamente en la línea de esta búsqueda de una síntesis entre los datos de la historia y la luz de la fe. Lo contrario sería sin embargo extraño, porque, si no es ver las cosas demasiado desde arriba, podemos considerar que la conducta constante del magisterio eclesiástico, en todos los dominios, se inspira bastante exactamente en el ideal del humanismo cristiano, así comó de la inquietud de llegar a la Escritura *por* la ciencia y *por* la fe.

Ciertamente León XIII habla de la Escritura en una manera que nos parece marcada por el espíritu de su tiempo, en una forma que nos parece hoy a la vez nocional y apologética. Nocional, en el sentido de que la Biblia parece a veces considerada como un conjunto de nociones, incluso de "informaciones". Apologética, en el sentido de que la Encíclica quiere demostrar con cierta angustia la *inerrantia* de la Escritura en cada una de sus afirmaciones. Pero es todavía más verdadero que el Papa quiere liberar la exégesis católica de *otras angustias*, es decir de una fidelidad mal comprendida a la letra de la Biblia y de varias tendencias que se podrían llamar pre-críticas o infra-críticas. No hay que olvidar que ciertos católicos tenían entonces miedo, por ejemplo, de la crítica textual, y que todos los católicos pedían a la Biblia la respuesta a los grandes problemas concernientes al origen del universo y del hombre, a la historia del mundo antes de Jesucristo, etc. De aquí, estas puestas al día de *Providentissimus*, sobre la necesidad de las ediciones críticas, sobre ciertas deficiencias de la exégesis patrística, sobre el hecho que la Biblia no quiere enseñar nada en materias completamente fuera de la salvación. Podemos encontrar estas formulaciones todavía muy tímidas, pero eran audaces para la época. Además, expresándose así, el Papa reconocía firmemente el *principio* de la exégesis crítica y es esto lo importante para nuestro tema.

Las preocupaciones de León XIII acerca de la Biblia se manifiestan también por la creación de la Comisión Bíblica en 1902. De nuevo se trata de una toma de postura profundamente positiva frente a la *ciencia* sagrada.

Ciertamente, a primera vista es lo contrario lo que parece verdadero: la Comisión así creada parece debe ser un órgano de vigilancia y de control. Es incontestable que el Papa quería esto *también*; pero esto se explica por la circunstancia y no debe disimular lo esencial.

Las circunstancias estaban, no solamente *fuera* del mundo católico, sino incluso *en el interior* de este, el despertar de una exégesis bíblica que era a veces muy liberal e incluso racionalista. La filología y la historia son disciplinas excelentes en sí mismas pero en su aplicación a la Escritura, ellas se presentaban a veces hacia 1900, como bull-dozers y nadie podía prever lo que quedaría después de su paso. Desde los tiempos de la Iglesia antigua, la primera preocupación de los Doctores cristianos fue siempre —es evidente— la de

abordar la Escritura como Palabra de Dios y la de buscar en ella un alimento para la fe. ¿Cómo no comprender que esta preocupación primordial sea igualmente la de las autoridades eclesiásticas y la de la Santa Sede en particular? ¿Cómo no admitir que esta preocupación tome la forma de una puesta en guardia, cuando concretamente, el estudio de la Biblia se practica con detrimento de la fe?

No es menos verdad que, a pesar de su deber de vigilancia, la C.B. recibía también, en el pensamiento de León XIII, una misión positiva; no solamente ella debía hacer frente a un movimiento crítico; ella debía también estar allí *presente* y *ayudar* a los exégetas católicos en su trabajo científico. De aquí ciertas expresiones del Papa como "haec ipsa studia provehi" (*Enchiridion*, n. 140); ya en *Providentissimus* "communia (catholicorum) studia adiuvari ac temperari" (*Ench.* n. 137), etc.

Esto se percibe mejor todavía, si se sitúa la creación de la C.B. en el contexto general de este largo pontificado. Se puede resumir este, hablando de una verdadera apertura al mundo moderno. Lo mismo que León XIII había tenido la audacia política de abrirse a los regímenes democráticos —en particular al de la 3ª República francesa— quiso dar una nueva expansión a las ciencias eclesiásticas que envolvían la teología, tales como la filosofía, la historia de la Iglesia y la exégesis bíblica.

En el transcurso del siglo XIX la teología en general, había vivido bajo el impulso de los tres siglos precedentes, es decir bajo la herencia escolar constituida progresivamente a partir de la Contra-Reforma. La enseñanza prodigada en los seminarios, así como la producción teológica, no solamente se limitaban casi exclusivamente al dogma y a la moral sino que usaban un *método* muy dogmático. León XIII quiso revitalizar la teología, haciéndola salir de líneas desamiado estrechas y demasiado sistemáticas, para ponerla en contacto con las fuentes. En filosofía, es la obra de Santo Tomás la que por su amplitud y su equilibrio le pareció que tenía este carácter de fuente. La apertura del gran Papa a la práctica científica de la historia y de la exégesis se inscribe en el mismo contexto.

2. Desde 1900 a 1920. La crisis modernista

León XIII había pues previsto, se podría decir, una gran confrontación entre la exégesis cristiana y el resurgimiento de la crítica histórico-literaria, confrontación que, a sus ojos, presentaba —repetámoslo— un peligro, pero también posibilidades a hacer valorar. Durante los pontificados de San Pío X y Benedicto XV, esta confrontación iba a desarrollarse en efecto en una atmósfera de crisis. Entre las iniciativas liberales de León XIII y la agravación del conflicto, yo no creo que hubiera ninguna relación de causa a efecto; la actitud de León XIII ha prevenido, más bien, males mayores. Pero la crisis se desarrollaba, sin duda, por lógica interna y conforme a lo que es casi una ley de toda la historia cristiana: el encuentro entre la Palabra de Dios y el mundo, luego también entre la fe y la razón, presenta siempre un aspecto conflictivo.

Por la fuerza de las cosas, la C.B. iba pues a ser obligada, desde su creación, a hacer frente al peligro más bien que a promover positivamente la exégesis. Obra difícil, ingrata, inclinada a priori a ciertas debilidades. Tomó forma de "Respuestas" a preguntas precisas sobre la interpretación de ciertos textos bíblicos. Casi todas estas Respuestas ponen barreras bastante estrictas. Se tiene un poco la impresión de un Estado mayor queriendo proteger una armada asediada.

Con una perspectiva de 50 años, nos es bastante fácil constatar la debilidad científica de estas Respuestas. Debilidades, sin embargo, más materiales que formales, puesto que la C.B. no quería ni podía dar juicios irreformables. Por tanto, con riesgo de que parezca hacer una apología fácil, yo diría que la C.B. no hubiera podido, humanamente hablando, actuar de una manera *muy* diferente de la que fue la suya. En su inquietud primordial de proteger la fe, ella debía evitar bruscos cambios y debería hacer posibles ciertas transiciones. Además, ella no podría referirse más que a la enseñanza si no la más tradicional, al menos la más comúnmente dada por los exégetas católicos. La C.B. no podía no reflejar la "opinio communis"; le hubiera sido humanamente imposible presentir la eventual excelencia de posiciones críticas que no estaban todavía defendidas más que por algunos católicos. La C.B. no era un órgano de estudios, a pesar de que (en conformidad a una constante

sabiduría) la Santa Sede haya escogido como consultores verdaderos especialistas, intentando así conciliar su tarea disciplinaria con las conclusiones de los expertos.

Si hubiera un proceso a hacer en torno a las decisiones de la C.B., este no podría ser más que el proceso de la ciencia católica de la época. Se podría juzgar que esta ciencia estaba en retraso. Pero la noción de retraso es relativa. No se está en retraso más que con relación a otros. Es claro que la exégesis católica no estaba en retraso "simpliciter"; no lo estaba, por ejemplo, en relación a la exégesis judía y ortodoxa (en sentido confesional de la palabra) e incluso protestante, si se piensa en *ciertos* medios evangélicos muy conservadores; su retraso, con relación a la exégesis anglicana era cierto, pero no espectacular. Este retraso era grande, es verdad, con relación a la exégesis de numerosos sabios protestantes de Alemania; una exégesis que, indudablemente, era sin rival en el mundo. Pero fuera imposible por razones evidentes (como la estructura misma del cristianismo y la misión científica de la Iglesia) que la autoridad romana ordenara sus directivas según el estado de avance de la ciencia exegética en una parte del mundo protestante, más bien que en la "pars sanior" de los exégetas católicos. Si fuera necesario buscar responsables a las directivas de la C.B., habría que hacer el proceso de la exégesis católica de los años 1900, e incluso en definitiva del pensamiento de la Contra-Reforma, proceso que supera sin duda, las fuerzas de un solo historiador, y en todo caso las mías.

La crisis de la que yo hablo, se manifestó también, según se sabe, a través del decreto del Santo Oficio *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*. Y en una cierta medida la encíclica de Benedicto XV *Spiritus Paracliti* refleja todavía, pero con menos fuerza, las mismas inquietudes.

3. Período de calma y renovación

Sea lo que sea, la crisis conocida con el nombre de modernismo se apaciguó a partir de la primera guerra mundial y (puede decirse) en parte, a causa de esta misma guerra. Lo que no se puede decir es que todos los problemas bíblicos fueron resueltos en un sentido antimodernista — estamos lejos de ello. Buen número de problemas técnicos recibieron incluso una solución *nueva* con relación al pasado. Pero, es

un primer rasgo característico del período 1920-1965, los exégetas católicos estaban ahora en medida de aceptar nuevas soluciones en una atmósfera más serena.

Después de la primera guerra, las "Respuestas" de la C. B. concerniendo directamente la interpretación de libros insipirados fueron raras.

Por otra parte, la Santa Sede tomó algunas decisiones propias para animar el estudio profundizado de la Biblia (por ejemplo, exigiendo grados académicos a los profesores de Escritura, 1924). Muy característica en este sentido fue la carta de la C. B. a los Obispos de Italia (agosto 1941), carta dirigida contra un opúsculo anónimo que rechazaba toda investigación científica de la Biblia y preconizaba de ella una exégesis subjetiva y alegórica.

Pero el cambio de conjetura se manifestó sobre todo a partir de 1943, con la publicación de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*. Es bien conocido que este documento ha puesto (por así decir) fin a un período de tensión e inaugurado un período de búsqueda científica y de intensa vulgarización bíblica. Una primera intención del Papa era la de lanzar de nuevo el estudio serio de la Escritura. En este aspecto daba un juicio positivo sobre los desarrollos recientes de la exégesis histórica, tal como el estudio de los estilos y de los géneros literarios. Pío XII quería también que la Escritura llegara a ser principalmente el alimento espiritual de los cristianos, principalmente por medio de la liturgia.

El *Motu proprio* del 24 de marzo de 1945 sobre el uso de la nueva versión latina de los salmos para el Oficio divino tiene exactamente esta dimensión, revelando también (indirectamente) una voluntad de rigor científico. A pesar de las cartas de nobleza que tiene la Vulgata latina por su origen, su uso constante en la Iglesia y (podemos decirlo) sus cualidades intrínsecas, esta traducción no estaba enteramente conforme con el texto hebreo original. Como tal fidelidad es un imperativo científico y, puesto que el texto hebreo del Antiguo Testamento había beneficiado, sobre todo desde finales del siglo XIX, de investigaciones profundas y de nuevos medios de conocimiento, Pío XII juzgó que una versión latina más conforme a la original podría (a todo lo más) entrar en competición con la Vulgata, en la recitación del Oficio divino. Desde el punto de vista litúrgico, se podía

querer o no esta innovación. Se puede incluso estimar que, desde el punto de vista de la hermenéutica bíblica levanta problemas difíciles y todavía no resueltos hoy día (¿qué es el texto original de la Biblia, cuando se sabe que los libros bíblicos a menudo se han formado a manera de una bola de nieve?). Pero desde el punto de vista que nos interesa aquí, —la aclaración de la estima de la Iglesia por la ciencia sagrada— la decisión de Pío XII era un nuevo homenaje al ideal de una cierta verdad científica. Este no se puede olvidar, incluso si se puede hablar aquí de un exceso de lógica.

Mencionemos también la carta del secretario de la C. B. dirigida en enero de 1948 al cardenal Suhard, Arzobispo de París, carta que abrió perspectivas más amplias en la interpretación del Pentateuco y en particular de los once primeros capítulos del Génesis. En 1950, la C. B. publicó una instrucción a los Ordinarios y a los Superiores generales, que desarrollaba las exhortaciones de *Divino Afflante* concerniendo a la enseñanza de la Escritura a los seminaristas y escolásticos. Por fin, el último acto público importante de la anterior C. B. fue la instrucción *De historica evangeliorum veritate* (1964). Este documento fue publicado hacia el final del Concilio y representaba el punto de vista progresista y optimista que era el de la gran mayoría de los Padres. El hace la aplicación, sobre un punto álgido del dominio neotestamentario, de principios de rigor científico periódicamente recordados por Roma desde León XIII.

Durante el período considerado (1920-1964), la línea general de los documentos romanos concerniendo la Escritura se destaca con bastante claridad. Todo sucede como, si después del paréntesis modernista, la Iglesia hubiera querido ampliar las directrices de León XIII, teniendo a la vista siempre un estudio más riguroso de la Palabra de Dios.

Además, esto era más nuevo en comparación a la época de León XIII, los últimos Papas han considerado que los resultados de la exégesis histórica de la Biblia deben "pasar" en la liturgia, en la espiritualidad, en la vida religiosa de los sacerdotes y fieles. Además, se ha seguido de ella un verdadero movimiento en esta dirección, sobre todo después de la segunda guerra. Se puede hablar entonces, de un inmenso entusiasmo por la Escritura, por su difusión, por su asimilación vital en la Iglesia. Al mismo tiempo, los católicos estaban dispuestos a continuar y profundizar el estudio téc-

nico de la Biblia, en la convicción de que la Escritura no puede llegar a ser alimento espiritual, más que a partir de una exégesis seria. Era en suma, el triunfo del método sintético que hemos esbozado y que permanece el más fecundo.

Todo esto estaba, por otra parte, en armonía con la situación general del catolicismo durante estos años. Situación, a decir verdad, favorable en muchos dominios. Veníamos a la renovación del dogma y de la moral (principalmente sobre bases más bíblicas); pensemos en la Acción católica, en el refuerzo institucional de numerosas órdenes religiosas y del personal eclesiástico, veníamos a la expansión misionera, etc. En función de una sensibilidad muy reciente, no es en verdad agradable hablar de prosperidad o de alta coyuntura en la Iglesia. Pero son sin duda las palabras que vendrían fatalmente a la pluma de los historiadores de los años 2000!

4. El Post-Concilio

Después del final del Concilio, la exégesis y la pastoral bíblica se encuentran en una situación particular, muy diferente de la del período precedente. Globalmente los católicos parecen haber sacado del Concilio *dos* impresiones dominantes concerniendo la Escritura. Por una parte, la Palabra de Dios ha sido exaltada como fuente de la fe (*Dei Verbum*) y fuente de la oración (ver las diversas reformas litúrgicas: misal, breviario, ritual, etc.). Se puede decir que la Escritura ha sido colocada *in medio Ecclesiae*, ha sido designada como la fuente de la teología y como el alimento espiritual, no solo de los sacerdotes y de una élite laica, sino de todo el pueblo cristiano. La Escritura es por tanto objeto de una mayor consideración, de una estima y respeto mayores. A la vez se afirma, sin embargo, un movimiento contrario, una tendencia a interpretar la Escritura siguiendo criterios exteriores a ella. Es verdad, aquí existe un problema fundamental que ha existido siempre: la Escritura ha sido siempre interpretada (a justo título) en función de la Tradición y de la analogía de la fe. Pero, hoy ella es con frecuencia interpretada en función de *otros* criterios, a saber las exigencias del mundo de hoy o los signos del tiempo. Insistiendo sobre la necesidad de apertura al mundo (*Gaudium et Spes*), el Concilio había ciertamente indicado

la buena dirección. Pero el Concilio no podía prever ciertos abusos; no imaginaba que ciertos católicos irían hasta *juzgar* la Escritura, para subordinarla a las conclusiones de un análisis sociológico del mundo. El Concilio esperaba sin duda *otras* formas de encuentro entre la Escritura y el mundo.

Los dos rasgos señalados —utilización abundante de la Biblia pero en una libertad a veces anárquica— se encuentran concretamente en la literatura católica reciente concerniendo la Biblia. Esta literatura se ha multiplicado: traducciones, comentarios para la catequesis, monografías innumerables. Pero esta producción presenta en conjunto una orientación práctica y pastoral, una cierta indiferencia por la investigación científica. Nosotros decimos “en conjunto”, porque hay excepciones. Pero, de una manera general, las monografías técnicas son raras y raras a fortiori las grandes empresas técnicas, como ediciones críticas y comentarios filológicos.

Es verdad que esta situación se explica en parte por razones imperativas: por ejemplo, dificultades económicas, disminución del personal eclesiástico. Existe también el hecho de que los sacerdotes están casi totalmente dedicados a las nuevas tareas de la pastoral: traducción de la Biblia en lenguas modernas, catequesis a partir de la casi totalidad de los textos bíblicos. Por la reforma litúrgica, la Escritura ha sido abierta masiva y bruscamente a los fieles. Pero, evidentemente, la simple lectura y la simple audición no bastan; además, pueden provocar la *miratio populi*, sobre todo cuando se trata del A.T. o de pasajes difíciles de San Pablo. La ayuda que se pide a los sacerdotes y también a los exégetas absorbe pues muchas energías.

Pero, al lado de estas razones que no implican una indiferencia para el estudio, hay razones más profundas. Hay que reconocerlo: entre los sacerdotes y los fieles instruidos, el entusiasmo de ayer por el estudio serio de la Escritura (círculos bíblicos) ha disminuído fuertemente. Así, como lo he dicho, se utiliza a menudo la Biblia en una atmósfera de libre interpretación. Se prefiere encontrar en ella sobre todo los problemas religiosos que nos son sugeridos por *otra* parte, es decir por la lectura de los signos de los tiempos. En un cierto sentido, hay aquí una nueva hermenéutica.

Esto se manifiesta de diferentes formas. Por un lado se silencian los mensajes bíblicos que parecen difíciles para

nuestro tiempo, tales como la llamada a la penitencia y el sentido de pecado. Por otro lado se realiza lo que, en la Biblia, parece conforme a las búsquedas de hoy día, por ejemplo la aspiración a la felicidad de aquí y a la construcción de un mundo más habitable. En otras ocasiones se pide a la Escritura el ejercer una función crítica frente a la institución eclesiástica, considerada como una "super estructura" en comparación con la sencillez de sus orígenes; esta vez se vuelve hacia el pasado, mientras que habitualmente del pasado se viene hacia el presente.

Estas nuevas circunstancias hacían muy difícil el trabajo de la C.B. y prefirió permanecer a distancia. Desde hace bastante tiempo había evitado dar Respuestas restrictivas; al contrario, había animado (lo hemos visto) el progreso de los estudios bíblicos, pero en el espíritu que hemos descrito: apertura a los métodos críticos e inquietud por el mensaje de fe de la Escritura, todo esto en la convicción de que tanto más estudiada será la Biblia, mejor será su testimonio como Palabra de Dios.

Continuar en esta línea es sin duda la única solución. Pero la C.B. estimaba que iniciativas concretas en favor del progreso técnico de los estudios parecían difíciles en un momento en que (repetámoslo) la vulgarización ocupaba casi todas las fuerzas de los autores. Más valdría sin duda esperar un poco.

En cuanto a la otra función de la C.B. (su función de vigilancia) se había hecho difícil igualmente. En la abundante literatura reciente, las novedades espectaculares no faltan. Pero las puestas en guardia habrían sido mal recibidas en la actual atmósfera de libertad: el cirujano no opera en caliente. Por otra parte, era materialmente imposible para la C.B. prestar atención a todas las publicaciones tan numerosas de los últimos años.

Es en este contexto en el que se sitúan la reorganización de la C.B. (*Sedula cura*, junio 1971) y el reciente discurso de Pablo VI. Me parece que se pueden señalar los siguientes puntos.

La situación actual, lo hemos dicho, es difícil. A los ojos del Santo Padre, un primer elemento de solución es la reorganización de la C.B. en la línea de la reciente Reforma de la Curia romana (*Regimini Ecclesiae universae* 15-VIII-

1967). La C.B. anterior había sido concebida bajo el modelo de una Congregación, sus miembros eran cardenales, exégetas siendo consultores. En la nueva C.B. son exégetas los que son miembros. El acento está en cierta manera cambiado. La nueva C.B. no aparece tanto como un órgano de gobierno sino como un órgano de consulta y estudio, presentando una mayor flexibilidad (*expeditius*). Parece en esto a la Comisión internacional de teología (1969).

La antigua C.B. había sido concebida como un órgano independiente de las otras Congregaciones; tenía un presidente cuya función se parecía a la del Prefecto de Congregación. La nueva C.B. está unida orgánicamente a la Congregación para la Doctrina de la fe, un poco como la Comisión teológica internacional. Su Presidente es, ex officio, el Prefecto de esta Congregación. Se puede esperar así una verdadera coordinación de los trabajos; es lo que subraya la *Sedula cura*.

A la C.B. así renovada, Pablo VI asigna una doble tarea, en conformidad con la doble misión (constante y siempre actual) de los exégetas: una tarea de estudio e interpretación creyente. Por una parte *studia rei biblicae recte promovere* y *studia perficere* (*Sedula cura*, n. 1 y 11). Por otra parte, *auxiliatricem operam Magisterio Ecclesiae in Sacra Scriptura interpretanda praestare* (Ibid. n. 1).

Encontramos una especie de comentario a estas palabras, en el discurso dirigido por Pablo VI a los miembros de la C.B. con ocasión de su primera sesión plenaria (marzo 1974). El doble objetivo enunciado por *Sedula cura* se enuncia ya desde el principio del discurso: "La promoción eficaz del progreso de los estudios bíblicos... y el mantenimiento de la interpretación de la... Escritura de acuerdo con una línea segura...". El Papa aborda enseguida una primera exposición sobre el hecho histórico del nacimiento de la Escritura en la Iglesia: "La S. Escritura y especialmente el Nuevo Testamento han surgido en el seno de la comunidad del pueblo de Dios, de la Iglesia reunida en torno a los Apóstoles". El Papa añade que, si este hecho nos aparece hoy mejor, es en razón de los estudios técnicos recientes sobre la Escritura. Otra tendencia general de la exégesis va en la misma dirección, a saber: la tendencia a valorar la lectura dicha sincrónica. Igualmente la diversidad de teologías en la Biblia misma ilustra la simbiosis entre la Escritura y la Iglesia. En fin, la hermenéutica actual revela lo

nismo porque "invita al exégeta a ir más allá de la investigación del texto primitivo": es la Iglesia de hoy quien "actualiza" el Mensaje. Todas estas orientaciones, añade Pablo VI, se encuentran en la misma línea de la convicción cristiana de todos los tiempos, expresada por el Vaticano II (*Dei Verbum*, 10).

En una segunda parte, el Papa hace la aplicación de estos datos, y describe el deber de los exégetas. El razonamiento sobre entendido parece ser el siguiente: si la Escritura y la Iglesia son inseparables desde el principio, *lo son también hoy*, es decir que debemos explicar la Escritura *in medio Ecclesiae*, actualizar su mensaje, "hacerlo pasar". Para ilustrar esta idea, Pablo VI apela al P. Lagrange cuyo mérito consiste en hacer conciliar con la sagacidad crítica, la fe y la unión a la Iglesia. El problema es fundamental, pero siempre difícil, porque el exégeta está siempre expuesto a un mal uso de la crítica histórica. Las exigencias de la fe serán respetadas —dice el Papa— si el exégeta se preocupa por la *unidad de la Escritura en su totalidad* y por toda la Tradición de la Iglesia (analogía de la fe). En breve: la doble misión del exégeta consiste en estudiar *seriamente* la Escritura y en *actualizarla dentro* de la Iglesia y *por* ella.

En una tercera parte, el Papa muestra que la exégesis así comprendida tendrá una influencia benéfica sobre la teología dogmática y moral, sobre los trabajos ecuménicos y la actividad misionera de la Iglesia. En suma, en los diversos dominios del pensamiento cristiano y de la pastoral, la Escritura ofrece un principio de discernimiento y de revitalización, con la condición (bien entendido) de que nuestra investigación sea verdaderamente creyente, es decir, que nuestra fe sea una "vida", una apertura existencial al misterio, una relación con Dios vivida en la oración.

Espero me permitan ahora comentar todavía brevemente este discurso y sacar conclusiones — conclusiones que resumirán al mismo tiempo toda nuestra anterior exposición.

Para el Papa, la Escritura es por excelencia el libro de la Iglesia. Esta verdad no es nueva, pero toma hoy una fuerza y una dimensión totalmente nuevas. Es en primer lugar una verdad científica, es decir, puesta en plena luz por los métodos exegéticos más recientes. Y, en efecto, el balance del último medio siglo de búsquedas es, sin duda, este: históricamente los *dos Testamentos* se han constituido

como siendo la obra del Pueblo de Dios, en múltiples títulos. Formgeschichte y Traditionsgechichte han demostrado que los autores inspirados no fueron escritores de cámara, sino portavoces de comunidades, escribiendo *para* estas comunidades, para responder a las necesidades de su vida y crecimiento.

Además, con frecuencia, los textos, en vez de ser constituidos de una sola vez y conservados como estaban, han sido, ya *en* el curso de la historia bíblica, enriquecidos y comentados. Y estos aumentos de textos ocurridos *antes* del cierre del canon, estaban sugeridos por la vida del antiguo Pueblo de Dios y de las comunidades cristianas. El escritor bíblico permanece como testigo de Dios, pero lo es concretamente *siendo también* testigo el Pueblo de Dios y servidor de su comunidad.

Primera conclusión: que la Escritura sea un libro de la Iglesia, esto es, para Pablo VI, *ante todo* (repitémoslo) una verdad científica. Esta referencia del Papa a los trabajos modernos se encuentra en la línea de la exégesis de siempre. Es muy significativo, porque en la situación presente, no faltan exégetas católicos que, utilizando el método histórico-literario a su manera, creen llegar a conclusiones que ponen la Iglesia en dificultad. Considerando esto, el Papa tendría razones al limitarse a ponernos en guardia contra los abusos del método científico. Esta preocupación, es cierto que aparece a veces en su discurso, pero esto no impide que el Papa se refiera a los progresos del método científico en su conjunto. Permanece así fiel a lo que he llamado el ideal del humanismo cristiano. Esto es muy alentador para los que permanecen atados al ideal de una interpretación escriturística sólidamente fundada en la investigación científica.

Pablo VI permanece en esto según la línea del Vaticano II, en el cual la visión de fe estaba enraizada en una "lectura" esencialmente optimista del mundo de hoy. El Vaticano II, en efecto, ha dado un juicio favorable sobre la evolución de la civilización. Cómo no ver que la ciencia moderna, y por lo tanto la ciencia histórica, se sitúa entre los "hechos de civilización" que caracterizan la palabra del Génesis: "Et vidit Deus quod esset bonum"? Fiel al Vaticano II, la Iglesia hoy preconiza el diálogo con las otras confesiones cristianas, con las religiones no cristianas e in-

cluso con los no-creyentes. Cómo imaginar que ella puede rechazar el diálogo con el humanismo científico y con los métodos comprobados de la ciencia histórica? Es siempre la misma filosofía cristiana, la misma voluntad del diálogo.

Llego, por fin, a una segunda conclusión principal: que la Escritura sea un libro de la Iglesia, esta verdad científica tiene prolongaciones inesperadas en el plan de la fe y de la pastoral. Ciertamente, no fue *por* exaltar la Iglesia que los pioneros de la Formgeschichte habían trabajado. Pero sus conclusiones se revelan de hecho muy estimulantes, para el creyente y para el pastor. En efecto, si la Escritura ha nacido históricamente como libro de la Iglesia, debemos también hoy día tratar la Biblia como libro de la Iglesia, es decir, actualizar su mensaje divino, ponerlo al servicio de la Iglesia de hoy, una vez de haberlo discernido por un estudio objetivo. Es una tarea inmensa evocada hoy principalmente por la palabra "hermenéutica".

La dificultad parece ser la siguiente. No se trata de la comunicación puramente material de la Escritura. Una vez traducida la Biblia en lenguas modernas, una vez que esta traducción sea leída y oída por nuevos lectores y auditores (es decir la masa de los fieles), la tarea está lejos de acabarse. Lectura y audición no actúan "ex opere operato". Se trata de *comprender*, es decir, de asimilar lo que es una obra de inteligencia y de fe. Se trata primero, en la medida de lo posible, de encontrar la intención de los autores inspirados y, por lo tanto, de asimilar de alguna manera el resultado del estudio objetivo de la Escritura. Pero la "mens auctoris" fue esencialmente una actitud de fe. esta que debe llegar a ser mía, lo que supone una cierta transposición en mi universo mental (hermenéutica).

Las exigencias de esta transposición son enormes, si pensamos por ejemplo, en las diversas culturas, a las que va dirigido el Evangelio y a las necesidades del diálogo ecuménico. Las perspectivas abiertas por el deber de transposición son, por decirlo, casi infinitas, en la dirección de la novedad, de la variedad y de la libertad. Y al mismo tiempo, percibimos que, en algún sitio, hay un límite en este movimiento, a saber que la Escritura misma y la Tradición eclesial en su objetividad. Volvemos de esta manera al problema de la conciliación entre actualización y fidelidad. Es exactamente esta conciliación la que es difícil. Quiero notar todavía que el diálogo ecuménico es especialmente

apto para animarnos en la búsqueda de una objetividad seria. Yo creo que cada confesión cristiana acepta el principio de una fidelidad a la Escritura como momento normativo, por lo tanto el principio de una investigación científica de ella. Está aquí probablemente la única base sólida del diálogo y este comporta lecciones para todo otro diálogo, es decir, para toda transposición de la Escritura en función de las necesidades misioneras y pastorales.

EXEGESIS TECNICA Y ANUNCIO DE LA FE

BELTRAN VILLEGAS S.S.CC.
Universidad Católica de Chile
(Facultad de Teología)

INTRODUCCION

Ante todo quiero señalar que mi exposición será (para referirme a las categorías empleadas por D. Jorge Mejía en su alocución inaugural) de las "que no tienden a ser una conferencia". Ella pretende ser un simple y esquemático puntaje que ofrezca algunas líneas de discusión para el debate común.

También quiero dejar en claro que tomo la expresión "anuncio de la fe", no en el sentido más estricto de primera evangelización, sino en un sentido más amplio que abarque hasta la proclamación de la fe hecha a los ya creyentes.

Como no existen ni *la* exégesis técnica ni *el* anuncio de la fe, mi exposición se va a mover conscientemente en un nivel de generalización rayano en la caricatura.

En cuanto al orden de la exposición, comenzaré por configurar el problema para trazar en seguida algunas pistas de solución.

I. EL PROBLEMA: LA BIBLIA DE LA CIENCIA Y LA BIBLIA DE LA FE

A. *El doble enfoque*

Es bien sabido que el método (que corresponde a lo que los Escolásticos llamaban "lumen sub quo" y "objectum formale quo") define y constituye en cuanto tal al objeto propio de toda ciencia o conocimiento (es decir, a lo que los Escolásticos llamaban su "objectum formale quod"). Así es como el método químico y el método físico hacen del mismo trozo de hierro dos "objetos", epistemológicamente hablando.

En este mismo sentido, los enfoques metodológicos con que la exégesis científica y la fe abordan la misma Biblia, hacen de ella dos "objetos" distintos y así, dentro de estos supuestos, podemos hablar de "la Biblia de la ciencia" y de "la Biblia de la fe".

En efecto, el método con que se estudia científicamente la Biblia es el método histórico-filológico, elaborado (sobre todo a partir del humanismo renacentista) para estudiar los escritos del pasado *en cuanto del pasado*. Este método, por sus características inherentes, hace de la Biblia una colección de palabras de hombres del pasado, dirigidas a hombres del pasado y condicionadas por circunstancias del pasado. Por otra parte, la fe cristiana aborda la Biblia como la Palabra de Dios actual, destinada a interpelar a los hombres de hoy y dotada a una unidad que supera absolutamente la muy tenue que caracteriza a las colecciones o antologías.

La Biblia de la ciencia está abierta a toda la humanidad, y cualquier hombre puede reivindicar el mismo título para estudiarla y escudriñarla. La Biblia de la fe, en cambio, es "propiedad" del Pueblo de Dios y solo puede ser entendida si se la lee "in medio Ecclesiae".

La Biblia de la ciencia tiene papel de "fuente histórica", y gracias a ella podemos reconstituir la vida, la religión y la teología del antiguo Israel, del judaísmo y del cristianismo primitivo. La Biblia de la fe, en cambio, es "fuente de vida", y ella anima la predicación, el culto y el pensamiento de la Iglesia actual.

Por su topicidad para nuestro tema, hay que subrayar el papel insustituible que la fe de la Iglesia le reconoce a la Biblia en lo que toca a la predicación. Esta, en efecto, tiene que ser "Palabra de Dios" (y no necesaria o primariamente "palabra sobre Dios"). Ahora bien, en esto la Iglesia se siente ligada a la Biblia. Sabe que no puede cumplir su tarea esencial de "entregar" la Palabra de Dios, sin una referencia explícita a su única objetivación cierta, que es la Sagrada Escritura. Escribe con mucha razón P. Grelot: "La Iglesia animada por el Espíritu Santo y mantenida por Él en indefectible fidelidad a la revelación auténtica, sabe bien que ella posee en sí misma la substancia de la Palabra de Dios, ya que vive de ella. Tiene de ella el sentido innato, como quiera que es por esencia al Cuerpo del Verbo hecho carne; la conserva íntegramente en su tradición viviente, para hacer fructificar todas sus virtualidades. Sin embargo, cuando ella quiere entrar en contacto directo con esta Palabra para poder proclamarla, no puede tocarla si no es por intermedio de la Escritura, donde la encuentra fijada en su forma original y, por así decirlo, en estado surgente, tal como resonó cuando sus portadores la comunicaron al pueblo de Dios" (P. Grelot, *La Parole de Dieu s'adresse-t-elle à l'homme d'aujourd'hui?*, en *La Maison-Dieu*, 80 (4º trim. 1964), p. 170).

B. Compatibilidades e incompatibilidades

Es demasiado evidente que hay cierto tipo de compatibilización entre ambos enfoques que no debe tener lugar. Con el "enfoque fiel" no se puede utilizar la Biblia para hacer historia rigurosa y crítica, y la predicación no es el lugar o el momento para hacer exégesis, ya que ésta se halla intrínsecamente ligada al nivel literario y al ámbito del pasado.

Pero, al menos teóricamente, hay una zona de compatibilidad para ambos enfoques. En efecto, por la esencial imitación de su método, la ciencia no puede excluir el enfoque fiel, como lo subrayó con tanta razón el Prof. A. Kirk en su ponencia, por más que sepamos que los científicos con mucha frecuencia pretenden lo contrario; y, por otra parte, la fe no solo no excluye sino que exige el enfoque científico de la Biblia, como una consecuencia de la "ley de Encarnación": la Escritura constituye también un caso

de "Kénōsis" en que la Palabra de Dios "se expone" como palabra humana al estudio (y aún a la curiosidad irreverente) de la razón humana, tal como el Hijo de Dios encarnado en Jesús quedó "expuesto" a las miradas, a los empujones y al trato indiscreto o agresivo de las muchedumbres.

C. Surgimiento y configuración del problema

Lo que acabamos de decir sugiere de inmediato la siguiente pregunta: ¿Qué papel le cabe al tratamiento científico (es decir, histórico) de los textos bíblicos en el anuncio de la fe?

Esta pregunta comienza a tornarse en problema cuando se toma conciencia de que no hay un método tan claramente definido para la interpretación y uso de la Biblia como Palabra de Dios interpelante, como el que se ha elaborado para su uso histórico.

Y el problema se hace definitivamente tópico cuando se piensa que el método histórico-filológico fue elaborado en parte decisiva por quienes querían llegar a la posesión y dominio de un método seguro para la interpretación cristiana de la Biblia, como consta por la historia de las "Introducciones" a la Sagrada Escritura de la Antigüedad patristica y del Renacimiento.

II. ALGUNAS PISTAS DE SOLUCION

A. Papel "profiláctico" de la exégesis técnica

Cuando se quiere definir el papel que en el anuncio de la fe le cabe a la exégesis histórico-filológica, hay que comenzar por consignar uno que no por ser de índole en cierto modo negativa deja de ser muy importante: me refiero al papel de "removens prohibens".

La formación exegética e histórico-crítica del predicador de la fe, lo preserva de incurrir en errores o contrasentidos al utilizar el texto bíblico. Al decir esto no estoy pensando solo ni principalmente en situaciones puntuales; más bien me refiero a la inmunización que la exégesis crítica produce

especto de ciertos modos de utilizar pastoralmente la Escritura que equivalen a un método sistemático, como son el dogmatismo, el moralismo y el fundamentalismo.

No hay necesidad de extenderse sobre los dos primeros de estos métodos, que constituyen, respectivamente, una trivialización o una trivialización ramplona del mensaje bíblico. Pero respecto del fundamentalismo cabe señalar que una de sus formas más sutiles consiste en la acentuación crasa de la historicidad factual de los relatos bíblicos. El estar enterado de la complejidad de los problemas suscitados por la exégesis histórico-crítica en referencia a muchos textos del Antiguo y Nuevo Testamento, puede ser que no lleve necesariamente a exponer de manera explícita las tesis (o hipótesis) críticas, pero en todo caso debe llevar a enfatizar más el significado teológico que la facticidad bruta de lo que refiere el texto. En todo caso, es imperativo que la ortodoxia de la fe no aparezca inexplicablemente vinculada con posiciones de un conservatismo exegético ya abandonado por autores creyentes de reconocida solvencia y autoridad.

B. Papel positivo de la exégesis técnica

Es importante señalar, en seguida, que la exégesis científica puede ser un factor muy eficaz para que el predicador de la fe descubra la verdadera unidad de la Biblia, condición sine qua non para que a partir de ella pueda hacerse una verdadera proclamación de la Palabra del Dios interpelante, y no una "conferencia arqueológica". En efecto, la ciencia bíblica moderna puede contribuir a tal descubrimiento de una doble manera. Por una parte, su vertiente analítica, por el hecho mismo de poner al desnudo las incoherencias que se despliegan en el nivel literario e "ideológico" del texto bíblico, orienta al lector creyente (y eventual predicador) de la Biblia a buscar su unidad —que se le impone como exigencia de su fe— en una zona que se sitúa a mayor profundidad que la alcanzada por la exégesis histórico-filológica. Por otra parte, la vertiente sintética de la ciencia bíblica, con su programa de "Teología bíblica" que se propone reestructurar orgánicamente el material bíblico en torno a sus propios polos, le propone al predicador de la fe esquemas globales de comprensión de la Escritura, cuyas ventajas son evidentes y están avaladas por el uso fecundo que de ellos se ha hecho en la práctica.

Pero, junto con señalar estas posibilidades abiertas al anuncio de la fe por la exégesis técnica, es indispensable mencionar también las limitaciones que son inherentes a esta última. Porque no hay que olvidar que lo que se suele llamar "Ciencia bíblica" tiene un amplio margen de provisionalidad e incertidumbre, que debe impedir darles a sus conclusiones un valor absoluto y definitivo de "Palabra de Dios". No estoy diciendo que todo sea hipotético en la ciencia bíblica. Pero cualquiera que haya practicado esta disciplina sabe por experiencia que el elemento dominante en ella está constituido por "hipótesis de trabajo" que guardan vigencia mientras no surjan otras que —como decía Platón— "salven los fenómenos" de una manera más coherente y unitaria. Por otra parte, es bien sabido que en todas las "ciencias humanas" se da una proporción inversa entre extensión y objetividad; es decir, que mientras más amplio es el campo de fenómenos por interpretar, menores son las posibilidades de superar la "educación personal" para alcanzar el ideal de "objetividad científica". Por último, puede ser útil subrayar que el programa de "Teología bíblica", en cuanto disciplina histórica, es cuestionable no solo en sus realizaciones empíricas sino en cuanto a su misma viabilidad epistemológica, cuando apunta a un ámbito que supera la unidad constituida por un solo autor o una verdadera "escuela". Es por lo menos discutible que se puedan elaborar como ciencias históricas una "Teología del Antiguo Testamento" o una "Teología del Nuevo Testamento" que no sean una yuxtaposición de "las teologías" contemporáneas o sucesivas que se pueden detectar en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Por cierto, esto valdría "a fortiori" para un proyecto de "Teología bíblica" que quisiera abarcar 'per modum unius' ambos Testamentos.

C. Necesidad de "superación" de la exégesis técnica en el anuncio de la fe

Esta necesidad puede destacarse desde un triple punto de vista.

En primer lugar, por cuanto el anuncio de la fe tiene que incluir ineludiblemente un "testimonio" personal actual. El mensaje de la fe tiene que proponer como "buena nueva" un hecho cuya validez salvífica para el oyente concreto esté garantizada por una vivencia ostensible en el presente.

En segundo lugar, por cuanto el anuncio de la fe tiene destinatarios privilegiados en los pobres y en los simples, que por definición, no pueden captar las sutilezas y tecnicismos con los que el exégeta logra —para usar la frase de Tito Livio— “que se le haga antigua el alma” en el marco de los textos bíblicos.

Y en tercer lugar, por cuanto hay en la Biblia una plenitud de sentido que resulta inaccesible a la exégesis histórico-filológica. Sea lo que fuere del valor que pueden tener las racionalizaciones o conceptualizaciones que han sido utilizado en las nociones de “sensus typicus” y “sensus plenior”, el hecho es que la aceptación —por la fe— de la totalidad cerrada de la Biblia (en virtud de la cual se acepta que “son todos los que están y están todos los que son”), implica ineludiblemente reconocer como verdadero “sentido bíblico” el que resulta de la integración en una sola unidad de ambos Testamentos con todos los libros y estratos que a su vez incluyen.

D. Necesidad de “asunción” de la exégesis técnica por el testimonio

Esta tesis es la conclusión necesaria de todo lo que hasta ahora se ha dicho, y a esta altura la podemos dar por evidente. Pero la vigencia real de esta tesis depende del modo y de las condiciones de su puesta en práctica.

Si hay algo que se resiste a cualquier intento de descontextualización o tipificación, es la manera en que los testigos de fe asumen la exégesis técnica para proclamar el Evangelio. Hay aquí una zona en que el carisma personal incommunicable se despliega libremente. Sin embargo, hay siempre una constante, que es la ubicación del texto bíblico en un nuevo contexto del que son parte los oyentes. El nuevo contexto es obvio es el determinado por la celebración cultural, en el medio de la cual se proclama el texto bíblico como “Palabra de Dios”. Pero, si es verdad que el culto cristiano es “celebración significativa de la vida”, es evidente que, en última instancia, el nuevo contexto en que se sitúa el texto bíblico es el “contexto real” de la historia que está siendo vivida por el predicador y sus oyentes.

Lo que estoy diciendo es susceptible de amplios desarrollos, pero no digo más porque estamos en el dominio de la Hermenéutica, que es el tema asignado al Prof. C. Bravo. Solo quisiera añadir una cosa. Jamás puede predicarse la Biblia como Palabra de Dios interpelante, si no es en virtud de un proceso hermenéutico que no puede dejar de tener sus “presupuestos hermenéuticos”; quiere decir, entonces, que lo más sano y lo más honesto es esforzarse por tomar conciencia de los “presupuestos hermenéuticos” en que cada cual se mueve.

Creo que es útil consignar aquí dos condiciones de las que depende el valor que pueda tener la “asunción” de la exégesis científica en el anuncio de la fe. Es la primera, el real dominio del método exegético. La única forma de no caer en la extrapolación de la ciencia bíblica, es dominar seriamente sus criterios y sus métodos; a base de una “ciencia a medias” y de un “espolvoreo” de “piedad”, solo se logra una entidad híbrida y repelente, carente de esencia y de eficacia. La otra condición estriba en el carácter vital de la inserción del anunciador de la fe en el nuevo contexto. Esto incluye, entre otras cosas, la autenticidad del “sentido eclesial” y del “sentido pastoral”. En efecto, es imposible constituirse en “testigos de la fe” sin haber tenido una genuina experiencia de la Iglesia como el lugar de la comunión en la fe, la esperanza y el amor, y sin haber sentido como propia la responsabilidad de la misión de la Iglesia, que es la de hacer presente la Palabra del Dios vivo en medio del propio mundo.

E. Necesidad de ofrecer una iniciación en la exégesis como parte de la transmisión íntegra del Mensaje

Naturalmente, esta última tesis que aquí proponemos ha de entenderse “cum grano salis”. Desde luego, porque la necesidad aludida ha de tomarse con un ideal al que debe tenderse paulatinamente, —o mejor dicho— que debe tenerse siempre ante los ojos como una meta deseable. Y además, por cierto, al hablar de “iniciación en la exégesis” no estamos pensando en una disciplina sistemática y altamente tecnificada, sino en la posesión consciente de ciertos principios operativos.

Dentro de estos límites, deliberadamente vagos y elásticos, creemos que la tesis es sólida e importante. La primera razón para abonarla surge de la naturaleza misma de este Dios que es la Biblia, y cuya característica esencial que en él se nos da la Palabra de Dios en lenguaje humano-tórico. Por consiguiente, si es cierto que "amar a Dios con todo el corazón y con toda la mente" consiste en acoger el Dios con todo el corazón y con toda la mente, el proyecto" de comprender en su realidad concreta este Dios que es la Biblia, tiene que incluir en alguna forma de comprender la Palabra de Dios en el estado de "kénô-" que tomó al hacerse palabra de hombre de un tiempo de un espacio determinados. Por aquí se puede ver que "apostolado bíblico" no puede reducirse a la repartición de un texto sagrado, sino que tiene que incluir la transmisión de algunos elementos metodológicos que lo hagan inteligible su realidad concreta.

La segunda razón que fundamenta nuestra tesis se reduce de una finalidad inherente a todo anuncio de la fe cristiana. Nos referimos a la finalidad liberadora, sin la cual alguna predicación puede pretender ser "evangelizadora", que la "buena nueva" consiste justamente en que Dios nos hace y nos quiere libres. Ahora bien, es la comprensión personal de la Verdad la que nos hace realmente libres. Por consiguiente, el anunciador de la fe que no quiera mantener a sus oyentes en situación de dependencia, se esforzará en hacerlos capaces de comprender por sí mismos la Palabra de Dios que en la Escritura nos da a conocer su Designio. Esto no se dice para excluir la indispensable mediación interpretativa de la Iglesia, sino solo para excluir la indebida apropiación clerical de la "llave de la ciencia".

TRADUCCIONES BIBLICAS EN AMERICA LATINA Y COLABORACION CON LAS SOCIEDADES BIBLICAS

PEDRO ORTIZ VALDIVIESO, S.J.

Mi intención nos es hablarles a Uds. sobre las traducciones de la Biblia en América Latina, en general. Solamente quiero hablarles de una traducción en la cual he tenido el privilegio y la satisfacción de colaborar desde hace ya algunos años: la Versión Popular para América Latina patrocinada por las Sociedades Bíblicas Unidas. Como tenemos aquí representantes oficiales de las Sociedades Bíblicas, más autorizados que yo para hablar sobre ellas, no me detendré a hablarles sobre esta institución. Hablaré sobre la traducción misma.

Es bien conocido de todos que durante mucho tiempo las iglesias evangélicas de habla española han venido utilizando como traducción común y tradicional la versión hecha por Casiodoro de Reina e impresa en Ginebra el año de 1569, luego revisada y reeditada por Cipriano de Valera en Amsterdam el año de 1602, y varias veces después revisada. La última revisión, hecha por las Sociedades Bíblicas, data de 1960. Este es el texto que actualmente todavía editan las Sociedades Bíblicas en sus ediciones de la Biblia completa.

No es del caso entrar a hacer un análisis de las características, virtudes y defectos, de esta traducción. Pero es fácil de comprender que una traducción hecha en 1569 hoy día no resulta plenamente satisfactoria. Todos sabemos que los conocimientos lingüísticos (lexicografía, morfología, sintaxis) literarios y exegéticos han avanzado considerablemente en estos cuatro siglos. Por otra parte sabemos muy bien que la lengua no es algo muerto, estático, sino que está en con-

ua evolución, creciendo y modificándose con la misma
la de los que hablan esa lengua. Por eso es imposible que
a traducción conserve su actualidad por varios siglos. Las
visiones que se hicieron a la versión original de Casiodoro
Reina querían remediar, en parte al menos, esas deficien-
as. Con eso se quería satisfacer, por una parte, a las necesi-
des exegéticas y literarias de los nuevos tiempos, y por
ra no se rompía del todo con la tradición, una tradición
e para las iglesias protestantes se había convertido en
go muy querido, a veces casi algo que los identificaba y
istinguía de los demás cristianos de habla española.

Con todo, no pocas personas se daban cuenta de que,
ra que la Palabra de Dios llegara con toda su eficacia al
mbre de hoy, se hacía necesaria una traducción realmente
oderna. Precisamente los hombres de las Sociedades Bíbli-
s que siempre se han consagrado a hacer la Escritura
cesible al mayor número posible de hombres, eran sen-
bles a esta necesidad. Así fue naciendo el proyecto de em-
ender una nueva traducción que, si no suplantara a la
adicional de Reina-Valera, por lo menos estuviera a su
lo como una alternativa igualmente disponible. Así se
pezó a trabajar por los años 60 en una nueva versión
pañola del Nuevo Testamento. El coordinador y animador
este trabajo fue el Dr. William L. Wonderly, lingüista,
ien además había tenido experiencia en la traducción de
Biblia a una lengua indígena de México. En esta nueva
aducción colaboraron diversas personas, cuyos nombres
conozco bien. Esta traducción quería ser una traducción
oderna y especialmente acomodada al lenguaje de América
pañola, en un nivel lo suficientemente bajo para ser com-
endida aun por personas de poca formación literaria. La
aducción apareció en 1966, editada por las Sociedades
blicas con el título *Dios llega al hombre. El Nuevo Tes-
tamento de Nuestro Señor Jesucristo, versión popular.*

Aunque la traducción apareció al principio como una
aducción "protestante" (los católicos no habían participado
su preparación ni en los gastos de edición) bien
onto se fue haciendo popular en todos los medios de
américa Latina. Quizás se pueda afirmar que hasta se
zo más popular en los medios católicos que en los evan-
licos. En algunas diócesis se dio una autorización oficial
ra que los católicos pudieran usarla sin recelos.

Esta acogida de "Dios llega al hombre" en los medios
católicos, como también el nuevo espíritu de acercamiento
y comprensión que trajo el Concilio Vaticano II, llevó a las
Sociedades Bíblicas a entrar en contacto con medios cató-
licos para buscar su participación en el trabajo de preparar
una segunda edición, que bien pronto se hizo necesaria. Con
este fin el Dr. Wonderly se puso en contacto con diversos
medios católicos de América Latina para pedir sugerencias
y observaciones. En algunos países se tuvieron seminarios
en los que se estudiaron más detenidamente los principios
básicos por los que se guía esta nueva traducción, y muchas
de las observaciones fueron incorporadas en la segunda edi-
ción, que apareció en 1970. Parte de esta edición lleva al
principio una especie de recomendación del "Departamento
de Diálogo del CELAM". En esta forma la acogida de parte
católica ha sido cada vez más amplia. Más tarde (1972)
apareció también una adaptación de esta traducción para
España.

Naturalmente que no bastaba con la traducción del Nue-
vo Testamento. Era necesario completar la obra con la tra-
ducción del Antiguo Testamento. Así se consiguieron nuevos
colaboradores y se empezó a trabajar en él. Es el trabajo
que se está llevando a cabo en la actualidad. Participan escri-
turistas de diversos países e iglesias. Desde mediados del
año pasado el trabajo se ha intensificado y ya está termi-
nada la traducción básica de los libros del canon hebreo. Se
espera que para fines de 1975, a más tardar, esté listo el
manuscrito para ser enviado a la imprenta.

La traducción no será publicada oficialmente como una
traducción "ecuménica". La traducción oficialmente no estará
patrocinada por ninguna Iglesia en particular. La traducción
será una traducción de las Sociedades Bíblicas Unidas des-
tinada a cualquier clase de lectores, cristianos o no cris-
tianos, católicos o evangélicos. Se evita cualquier tendencia
confesionalista particular.

Estos son los principales datos que les pueden interesar
sobre la historia de la Versión Popular de la Biblia preparada
por las Sociedades Bíblicas. Quizás les interese más a Uds.
conocer los principios básicos por los cuales se ha guiado
este trabajo.

Uds. saben muy bien que la traducción, como parte de
todo ese conjunto que es la lingüística, se ha desarrollado

considerablemente en los últimos años, no solo en su aspecto práctico, sino también en el teórico. No es mi intento discutir o exponer aquí todo lo referente a la teoría de la traducción, aunque hay cosas que interesan a toda persona preocupada por hacer que el mensaje bíblico llegue al mundo hoy.

Para una más amplia información sobre la teoría y la práctica de la traducción bíblica los remito a los libros:

William L. Wonderly, *Bible Translations for Popular Use* (Helps for Translators prepared under the auspices of the United Bible Societies. Volume VII), United Bible Societies 1968.

Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden, E. J. Brill, 1964.

Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Helps for Translators... Vol. VIII), Leiden, E. J. Brill, 1969.

Además la revista *The Bible Translator*, publicada por United Bible Societies.

Quiero exponerles en forma sintética las líneas directrices que nos han guiado hasta el presente en nuestra traducción.

Texto original

Para el A.T. el texto de base es, naturalmente, el texto masorético. Se utiliza la edición de Kittel, *Biblia Hebraica*, y, cuanto ha estado disponible, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Más recientemente se ha tenido en cuenta el *Preliminary and Interim Report of the Hebrew Old Testament Committee on the Pentateuch*.

Para el N.T. se debe anotar lo siguiente. La primera edición de "Dios llega al hombre" fue hecha sobre la base del Textus receptus. Actualmente se ha aceptado que la base para el N.T. debe ser el texto crítico. Y se tomará como base la edición hecha para las Sociedades Bíblicas por K. Aland y otros, cuya tercera edición está en preparación.

Cuando en la opinión común de los exégetas el texto masorético no representa la mejor forma del texto, se sigue el texto de alguna de las versiones antiguas o también alguna de las reconstrucciones conjeturales propuestas por los expertos. En tales casos siempre se hace notar por medio de una nota esta divergencia del texto hebreo. En algunos casos, cuando ni el texto hebreo ni las versiones ni las reconstrucciones conjeturales permiten llegar a un texto satisfactorio, se indica en nota que el sentido del texto es oscuro.

Se ha mantenido la numeración de los versos que aparece en la edición de Reina-Valera. Sin embargo se está considerando la posibilidad de indicar (quizás por medio de una nota) cuando hay diferencia de numeración en el hebreo.

Esta traducción no se propone tratar de reconstruir lo que pudo ser el texto en su forma más primitiva, sino el texto tal como se difundió y se puede reconstruir con base en la crítica textual, no según la crítica literaria.

En algunos casos, especialmente en el N.T., cuando el texto es dudoso, se incluye el texto entre corchetes y se indica en nota que muchos manuscritos lo omiten.

Solo en raras ocasiones y cuando se tiene suficiente base, se hacen trasposiciones en el orden de trozos o versículos.

Exégesis del texto

Toda traducción presupone una exégesis. Nadie puede traducir un texto que no entiende. Esta traducción utiliza todas las ayudas que la ciencia exegética moderna puede ofrecer. Algunos problemas relativos a este aspecto merecen una aclaración especial.

Esta traducción trata de reproducir el sentido del texto en el momento definitivo de su edición. No trata de reconstruir el sentido que pudo haber tenido en un estadio previo hipotéticamente deducido.

Generalmente se evitan opiniones exegéticas aberrantes o aisladas, para seguir la opinión más común, a menos que haya razones de mucho peso. En casos discutibles, el comité editorial decide. La responsabilidad en última instancia recae sobre el comité. No es un trabajo de individuos particulares.

Dado que la traducción procura ofrecer una equivalencia dinámica del texto original, busca siempre ser clara. Cuando un texto ha sido interpretado por los exégetas de diversas maneras, la traducción no pretende conservar la ambigüedad, sino que escoge entre las posibles interpretaciones una. Consideramos que es preferible escoger una de las posibles interpretaciones y proponerla con claridad que recurrir a la equivalencia formal (traducción literal) para conservar abiertas las diversas posibilidades.

Cada pasaje es traducido de acuerdo con su contexto inmediato. Los pasajes del A.T. que son citados en el N.T. y se alude a ellos, son traducidos de acuerdo con su sentido en el A.T.; la cita tal como aparece en el N.T. será traducida según el sentido que tenga en el N.T., aunque no haya continuidad entre los dos Testamentos.

De acuerdo con la tradición seguida en las ediciones de las Sociedades Bíblicas, la traducción no lleva notas de tipo exegetico. Sin embargo, ciertos términos o frases que son oscuros o desconocidos para el lector actual se explican en una nota o en glosario. Estas explicaciones son sobre todo de tipo histórico-cultural.

Características de la traducción

Si yo fuera a sintetizar las características más importantes que queremos que tenga nuestra traducción, diría que son estas tres: *fidelidad, claridad, naturalidad*. En ese orden.

Por *fidelidad* entendemos la capacidad de comunicar al lector hispanoamericano actual el mensaje tal como el texto original se lo comunica al lector original. En la medida en que esto es posible y en la medida en que nosotros somos capaces de saberlo.

Esto exige el conservar las características históricas y culturales del texto original, sin introducir anacronismos. Se trata de escribir un nuevo texto como lo hubiera escrito el autor si en vez de vivir en Israel del siglo X antes de Cristo (o el siglo que sea) hubiera vivido en algún lugar de América Latina en el siglo XX.

Pero también exige el usar un lenguaje español que el lector actual pueda entender.

La fidelidad no la entendemos como el esfuerzo por reproducir en castellano actual la forma misma del texto original (equivalencia formal). Lo que buscamos es una *equivalencia dinámica*.

No tratamos de reproducir la estructura gramatical del texto original, sino que buscamos la estructura gramatical propia del español.

No pretendemos guardar consistencia de léxico sino de contexto. Es decir no nos preocupamos por traducir cada palabra hebrea o griega siempre por la misma palabra española, sino por la que mejor cuadre en el determinado contexto. Con todo, cuando se trata de términos técnicos sí se procura guardar la consistencia de léxico, siempre que el sentido sea igual.

Cuando parezca necesario para que un texto sea inteligible, se explicita la información que en el texto original estaba solo implícita.

Por el contrario, cuando el texto original, de acuerdo con el uso hebreo, repite información que para nosotros es redundante (v.gr., patronímicos, nombres propios, etc.) puede omitirse o simplificarse. En esos casos la prolijidad del texto original no solo es innecesaria sino tediosa.

En el A.T. es frecuente que, refiriéndose a una misma persona actuante, se usen indistintamente distintas personas gramaticales (por ejemplo, refiriéndose a Dios, se diga unas veces yo, otras él). Consideramos lícito unificar las formas gramaticales, en beneficio de la claridad y la naturalidad.

En la medida en que una traducción puede hacerlo, se trata de conservar las características propias del género literario y el estilo del autor. La prosa se traduce como prosa, la poesía como poesía (pero no necesariamente siguiendo una métrica clásica). La traducción de la poesía es, evidentemente, la que ofrece más dificultades. En algunos casos se considera sin embargo, que es más tolerable una buena prosa que una mala poesía.

Un caso especial es el del paralelismo, tan básico en la poesía hebrea. En muchos casos no hay dificultad para conservar el paralelismo en la traducción castellana. Pero hay casos en que el paralelismo puede llevar al lector no formado a una idea equivocada. Por ejemplo, cuando un mismo sujeto

mencionado paralelamente con nombres diferentes, puede hacer creer al lector no experimentado que se trata de dos personas distintas. En estos y otros casos semejantes, se ha considerado válido el reestructurar todo el conjunto de manera diferente, suprimiendo el paralelismo (compárese traducción de Salmo 79,2: Reina-Valera [revisión de 1988]: "Dieron los cuerpos de tus siervos por comida a las aves de los cielos, la carne de tus santos a las bestias de la tierra". Versión Popular: "¡Han dejado los cadáveres de tus siervos, de los que te fueron fieles, para ser devorados por buitres y los animales salvajes!"). Claro que esto solo vale para el caso de paralelismo estrictamente sinónimo.

Otro caso difícil es el del lenguaje figurado: metáforas y comparaciones. En lo posible, se ha procurado conservar la imagen del original, si se considera que es inteligible. Si por su lugar a oscuridad, la metáfora puede aclararse haciendo una comparación e incluso explicitando el "tertium comparationis" y algunas veces quizás reduciendo la metáfora a lenguaje no metafórico, si la metáfora resulta difícil de entender. (cf Salmo 18,2 "Yahveh es mi roca"; VP "Eres tú mi protector"). En algunos casos se puede pensar en sustituir la imagen difícil de entender para el lector actual por otra más clara, teniendo cuidado, sin embargo, de no introducir elementos histórica y culturalmente extraños al texto. Así, pensaríamos en sustituir la frase del Salmo 22,21 "sálvame de la boca del león" por algo como "sálvame de la boca del puma" (o: del puma)".

Los términos para expresar pesas y medidas han sido convertidos en sus equivalentes actuales del sistema métrico, cuando un equivalente redondeado lo más cercano posible. Esto no se ha podido hacer con las referencias monetarias, que no hay moneda común ni constante. Se han conservado los términos originales o se ha dado su equivalente en peso, si es el caso, o el número de monedas equivalente.

Características del lenguaje usado

La Versión Popular quiere ser una traducción en primer lugar adaptada al uso corriente en Hispanoamérica. Ha creído imposible hacer una traducción que sea igualmente válida para España y para Hispanoamérica. Por eso se ha pensado en hacer dos ediciones, una para Hispanoamérica

y otra para España. Por otra parte, a pesar de que hay algunas diferencias entre las diversas regiones de América española, se ha considerado que una sola traducción puede servir para todos los países de habla española de América. Esto ha llevado a evitar toda clase de regionalismos y a buscar un lenguaje que en todas partes sea inteligible y aceptado.

Para la segunda persona del plural se usa siempre el "ustedes". Para la edición española se usa el "vosotros". Se evitan términos que en determinadas regiones no son aceptables o tienen otro sentido.

Por otra parte quiere ser ésta una traducción de carácter "popular". Es decir, no está dirigida solamente a personas de alto nivel cultural, sino que queremos que pueda ser entendida por personas de cultura mediana y aun baja, sin caer en un lenguaje infantil o vulgar. Esto se reflejará tanto en el uso del vocabulario como en la sintaxis. De otro lado se desea que aun el lector culto pueda leerla con gusto, sin que se sienta ofendido por expresiones demasiado pedestres o que crea que consideramos al lector estúpido.

Algunos detalles concretos

El nombre divino Yahveh ha sido traducido por "Señor".

Para la grafía de los nombres propios de personas y lugares se ha conservado la de Reina-Valera, ante la imposibilidad de encontrar una generalmente aceptada por todos.

El texto se divide en secciones de longitud conveniente que lleva cada una su título adecuado.

Los libros deuterocanónicos

Un problema especial, quizás el principal, para la colaboración interconfesional en la traducción de la Biblia lo presenta el asunto de los libros deuterocanónicos. Es sabido que la mayoría de las iglesias protestantes no cuenta estos libros (que llaman "apócrifos") en el canon de los libros de la Biblia, aunque algunas iglesias los utilizan en alguna forma.

En estas condiciones no es posible actualmente tener una Biblia "completa" común para católicos y protestantes.

Las Sociedades Bíblicas de por sí consideran que no es su incumbencia decidir sobre asuntos de canon de las Escrituras. Ellas consideran que su misión es servir a las Iglesias en la traducción y difusión de las Escrituras. Por lo tanto también están dispuestas a servir a la Iglesia católica en este campo.

Para resolver los conflictos que puedan surgir a este respecto, el Secretariado para la Unión de los Cristianos y las Sociedades Bíblicas han elaborado unas "Normas para la cooperación de miembros de diversas confesiones en la traducción de la Biblia".

Fundamentalmente, este acuerdo asegura que a los evangélicos no se les obliga a tener en su Biblia estos libros, si ellos no los desean. Tampoco se obliga a los católicos a prescindir de ellos.

Prácticamente se puede solucionar el asunto de varias maneras. O sea publican los libros deuterocanónicos en un suplemento especial, o se hacen dos ediciones, una con estos libros y otra sin ellos.

Un problema especialmente delicado surge, sin embargo, al llegar a la financiación de la traducción y publicación de estos libros. Como las ayudas financieras que las Sociedades Bíblicas reciben provienen de las Iglesias protestantes, que quieren estos libros en sus Biblias, las Sociedades Bíblicas no pueden emplear sus fondos en su traducción y publicación. Se supone, entonces, que los católicos deben financiar esta parte. Esto se podría hacer cobrando un precio compensatorio a la edición católica o consiguiendo fondos especiales. Esto segundo me parece mucho mejor.

Por lo que se refiere a la Versión Popular, los planes concretos e inmediatos son solo para la traducción y publicación de los libros protocanónicos, comunes a católicos y protestantes. Sin embargo pensamos que es necesario comenzar inmediatamente después el trabajo con la traducción y publicación de los libros deuterocanónicos. Quizás de esta manera salgan ideas y proyectos concretos para resolver los diferentes problemas inherentes a ello.

LA TRADUCCION Y LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA

ARMANDO J. LEVORATTI

El título de esta breve comunicación puede resultar enigmático. Se impone, por lo tanto, una aclaración de la diferencia que se ha querido establecer mediante la contraposición de un singular ("traducción") y de un plural ("traducciones de la Biblia"). Al hablar de "traducción" nos referimos al *acto* de traducir la Biblia, con sus reglas y métodos peculiares, y con todas las dificultades inherentes a este tipo de actividad. Al hablar de "traducciones", nos referimos a las *versiones* de la Escritura ya existentes o aún en proyecto, cuyas características están determinadas por las necesidades prácticas que motivaron su realización.

Esta distinción nos ayudará a resumir de manera inteligible el punto central de nuestra exposición. Lo que trataremos de mostrar, en definitiva, es que no se puede hablar propiamente de "la" traducción de la Biblia, sino que hay diversas maneras de traducirla, en función del tipo particular de versión que se desea lograr. Por otra parte, un somero análisis de unas cuantas traducciones de la Biblia nos indica que una de ellas responde a un fin particular, y que este fin (fijado o no explícitamente) ha guiado y condicionado toda la tarea del traductor.

No pretendemos desarrollar aquí todos los problemas que debe afrontar el traductor de la Sda. Escritura. No solo por falta de espacio, sino porque tales problemas han sido ampliamente expuestos y debatidos¹. Nuestra intención es

1. Cf E. Nida, *Toward a Science of Translation*, E. J. Brill, Leiden, con abundante bibliografía.

presentar algunos aspectos de esta problemática, destinadas principalmente a los exégetas. Estos ignoran muchas veces las dificultades específicas que plantea una traducción de la Biblia, y no está demás proponerles algunos criterios básicos que les permitan evaluar de manera adecuada las traducciones en uso.

Nuestra exposición se reducirá a explicitar brevemente las dos sencillas afirmaciones: a) ninguna traducción es fiel al texto original y b) hay diversas maneras de traducir la Biblia y, por lo tanto, diversos tipos de traducción.

La primera afirmación es demasiado evidente para que necesite ser demostrada. Sin embargo, no siempre se la tiene en cuenta cuando se trabaja con una traducción. El exégeta, al exponer el sentido de una perícopa bíblica, suele leer *in mente* el texto original, y desearía que sus alumnos se pusieran de una traducción capaz de reflejar todos los matices del texto griego, hebreo o arameo. Esto es obviamente imposible, y es la mejor prueba de que no se puede tener un conocimiento científico de la Sda. Escritura sin un cierto conocimiento de las lenguas bíblicas. Pero el mensaje de la Palabra de Dios no está destinado exclusivamente a quienes tienen la vocación, el tiempo o la capacidad para estudiar a conocer la Biblia científicamente. Y es esta destina-
ción universal de la Palabra de Dios (Mt 28,19-20) la que determina en última instancia la necesidad de traducirla a las lenguas de todas las naciones.

La imposibilidad de lograr una perfecta y total adecuación entre el texto *original* y el texto *traducido* se puede demostrar con algunos hechos.

1. Hay una serie de hechos estilísticos *sonoros* que se dan o pueden darse en todas las lenguas (ritmo, aliteración, onancia, rima, etc.). La expresividad sonora de un texto particular funciona siempre con arreglo al sistema fonológico de la lengua; y cuando estos aspectos sonoros presentan rasgos estilísticos, están *inseparablemente* unidos al sentido del texto. (Recuérdese, por ejemplo, la frase de P. Valéry, que dice más o menos: la poesía es música). La onomatopeya, como medio expresivo *sonoro*, añade un plus de sentido al valor puramente *semántico* de las palabras. Asimismo, la extensión de los vocablos influye sobre el colorido *sonoro* del texto. Ahora bien, ninguno de estos rasgos puede ser transplantado de una lengua a otra. El traductor podrá

afrontar el riesgo de producir efectos sonoros *similares*, pero nunca podrá reproducir los *mismos* rasgos del texto original, ya que éstos, como se señaló anteriormente, dependen en su totalidad del sistema fonológico de cada lengua².

2. El nivel semántico de los signos lingüísticos (o plano del contenido, según la nomenclatura de Hjelmslev) plantea igualmente serios problemas al traductor. Todos los exégetas conocen también estas dificultades, aunque no siempre disponen del instrumental teórico para evaluarlas correctamente. En primer lugar, siempre resulta difícil determinar el significado exacto de ciertos términos bíblicos (p. ej., *jésed, berit, basar, sédeq/sedaqá, shalom, jaris, eleutheria*, etc.). En algunos casos, esta dificultad alcanza cierto punto límite, como cuando se trata de expresar adecuadamente, en una lengua que no sea el griego bíblico, los conceptos paulinos *dikaióō* y *dikaiosyne*. Esto se debe a que el significado de una palabra en una lengua, y su presunto equivalente en otra, solo se recubren parcialmente, ya que el vocablo griego, hebreo o arameo incluye un conjunto de connotaciones totalmente ajenas al término elegido como "traducción" (cf., p. ej., *agápe* y "amor" o "caridad").

Esta inadecuación se funda en un hecho que la filosofía del lenguaje y la lingüística investigan con particular interés, sobre todo a partir de W. von Humboldt. La moderna lingüística estructural pone bien de relieve este hecho, cuando señala que *las lenguas* (en el sentido saussuriano del término) *no son simples nomenclaturas*. En efecto, según una concepción muy ingenua, pero bastante difundida, una lengua sería un repertorio de palabras, es decir, de producciones vocales (o gráficas), cada una de las cuales correspondería a una cosa del mundo real. La única diferencia, de una lengua a otra, consistiría en la selección y el agrupamiento de sonidos para "nombrar" las cosas. Aprender una lengua sería, por lo tanto, retener una nueva nomenclatura, en todo paralela a la anterior: *caballo, cheval, horse, Pferd, sūs*. Hasta cierto punto, esto es verdad cuando se trata de nombrar objetos concretos. Pero, incluso en estos casos, no es difícil percibir la relativa arbitrariedad de ciertas clasificaciones. Así, como lo señala acertadamente A. Martinet, dentro de estas dos categorías: "agua que fluye" y "agua

2. L. Alonso Schökel, *Estudios de Poética hebrea*, Juan Flors, Barcelona, 1963. El autor trata extensamente todos estos temas y cita una amplia bibliografía.

no fluye”, ¿quién no advierte que es relativamente condicional la subdivisión en océanos, mares, ríos, arroyos, lagunas, estanques, etc.? “La comunidad de civilización, sigue diciendo Martinet, produce, sin duda, el hecho que para los occidentales el Mar Muerto sea un mar y el Lago Salado, un lago, pero no impide que solo los franceses distingan entre un río que desemboca en el mar (*fleuve*) y un afluente que lleva sus aguas a otro río (*rivière*)”³.

La discusión in extenso de este tema nos llevaría lógicamente a examinar las afirmaciones de Humboldt sobre la “forma interior del lenguaje”, o la célebre tesis de Sapir-Whorf. En todas maneras, se puede afirmar, con las debidas cautelas, que el hombre no vive “solo en el mundo objetivo”, sino que el lenguaje “condiciona en gran medida nuestras reflexiones sobre los problemas y procesos sociales” y que el “mundo” se construye “inconscientemente sobre los hábitos lingüísticos del grupo”⁴. Y una vez señalado este hecho, no será difícil percibir las consecuencias del mismo para cualquier estudio de semántica bíblica y, más en particular, para la traducción de la Sda. Escritura.

Mucho más se podría decir para ilustrar la primera de nuestras afirmaciones. Pero los dos aspectos que hemos mencionado son bastante elocuentes, y hacen innecesaria una mayor explicitación. Ahora es preciso pasar a la segunda de nuestras afirmaciones: hay diversas maneras de traducir la Biblia y, en consecuencia, diversos tipos de versiones.

Para aclarar este punto, conviene señalar que toda traducción se inscribe en el cuadro general de los procesos de comunicación. Una traducción, en efecto, es solo un medio para transmitir a un receptor determinado el contenido de un texto cuya lengua le es desconocida.

R. Jakobson ha elaborado un modelo simplificado de los procesos de comunicación lingüística, ampliamente difundido entre los que investigan los hechos del lenguaje. Si se observa el funcionamiento del lenguaje como medio de comunicación, se perciben de inmediato los factores constitutivos de todo proceso lingüístico. Un *destinador* (el término tiene

un significado más específico que el de “emisor”, ya que implica “intencionalidad”, es decir, la voluntad de comunicar algo) envía un *mensaje* a un *destinatario*. El mensaje requiere un *código* común, en todo o al menos en parte, al destinador y al destinatario. Requiere asimismo un *contexto*, porque los elementos lingüísticos no tienen realmente sentido más que en una situación dada (verbal y extraverbal). Finalmente, el mensaje requiere un contacto, un canal físico (oral o escrito) y una conexión psicológica entre el destinador y el destinatario⁵.

Jakobson representa esquemáticamente “estos factores inalienables de la comunicación verbal”, de la siguiente manera:



Esta representación esquemática permite ver de inmediato que la traducción se hace indispensable si el mensaje debe llegar al destinatario y éste no posee el código en que está redactado el texto original. Como este es el caso de la Escritura (salvo muy pocas excepciones), la Iglesia debe afrontar la tarea y el riesgo de traducirla. Tarea que implica la utilización rigurosa de todos los métodos y procedimientos que intervienen en cualquier trabajo serio de traducción, entendiéndose por “traducir” el acto de pasar un mensaje de un código lingüístico a otro (transcodificación), con vistas a las necesidades y posibilidades receptivas del destinatario.

En este proceso de transcodificación, el traductor debe tener en cuenta de una manera particular el *contexto* o *entorno* de la comunicación. (Señalemos, de paso, que conviene hablar de *entorno* más bien que de *contexto*, porque este último término puede entenderse fácilmente en un sentido restringido, como contexto *puramente verbal*). En realidad, el entorno abarca por lo menos tres grados: a) el contexto verbal, de las palabras en el discurso; b) la situación concreta en que se establece la comunicación; c) el universo del discurso. En este sentido amplio, el entorno afecta no solo al destinador y al destinatario, sino también al texto mismo, que por su función y estructura implica

3. A. Martinet, *Elementos de Lingüística General*, Gredos, Madrid, 1965.

4. E. Sapir, *Language and Environment*, en *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkely, 1958, p. 100. Cf. para una discusión de estas ideas, Adam Schaff, *Lenguaje y Conocimiento*, Grijalbo, México D. F., 1957.

5. R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale* (trad. del inglés), Ed. de Minuit, Paris, pp. 213-214.

sutil serie de nexos con el medio cultural en el que y se transmite⁶.

Para la comunicación eficaz del mensaje a un grupo particular de destinatarios, es imprescindible determinar con la exactitud posible el *entorno* de aquellos a quienes destinada la traducción, es decir, la condición social de los destinatarios. En líneas muy generales, se pueden distinguir por lo menos tres niveles socio-culturales, que determinarán el estilo y las características de la versión: a) un grupo de destinatarios con formación literaria; b) un nivel de cultura media; c) un nivel con baja alfabetización y hábitos de lectura no muy desarrollados⁷.

En función (principalmente) de estas características socio-culturales, resulta relativamente fácil esbozar una tipología de las traducciones bíblicas existentes o posibles. Para elaborar esta tipología, no es necesario recurrir a los criterios *explícitamente* fijados por los traductores. Muchas veces, falta tal determinación. Pero es indudable que el traductor ejecuta siempre su tarea en función de ciertos criterios, y que la especificación de tales criterios está determinada esencialmente por la índole de los destinatarios.

La tipología que proponemos no es exhaustiva. Se trata de mostrar, simplemente, cómo debería realizarse una tipificación más completa y sistemática.

Tipo A: las versiones que tienen como única finalidad proporcionar un punto de apoyo para un comentario "científico" de la Biblia. En su comentario al Libro del Levítico, Elliger describe muy bien las modalidades de ese tipo de versiones. Lo que se busca ante todo es la exactitud (*genauigkeit*), y esto, en correspondencia con la finalidad de copia de un comentario científico (*dem Zweck eines wissenschaftlichen Kommentars entsprechend*). Por eso Elliger ruega al lector que sepa disculpar "si alguna frase no es demasiado fluida, sobre todo cuando se trata de poner evidencia el carácter compuesto de un texto"⁸. Obviamente, este tipo de traducción intenta reflejar los matices

del texto original con la mayor fidelidad posible, en desmedro de la elegancia o fluidez. Los destinatarios de la misma son los exégetas, de manera que muchas veces el texto traducido crea una "barrera lingüística" infranqueable para el lector no iniciado.

Tipo B: las versiones que podríamos denominar "tradicionales" (Reina-Valera, Nácar-Colunga, Bover-Cantera). Estas traducciones (incluidas algunas más recientes, como la Biblia de Jerusalén en castellano) suelen oscilar entre: a) la búsqueda de una equivalencia formal con el texto original, b) la inevitable adaptación a las reglas gramaticales de la lengua receptora y c) las presuntas expectativas del lector "común", a quien la versión está dirigida. Esta fluctuación en los criterios predominantes (a veces predomina uno, a veces otro) genera las "oscuridades" o "durezas" que caracterizan el estilo de tales versiones.

Tipo C: las versiones que buscan un equilibrio lo más logrado posible entre la equivalencia formal con los textos originales y las modalidades propias de la lengua receptora. Un excelente ejemplo de este tipo de versiones es el que ofrece la Biblia de E. Osty. Vale la pena citar in extenso los criterios que el mismo traductor se ha fijado y mantenido a lo largo de toda su tarea, con admirable obstinación:

"... nosotros nos hemos esforzado por escribir en francés todo lo que los autores sagrados han escrito en su lengua; no hemos ni añadido ni quitado. Hemos respetado el texto original hasta el escrúpulo, no recurriendo a correcciones o conjeturas sino en casos extremos... Cada uno de los vocablos de la Biblia ha sido estudiado, apreciado, pensado, prestando una atención particular a los términos del vocabulario teológico. Una vez establecido el sentido, no nos hemos apartado de él. [Esto se refiere a lo que algunos teóricos de la traducción denominan "consistencia verbal", es decir, la utilización del mismo término en la traducción de todos los textos donde aparece una determinada palabra griega, hebrea o aramea], salvo en los casos en que el contexto exigía imperiosamente la adopción de otro término... Hemos tenido cuenta en los diversos elementos gramaticales que concurren a dar a la expresión su valor preciso: presencia o ausencia del artículo, voz, tiempos y modos, preposiciones y, para todos los textos griegos, las partículas.

Hemos respetado el género literario de cada escrito y el carácter de cada autor. Hemos tratado de traducir

6. E. Coseriu, *Determinación y Entorno*, en *Teoría del Lenguaje y Lingüística general*, Gredos, Madrid, 1962, pp. 282-323.

7. Cf. E. Nida, *Bible Translating*, United Bible Societies, Londres, 1961.

8. K. Elliger, *Leviticus*, Handbuch zum Alten Testament, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1966 (Prólogo).

poéticamente los textos poéticos, sobre todo los más célebres..."⁹.

probable que Osty, después de haber trabajado durante años en preparar su versión de la Biblia, exagera las posibilidades reales de una traducción, sobre todo cuando se trata de un texto tan antiguo como el del Antiguo Testamento. Ya hemos señalado que hay ciertos matices del original que son intraducibles. Hay, sobre todo, algunas características del original que desaparecen irremediamente en la traducción. En especial, los textos "corrompidos" (especialmente los mal transmitidos por la tradición manuscrita) y los textos que ofrecen una cierta indeterminación semántica (los que pueden ser traducidos de diversa manera). En estos casos, el traductor debe optar necesariamente por uno de los sentidos posibles, y de esa manera el texto traducido sufre una "determinación" que falta en el texto original.

En todas maneras, la minuciosidad de Osty pone bien de manifiesto que es posible proceder con un rigor que no siempre se percibe en algunas traducciones de la Biblia. En todo, cuando ese rigor no exige forzar demasiado las posibilidades sintéticas y lexicales de la lengua receptora.

Señalemos, de paso, que tanto el *Libro de la Nueva Alianza* como los volúmenes ya publicados del *Libro de la Nueva Alianza* (tomos I y IV) aspiran a poner en práctica estos criterios, aunque con un poco más de flexibilidad. Esta flexibilidad consiste en tener más en cuenta a los destinatarios concretos de la traducción, a fin de proporcionarles un texto claro, sencillo y, dentro de lo posible, adaptado a su propio lenguaje.

Tipo D: el objetivo de este tipo de traducciones consiste en presentar el texto bíblico de tal manera que sea el más inteligible posible para el lector moderno. En tal caso, se evitan sistemáticamente todos los "arcaísmos" y expresiones extrañas, tan frecuentes en las versiones tradicionales; se renuncia a emplear ciertos términos (*gracia, misericordia, arrepentimiento, justicia-justificación-justificar*) y se los sustituye por otras expresiones más adaptadas al lenguaje común, sin temor de recurrir ocasionalmente a una cierta paráfrasis; se busca, más que una equivalencia formal,

⁹ *La Bible, Traduction française par Emile Ostoy avec la collaboration de J. Trinquet*, Seuil, París, 1973 (Prólogo).

una equivalencia dinámica con los textos originales. En general, el criterio que rige este tipo de traducciones es el siguiente: "Para que una traducción sea fiel, debe comunicar lo que el autor quiso decir, y hacerlo dentro de los recursos de lenguaje con que cuenta el hablante de un idioma dado. El conocimiento que el lector tenga de su propio idioma será lo que más lo ayude a entender lo que lea".

Es evidente que este tipo de traducciones provocará profundas resistencias en todos aquellos que estén demasiado habituados al estilo de las versiones tradicionales. También es evidente que la búsqueda de una equivalencia dinámica resulta muchas veces riesgosa. Pero, en principio, los criterios con que se realizan tales versiones son objetivamente válidos, y no pueden ser descartados. El error consistiría en considerar esas versiones como "la" traducción de la Biblia, sin tener en cuenta sus funciones específicas y los límites que los mismos traductores les reconocen.

Como en estos casos el traductor se propone "comunicar lo que el autor quiso decir", y apela para ello "a los recursos de lenguaje con que cuenta el hablante", el tipo "D" podría subdividirse fácilmente en varios subtipos. Señalemos dos: las versiones que presuponen en el lector una cierta cultura "literaria" (p. ej., *The New English Bible*) y las versiones "populares". De estas últimas ha tratado extensamente el P. Pedro Ortiz, y por eso sería superfluo volver sobre el tema¹⁰.

Si esta exposición pudiera concluir con una expresión de deseos, podríamos decir que en América Latina serían de desear tres tipos de traducciones: una para los estudiantes de las Facultades teológicas y, en general, para los que aspiren a un conocimiento más técnico de la Sagrada Escritura (es decir, una traducción que puede ser utilizada como base de una exégesis); otra para la lectura pública y el uso litúrgico; por último, una versión "popular", destinada a llevar el mensaje bíblico a la gente sencilla, sin un acervo lingüístico demasiado desarrollado.

¹⁰ Cf. la exposición en este mismo volumen, págs. 83-92.

EL APOSTOLADO BIBLICO ORGANIZADO

JOHN A. VAN DER VALK, SDB

La invitación a hablar a este grupo distinguido de bibliófilos me llegó en Washington cuando yo estaba ya en camino, el resultado de que yo tuve que preparar esta conferencia sin documentación alguna. No obstante le agradezco al señor Jorge Mejía la oportunidad de hablar de mi trabajo en el apostolado bíblico organizado.

El concepto

Durante los siglos la Iglesia ha tenido el deber de proclamar la Buena Nueva, es decir, de "evangelizar" según el mandato de Cristo. Durante los primeros siglos la Biblia, la Palabra de Dios, fue el instrumento utilizado para formar a los catecúmenos y a cristianos. Más tarde, especialmente desde la Reforma los teólogos utilizaron la Biblia generalmente solo como "Argumentengrube" (Schüler). Como me dijo uno de mis profesores: "Lo que uno tiene que saber de la Biblia se encuentra ya en dogma". La instrucción religiosa de los Católicos fue limitada al estudio del catecismo, que reflejaba esa mentalidad prevalente dogmática, y en su turno fue basado sobre las controversias europeas de los siglos pasados.

El apostolado bíblico tiene como objetivo cambiar esa mentalidad de la Iglesia. La instrucción religiosa, la liturgia y la predicación tienen que dirigir a la gente otra vez a un modo de vida basado en el Evangelio, animado por la fe en Cristo, al amor mutuo y a la esperanza de una vida eterna. La Iglesia no cumple con esta misión sencillamente por permitir a la gente a cumplir con sus obligaciones litúrgicas, asistir a la Misa dominical, etc., y de apoyar financial-

mente la educación católica, sino la primera misión de la Iglesia es proclamar la Palabra de Dios. Todo lo demás vendrá como fruto de la vida cristiana vivida en fe.

El segundo objetivo del apostolado bíblico es cerrar el abismo que existe entre los biblistas y los demás creyentes. Uds. los han perdido totalmente, y no hablo solamente de la gente sencilla, sino del clero y de la gente educada también. Seguramente Uds. saben más de eso que yo. El apostolado bíblico no se debe mezclar en controversias exegéticas subjetivas, pero al otro lado es esencial que ellos que comentan la Sagrada Escritura en la enseñanza y en la predicación tengan una formación bíblica para evitar errores.

Además de estas consideraciones ya mencionadas, el Concilio Vaticano II insistió en el documento sobre la Revelación que la Palabra de Dios debe estar siempre a la mano para todos los fieles. Este directivo dio impulso a varias conferencias episcopales de organizar el apostolado bíblico, un hecho que en muchos países significó un cambio radical en el método, en el medio y en el entendimiento de la evangelización. Además, hasta entonces en muchos países de Africa y Asia la gente pudo leer la Biblia solamente en francés, en inglés o en portugués, desde que ella no existió en los idiomas nativos. Los obispos llegaron a comprender que el trabajo de hacer la Palabra de Dios disponible para la liturgia, la enseñanza y la formación espiritual era una tarea enorme que no se podía realizar al azar. Solo los problemas técnicos de traducción y de publicación son una cosa que desconcierta, cuando uno refleja, por ejemplo, que Tanzania con una población de 20 millones tiene 181 idiomas y que la India tiene 12 idiomas principales subdivididos en muchos dialectos. Japón en cambio confronta el problema de producir una traducción interconfesional para no-cristianos.

La fundación de la Federación

A consecuencia de estas circunstancias las fundaciones y asociaciones bíblicas ya existentes recibían con frecuencia peticiones pidiendo orientación y ayuda. El Secretariado para la Promoción de la Unión Cristiana presentó en 1967 por medio de su oficina para trabajo bíblico común un documento aclarando los principios guiando la cooperación de los católicos con las Sociedades Bíblicas (UBS). Esta colabo-

ón en la traducción, la publicación y la distribución de Biblia se está aumentando continuamente.

El Cardenal Bea, Presidente del Secretariado para la promoción de la Unión Cristiana, con el apoyo del Papa lo VI, decidió fundar la Federación Católica Mundial para Apostolado Bíblico. Con este fin personas especializadas dedicadas fueron invitadas en 1969 a Roma.

Desde el principio el CELAM participó y el Profesor [?] fue el segundo presidente del Comité Ejecutivo. En [?] un seminario bíblico fue organizado por la Federación [?] Roma y por medio de aquello se aumentaron numerosa- mente los contactos mundiales de la misma. Al fin del año [?] fundaciones europeas pidieron la asistencia de la Fed- eración en la evaluación de proyectos bíblicos. Al principio [?] 1973 la oficina fue trasladada a Stuttgart para facilitar contacto con estas y otras fundaciones que pedían la evaluación de sus proyectos. Para los que se interesen más conocer las actividades de la Federación les ruego leer número 13 de *The Biblical Apostolate*. Si alguien quiere recibir esta publicación trimestral sin costo haga el favor de [?] me su nombre y dirección.

Para coordinar el trabajo mundial de la Federación y para determinar su orientación una estructura supervisora organizada además de su oficina internacional. Una vez al año se reúne el Comité Ejecutivo con representantes de los cinco continentes, y dos veces al año los consejeros de Europa se reúnen. Cada seis años se reúne una Asamblea plenaria de todos los miembros. Miembros plenarios son las conferencias episcopales o la oficina del apostolado bíblico fundado por ellas.

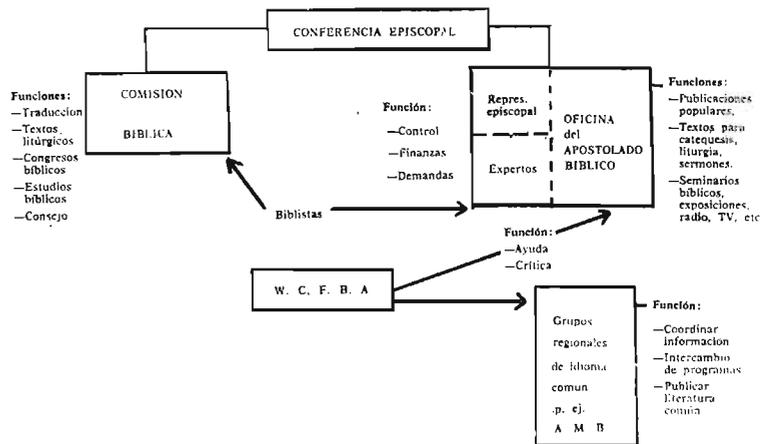
El apostolado bíblico local

El principio primario es que los obispos son los responsables para el trabajo bíblico. Segundo, hasta ahora todavía no hay una orientación específica general para solucionar el problema de organizar el apostolado bíblico. Tercero, el apostolado bíblico no es necesariamente el mejor organizador.

El primer paso para organizar el apostolado bíblico en una diócesis o a un nivel nacional es obtener un mandato del obispo o de la conferencia episcopal para establecer una

oficina para coordinar el trabajo pastoral bíblico. Esta "oficina" consiste a veces en solamente una persona, sea sacerdote o laico. Su primera responsabilidad será investigar cuáles sean las actividades bíblicas ya existentes para analizar y resumirlas. Por el mismo proceso él llega a conocer a los párrocos y biblistas más importantes de la zona. Tal conocimiento y experiencia es esencial para una oficina que tiene que coordinar y ayudar iniciativas locales.

El diagrama siguiente delinea las funciones correlativas pero distintas de biblistas (Comisión Bíblica) y párrocos (Apostolado Bíblico) dentro del concepto entero de la evangelización.



La oficina del apostolado bíblico es, como la experiencia demuestra, muchas veces parte de otra oficina ya existente, por ej. un centro catequético o pastoral. Las ventajas de tal oficina para el apostolado bíblico son evidentes. Su secretario no tiene que ser biblista, pero debe ser teólogo, sea sacerdote o laico. Por medio de esta oficina el biblista puede extender su trabajo especial al campo pastoral. Correlativamente tal oficina no puede funcionar sin la ayuda técnica de él. Por medio de esta colaboración círculos bíblicos, comunidades de base, párrocos y catequistas tienen a la mano un centro de

ursos pastorales. De este modo también obispos tienen a su disposición lo que necesitan para promover el trabajo bíblico en su diócesis. Es evidente que tal oficina elimina el trabajo para los obispos como para los biblistas mucho trabajo de organización.

Función de la Federación

La oficina de la Federación trata de mantener contacto con el mundo bíblico entero. Continuamente información sobre proyectos especializados, programas pastorales locales, cooperación regional, etc., llega a esta oficina donde se organiza y se comunica al mundo. La Federación busca ayuda para los proyectos de Iglesias locales cuando ellas se la piden.

Al nivel interconfesional hay un intercambio continuo de ideas, información sobre proyectos y consultación sobre problemas comunes. La Federación no pretende duplicar lo que las Sociedades Bíblicas ya hacen, es decir, traducir, publicar y repartir la Biblia a todas las Iglesias. Pero a veces coinciden los esfuerzos de la Federación con los de la UBS, en tal caso hay una colaboración en proyectos comunes. Sin embargo el fin de la Federación sobrepasa eso y se refiere a la aplicación pastoral de la Palabra de Dios dentro de la Iglesia en todos los aspectos de la evangelización. Pero está que esta función se puede realizar solamente con la colaboración de muchas Iglesias locales en todo el mundo.

El impacto actual de la secularización exige más que nunca regresar a las verdades evangélicas. Todos los recursos deben ser empleados para convencer al mundo que "no solo el pan vive el hombre, sino de cada palabra que sale de la boca de Dios". Por todos lados el hombre moderno está confrontado con nuevas exigencias: el progreso, la tecnocracia, la industrialización, sindicatos, polución, etc. Sin duda estos factores ayudan en su desarrollo, pero más que nada estimulan su avaricia y egoísmo. En tal perspectiva de la vida el hombre frecuentemente juzga a la Iglesia como institución enemiga con los ricos en contra de las exigencias justas de los pobres. El mundo del Este ve en la Iglesia una institución del Oeste marginal a su cultura. En todas estas circunstancias el trabajo pastoral bíblico es esencial a aquella transformación del mundo que solo puede hacer la familia del hombre y su historia más humana.

INDICE

Presentación	5
Presentación del Encuentro	7
<i>P. Jorge Mejía</i>	
Evangelio y evangelización en la Escritura - Elementos para un estudio del tema	13
<i>P. Jorge Mejía</i>	
Exégesis técnica y anuncio de la fe	22
<i>Prof. Andrés Kirk</i>	
Introducción	22
Puntos principales	25
1. Exégesis técnica	25
1.1. La crítica textual	29
1.2. La crítica lingüística	30
1.3. Crítica de formas	31
1.4. Crítica teológica (Redaktionsgeschichte)	33
2. Anuncio de la fe	35
A. Sintonía con el propósito de los textos originales	35
B. Punto clave: la relación entre fe como respuesta al evangelio y la historicidad del relato acerca de Jesucristo	37
a. Interpretación	37
b. Historia	40
3. Exégesis técnica, anuncio de la fe y el problema de la comprensión	43
4. a. Sometimiento al mensaje bíblico	45
b. El principio de la perspicuidad (o de la analogía de la fe)	46
c. La cuestionabilidad de la autonomía del presente	46
d. La verificación final	46
La función de la exégesis en la Iglesia de hoy	47
<i>Mons. Alberto L. Descamps</i>	
Primera parte: Características y dificultades de este programa	48
I. Desconocimiento del método histórico	49
1. Crítica insuficiente	49
2. El estructuralismo	50
3. Actualización radical de la Escritura	51

Desconocimiento de la exégesis creyente	53
1. La exégesis positivista	53
2. Exégesis "desvitalizada"	54
Segunda parte: La exégesis a la vez histórica y creyente, ideal instantánea de la Iglesia	59
Las iniciativas de León XIII	59
Desde 1900 a 1920. La crisis modernista	62
Período de calma y renovación	63
El Post-Concilio	66
Exégesis técnica y anuncio de la fe	74
<i>de</i> Villegas <i>ss.cc.</i>	
Introducción	74
El problema: la biblia de la ciencia y la biblia de la fe	75
A. El doble enfoque	75
B. Compatibilidades e incompatibilidades	76
Algunas pistas de solución	77
A. Papel "profiláctico" de la exégesis técnica	77
B. Papel positivo de la exégesis técnica	78
C. Necesidad de "superación" de la exégesis técnica en el anuncio de la fe	79
D. Necesidad de "asunción" de la exégesis técnica por el testimonio	80
E. Necesidad de ofrecer una iniciación en la exégesis como parte de la transmisión íntegra del Mensaje	81
Exégesis bíblicas en América Latina y colaboración con las comunidades bíblicas	83
<i>de</i> Ortiz Valdivieso, <i>s.j.</i>	
Texto original	86
Exégesis del texto	87
Características de la traducción	88
Características del lenguaje usado	90
Algunos detalles concretos	91
Libros deuterocanónicos	91
Introducción y las traducciones de la biblia	93
<i>de</i> J. Levoratti	
Postolado bíblico organizado	102
<i>de</i> A. van der Valk, <i>sdb</i>	
Concepto	102
Fundación de la federación	103
Postolado bíblico local	104
Función de la federación	106