

VÍCTOR MORLA

# La Biblia por fuera y por dentro

*Literatura y exégesis*



Víctor Morla

La Biblia  
por fuera y por dentro

Literatura y exégesis



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra)

2003

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.verbodivino.es>  
E-mail: [evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Motivo de portada: *Biblia Poliglota de Amberes.*

© Editorial Verbo Divino, 2003. © Víctor Morla Asensio.  
Impreso en España. *Printed in Spain.*  
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).  
Depósito legal: NA. 2.776-2003.  
ISBN 84-8169-539-4

כתוב לבשרי ולדמי

Dedicado a mi carne y a mi sangre:  
Emilia Sánchez  
Aurora Morla  
Fonso Morla

# Índice

<i>Introducción</i> .....	7
<b>Primera parte: Biblia e Iglesia</b> .....	13
La Biblia: su interpretación y recepción en la comunidad y en la cultura .....	15
Biblia y racionalidad .....	43
<b>Segunda parte: Los lenguajes de la sabiduría</b> .....	71
La fascinación de la sabiduría: armonías y conflictos .....	73
Sabiduría, culto y piedad en Ben Sira .....	91
Visión de la historia en el libro de la Sabiduría .....	109
<b>Tercera parte: El lenguaje de las imágenes</b> .....	121
Algunas imágenes vegetales en los profetas .....	125
Las tradiciones del Líbano en el Antiguo Testamento .....	167
Granadas y azucenas: eros codificado .....	199
<b>Cuarta parte: Teología narrativa</b> .....	219
Interpretación literaria de Génesis 22 .....	221
Débora: el aguijón que inquieta o la mujer que anima .....	251
Nabot: la dramática grandeza del débil .....	283
Habacuc: el centinela de la historia .....	305

## Introducción

El presente libro pretende rescatar del olvido o del desconocimiento una serie de artículos que han ido apareciendo durante casi una década en revistas bíblicas especializadas o de alta divulgación. Dado que nuestra memoria tiene insospechados límites, sobre todo a cierta altura de una ajetreada existencia, numerosos colegas me han animado a esta publicación, teniendo en cuenta que un artículo editado en una revista siempre es más proclive a ser objeto de la amnesia que si estuviese publicado en un libro que siempre se tiene a mano. Otros colegas me han insinuado o instado a esta publicación por otra razón más simple: desconocían la existencia de este o aquel artículo, quizá porque la revista que se había hecho cargo de su divulgación no es lo suficientemente conocida o no está al alcance del gran público.

Por una u otra razón, o quizá también por evitar los peligros de la holganza (cf. Pro 24,30-34), he dedicado una temporada a efectuar esta recopilación. La selección no ha sido azarosa, sino fruto de un plan bien meditado. No pretendo que este libro haga las funciones de un «cajón de sastre», de un baúl donde vaya a parar, sin orden ni concierto, el fruto de meses de trabajo. No. Eso sería una forma inmodesta de desahogo. La selección de artículos que he llevado a cabo ha servido para «rellenar» un esquema formulado mentalmente desde hacía tiempo, un esquema que responde, en definitiva, a numerosas preguntas que continuamente me formulo sobre el alcance de nuestro conocimiento del texto bíblico y sobre las claves de que disponen los lecto-

res asiduos de la Biblia, no sólo para «entender» el libro sagrado, sino para saborearlo en sus repliegues literarios y en sus exquisitas formulaciones. Con frecuencia olvidamos que la Biblia es un texto, un tejido multicolor urdido con numerosos hilos de distinto calibre y longitud. En ocasiones los colores se difuminan; otras veces sorprende el cambio brusco de tonalidad; no es extraño encontrar nudos en el tejido; por alguna parte parece estar roto... ¡Y qué escasa capacidad de contemplación tenemos! Nos urge la idea de «entender», de ahí que con frecuencia devoremos el manjar bíblico sin contemplaciones, con prisas, sin detenernos a ver cómo está guisado, qué especias se han utilizado, qué salsas, el primor con que ha sido presentado..., y mucho menos nos paramos a dirigir una sonrisa de complicidad o una mirada de agradecimiento al ilustre «anfitrión». Leemos y leemos, pero no interpretamos. Creemos entender, pero nos engañamos. ¿Incapacidad o vicio inveterado? ¿Ambas cosas?

No sé si la culpa del callejón sin salida en el que nos introducimos al leer ciertos textos bíblicos (y la frecuente esterilidad de nuestra lectura) la tiene nuestra vocación occidental a lo claro y lo distinto o el culto actual al tiempo, con su secuela: el pragmatismo. Lo cierto es que inmodestamente pasamos por alto que la Biblia fue escrita sin prisas, durante un dilatado arco de tiempo en el que intervinieron numerosos escritores y poetas, que fueron sembrando en el entramado del texto su arte, su dominio del lenguaje, su sorprendente capacidad de describir, su visión de un mundo ajeno al nuestro. Leemos y leemos, pero no saboreamos.

Y es que resulta sorprendente (¿diríamos desagradable?) contemplar la frivolidad y la desidia con que es tratado el texto bíblico, tanto por individuos (¡también por algunos teólogos profesionales!) como por colectivos de creyentes, que se acercan a la Biblia con una chocante actitud irreflexiva: «a ver qué *les dice*» un determinado texto. Como si ellos fuesen meros receptores de una misteriosa comunicación. Para eso ya contamos con Elifaz, el amigo de Job: «He tenido una revelación furtiva, mis oídos han captado su susurro» (Job 4,12). Pero el pobre Elifaz

era incapaz de mantener un diálogo con el Dios vivo. Lo había convertido en una mera «reacción» ante el problema de la justicia. Esa gente, decía, se hurta al diálogo con el texto bíblico. No comprende que un texto, por definición, es un cuerpo abierto al diálogo, un ser vivo necesitado de preguntas que le vayan arrancando (con esfuerzo, ¿por qué no?) su naturaleza y su función en nuestro mundo actual. El sentido de un texto no quedó sellado cuando salió de manos de su autor; necesita crecer en un diálogo sostenido a lo largo del tiempo.

Quizá esta pasividad ante el texto bíblico hunda al menos una de sus raíces en la convicción (lógica para un creyente) de su naturaleza de obra inspirada y de fuente de la revelación o transmisora de verdades (como todavía puede leerse en alguna obra). Si todo está dicho en la Biblia, se trata de escuchar su mensaje, sin más. ¿Qué dice la Biblia? Buscamos respuestas «verdaderas» a los problemas que agitan nuestra existencia personal o colectiva. Bien, no está mal la intención. Pero qué poca gente se para a reconsiderar sus buenas intenciones para preguntarse no *qué* dice la Biblia, sino *cómo* lo dice. Su naturaleza de obra inspirada (¿un fósil quizá?) ha obstruido el paso al texto (un ser vivo). ¡Flagrante paradoja! Muy poca gente es capaz de creer en serio (quizá alguna vez lo haya considerado) que el *cómo* se dicen las cosas en una obra literaria no es un vestido del que se puede prescindir, en todo caso juegos florales (si no frivolidades) del autor. La falta de perspicacia de ciertas personas las incapacita para descubrir que el significado de un texto se manifiesta precisamente, entre otras cosas, en su *fluir material*: sonidos, imágenes, juegos de palabras, artilugios retóricos, estructura, etc. ¡Señores, dejemos de ser tan occidentales y perdamos un poco el respeto a la Biblia!

Digo occidentales porque, en ocasiones, la «cuna del derecho» ha visto crecer entre sus sábanas a auténticos monstruos: mucha cabeza, corazón exiguo y ojos miopes. ¿Cuándo nos daremos cuenta de que la Biblia fue escrita en Oriente, con unos cánones literarios propios, un estilo peculiar de escribir y una comprensión del mundo ajena a la nuestra? ¿Pretendemos quizá



occidentalizar inconscientemente a la Biblia? ¿Desde qué intereses? Cuando hablo de perder el respeto a la Biblia, supongo que el lector inteligente sabe bien lo que quiero decir.

Esta recopilación de artículos que ofrezco aquí se ocupa casi íntegramente de temas del Antiguo Testamento. Si ha habido alguna parte de la Biblia realmente maltratada a lo largo del tiempo ha sido precisamente ésta. Maltratada por lectores e incluso por teólogos, que no han respetado la naturaleza del Antiguo Testamento, sorprendente escaparate, a su parecer, del vestuario que utilizaron antaño algunas ideas y ciertos teologúmena del Nuevo Testamento. ¿Cuándo llegaremos a convencernos de que los escritores del Antiguo Testamento *nunca* pensaron en ese futuro al que denominamos «tiempo de la Iglesia»? No se puede negar que los escritores del Nuevo Testamento, como hijos de su cultura religiosa multisecular, recurrieron a sus viejas tradiciones teológicas para describir y conferir valor irrefutable a la novedad representada por Jesús, el Cristo. Pero no es defendible que la exégesis actual, anclada en unas coordenadas temporales y culturales totalmente distintas, desde problemáticas con frecuencia ajenas al mundo antiguo, ande hurgando con inmodestia en el Antiguo Testamento en busca de noticias o fórmulas con las que tratar de consolidar la figura y el mensaje de Jesús de Nazaret. Se puede hablar del Antiguo Testamento en el Nuevo, pero no del Nuevo en el Antiguo. Y que me perdonen los Santos Padres, a los que soy el primero en respetar como teólogos y exegetas de gran calado. Pero hace tiempo que periclitó el periodo patristico, con su interés (consciente o larvado) por consolidar teológicamente la figura de Jesús ante el Judaísmo y por dignificarla ante la cultura romana.

¿Por qué el título de este libro? ¿Por qué la Biblia por fuera y por dentro? La expresión adverbial «por fuera» quiere hacer relación al ropaje del relato o el poema bíblicos: a su color, sabor, forma estética e insinuaciones, que configuran su personalidad y sustentan y canalizan su mensaje. «Por dentro» apunta a la necesidad de hurgar en ese mundo codificado por la forma externa, a la importancia de una descodificación no impulsada

por el deseo narcisista de escuchar lo que *me dice* el texto, sino por la necesidad de dialogar con él, de modo que, gracias a mi amistad, mi respeto y mi cariño, se vaya haciendo mi confidente. Resulta más que evidente, al menos para alguien que sepa leer, que la literatura es el camino indispensable para la exégesis. Por eso, la función del subtítulo no es otra sino la de formular técnicamente la representación imaginativa.

He estructurado el libro en cuatro apartados, integrado por dos artículos el primero, tres el segundo y el tercero, y cuatro el cuarto. Con el primer apartado (Biblia e Iglesia) pretendo salir al paso de algo que siempre me ha preocupado: el papel de la Biblia en la Iglesia y en sus comunidades, los rasgos y límites de su valoración doctrinal y, al mismo tiempo, los peligros que comporta su utilización ideológica (también desde la teología).

El segundo apartado (Los lenguajes de la sabiduría) versa sobre ciertos aspectos de la tradición sapiencial israelita y sobre la aportación que dicha tradición puede hacer para la renovación del lenguaje teológico y homilético.

Con el tercer apartado (El lenguaje de las imágenes) trato de sugerir, en línea con el apartado anterior, la posibilidad del recurso al caudal imaginativo que caracteriza a la cosmovisión occidental para recrear una presentación viva y colorista del mensaje cristiano. Las dimensiones de la praxis retórica de la teología cristiana actual, en general, apelan más a la capacidad discursiva del lector y/o el oyente que a su naturaleza de creador e integrador de lenguajes simbólicos e imaginativos. De ese modo, se obliga indirectamente al lector (creyente o no) a vivir una disociación entre su forma de percibir, interpretar y transmitir su visión de la realidad de cada día (personal, social, religiosa) y la forma en que se le presenta el mensaje cristiano. En efecto, si el ser humano recurre, en su lenguaje diario, al complejo mundo simbolizado en los repliegues de su inconsciente, a formulaciones no tanto discursivas cuanto imaginativas, ¿por qué someterle a un proceso interior de disociación y obligarle a renunciar a ese mundo cuando se le transmite un mensaje teo-

lógico? ¿Por qué renunciar a la imagen como vehículo material y formal de dicho mensaje? La Biblia nos puede enseñar mucho al respecto.

Finalmente, en el apartado cuarto (Teología narrativa) me asomo a la ventana de la narrativa bíblica para tratar de descubrir el modo absolutamente personal que tiene el texto bíblico de transmitir, a partir de ciertos esquemas consagrados por la tradición y situados a un nivel ya mitográfico (por ejemplo el esquema exódico), un denso mensaje que habilita al oyente-lector a situarse en su presente o a catapultarse esperanzado hacia el futuro. Diríamos: cuando la fe se hace relato. Estamos en el mundo de los géneros literarios. Y no creo resultar un desvergonzado si digo que el dilatado arco narrativo que recorre el Antiguo Testamento desde Génesis a Macabeos (dejemos aparte la poesía) es un gran género literario sostenido por la vocación israelita al relato como transmisor de verdades. Desde este punto de vista, poco importa si un relato es histórico o no, en el sentido que habitualmente damos en Occidente al término «historia». Si algo pudo muy bien haber sido, ¿por qué no iba a serlo? ¿Qué importa si Abrahán, Moisés o algún otro ilustre personaje de la memoria que nutría la fe israelita no existió? ¿Qué más da si se descubriese que el relato de la viña de Nabot (1 Re 21) no fue sino invención de un narrador deuteronomista? ¿Acaso habríamos de abominar de la «verdad» del Antiguo Testamento? Es evidente que la visión de la verdad del hombre bíblico no coincide con nuestra demanda occidental de objetividad. ¿Aprenderemos de una vez a narrar nuestra fe?

Una última palabra. Algunos de los artículos que integran este volumen, a pesar de su evidente actualidad, han sido levemente retocados. Otros han sido íntegramente respetados. Es probable que ahora no me expresara en idénticos términos a como lo hice hace diez u ocho años. Pero ahí queda un esfuerzo que se hizo eco de mis inquietudes como estudioso y profesor.

## Primera parte

# Biblia e Iglesia

En este apartado acojo dos artículos, a los que se podría calificar de propedéuticos respecto al resto. Comienzo con el conocido, pero nunca suficientemente ponderado, documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación y recepción de la Biblia. Las puertas que ha abierto dicho documento son amplias y numerosas, y no menos amplia la esperanza en poder llegar finalmente a leer la Biblia en sí misma, evitando los siempre patentes y latentes riesgos del fundamentalismo, religioso en general y teológico en particular.

El segundo artículo trata precisamente del fundamentalismo. Y no pensemos ingenua o maliciosamente en el mundo musulmán o en el judío. Las Iglesias cristianas en general han sido, y siguen siendo, fervientes y asiduas practicantes del más rancio fundamentalismo. A veces aparece abiertamente, de manera obscena, inspirando numerosas publicaciones; en otras ocasiones lo encontramos hábilmente agazapado o travestido en métodos, criterios o formulaciones de la teología actual.

Un ejemplo de este último caso se encuentra hábilmente incrustado en determinadas orientaciones, especialmente en lo que ha dado en llamarse «lectura cristiana del Antiguo Testamento», patrocinada y sustentada por la praxis y la actitud, manifiestamente frívolas, de ciertos teólogos. Ejemplos no faltan, sobre todo en las lecturas «cristológicas»: de oráculos proféticos, salmos, etc. Seamos serios. Si todo queda en una «lectura»..., bien, nada nocivo hay en ello. Es un juego literario, al fin

y al cabo. Pero dedicarse a sacar conclusiones de orden teológico, como si en el Antiguo Testamento se encerrase el clamor de tímidas voces que proclamaban la llegada del Reino de Dios en Jesús, en espera de ser oídas por los teólogos del siglo XXI..., eso es fruto de una exégesis ideológica rancia o, en el peor de los casos, de una ignorancia culpable de la naturaleza del Antiguo Testamento.

¿No es entonces legítima una lectura cristológica del Antiguo Testamento? Yo distinguiría entre legitimidad y legitimación. La Iglesia, sobre todo en sus orígenes, practicó ese tipo de lectura, en gran parte alentada por el método alegórico. Algo legítimo teniendo en cuenta las circunstancias culturales de las que se nutrían entonces teólogos y exegetas. A partir del periodo patristico se fue consolidando la lectura «cristiana» del Antiguo Testamento, que casi en todas sus páginas hacía supuestamente guiños al Nuevo Testamento. De acuerdo, nos encontramos ante un tipo de *legitimación* consagrada por la praxis eclesial. Pero no se puede obviar la pregunta: ¿es legítima una lectura «cristiana» del Antiguo Testamento?; y, sobre todo, ¿cuál es el alcance *práctico* para la fe cristiana de esa lectura? Si alguien quiere responder a estas preguntas, tendrá que formularse antes esta otra: ¿podemos afirmar sin rubor que el Antiguo Testamento es una obra cristiana en su origen? Desde luego que no lo es, y además sigue careciendo de naturaleza cristiana. En tal caso, opino que una lectura «cristiana» del Antiguo Testamento carece en absoluto de *legitimidad*, a pesar de que reconozcamos la legitimación que a tal lectura ha ofertado secularmente la Iglesia.

## La Biblia: su interpretación y recepción en la comunidad y en la cultura\*

La Biblia, como canon o norma de las formulaciones doctrinales y de la praxis eclesial a lo largo de la historia, siempre ha sido objeto de estudio y reflexión: desde el uso que hicieron del Antiguo Testamento los escritores neotestamentarios hasta las construcciones teológicas y éticas de nuestros días. Desde este punto de vista, podemos hablar de «recepción»: la Biblia siempre ha sido acogida, ha constituido el punto de referencia de la vida de las Iglesias cristianas.

Sin embargo, preciso es reconocer que el recurso a la Biblia ha ido frecuentemente acompañado de polémicas, de lecturas encontradas y de aplicaciones dudosas e incluso inmorales, lo mismo por los creyentes de a pie que por teólogos y guías espirituales. Baste con mencionar las guerras de religión, algunas de ellas abanderadas por la propia jerarquía eclesiástica, a las que subyacían a veces inconfesables intereses económicos; la ideología del Sacro Imperio Romano-Germánico; la hermenéutica propiciada por la Inquisición; las lecturas en las que se apoyaron Reforma y Contrarreforma; la concepción divina de la realeza; las declaraciones pontificias sobre temas científicos (caso Galileo, p.e.); y un largo etcétera, que incluye no muy lejanas interpretaciones de Génesis 1-2 por parte de una alta jerarquía de la Iglesia católica.

\* Original en *Teología y tiempo actual. I Jornadas de Teología de Aragón* (Zaragoza 1995) 121-140.

Sin embargo, junto a estas salidas de tono siempre existieron voces de estudiosos, religiosos y pastores que, a lo largo de la historia de la Iglesia, criticaron y critican con firmeza las lecturas de la Biblia que sustentaban tales desmanes, argumentando precisamente desde la propia Biblia.

Nos encontramos, pues, ante una «recepción» histórica de la Biblia, pero una recepción plural. Este pluralismo no es aquí sinónimo de riqueza, sino en muchos casos de manipulación ideologizada de la Biblia: la Biblia al servicio de los intereses del poder, también del poder eclesiástico; la Biblia distorsionada por teólogos funcionales, desconocedores de la Biblia o conscientemente manipuladores de su mensaje. Ante este cúmulo de lecturas sesgadas, a veces interesadas, siempre descontextualizadas, ¿cómo hemos de entender el concepto de «recepción»?

## 1. Significado de «recepción»

Aunque la propia historia de la Iglesia católica y de la cultura permite hablar de recepción, una cosa es el modo en que se ha recibido la Biblia (*receptum*) y otra el modo en que debería haberse recibido (*recipiendum*). Es decir, resulta imprescindible distinguir entre las vías de la recepción histórica de hecho y los caminos críticos propiciados por diferentes estudiosos del texto bíblico a lo largo de los siglos. En toda esta reflexión puede servirnos de inestimable ayuda el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), preparado por la Pontificia Comisión Bíblica. La ocasión propicia de su publicación ha sido la celebración del centenario de la *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893) y del cincuentenario de la *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943). Resulta interesante comparar la franca apertura de este Documento a la crítica bíblica en general con las radicales reservas de León XIII (peligros del liberalismo) y el tímido y tardío, aunque decisivo, espaldarazo de Pío XII a los métodos histórico-críticos.

### 1.1. La recepción de hecho

Me limitaré aquí a exponer las razones fundamentales (hermenéuticas y antropológicas) que han propiciado una recepción inadecuada de la Biblia: parcial o equivocada. Hablar de recepción inadecuada no implica necesariamente mala fe, aunque puede darse con cierta frecuencia. Este tipo de recepción responde en numerosas ocasiones a un desconocimiento de la naturaleza de la obra literaria (relato o poesía) y de la hermenéutica del texto; a una visión esencialista del ser humano; a una concepción de la inspiración que soterra los valores de los autores bíblicos como personalidades literarias y acaba convirtiendo a la Biblia en un baúl de verdades dogmáticas. Se olvida así que «la Biblia es palabra de Dios en lenguaje humano».

#### 1.1.1. Aporías de la razón esencialista

La recepción de hecho (el *receptum*) se ha visto condicionada, sobre todo en épocas pasadas, por el ejercicio de la «razón esencialista», aplicada a distintos ámbitos de la vida del ser humano en sociedad y a diversas disciplinas, especialmente a las antropológicas. Así, se ha llegado a concebir al ser humano como una realidad definitivamente hecha desde que salió de manos del Creador, sin tener en cuenta la naturaleza de proyecto de hombres y mujeres. La razón esencialista ha propiciado también la idea de la Biblia como un texto cerrado de valor permanente, como un depósito de verdades inamovibles, siempre aplicables como tales en cualquier punto o segmento de la historia. Y, si no existe una esencia o naturaleza humana, dado que nadie puede predecir lo que será el *homo sapiens* dentro de 200 millones de años, por poner una cifra cualquiera, tampoco puede existir una «esencia» inmutable del texto bíblico, dirigido precisamente a ese ser humano en constante evolución (antropológica e histórica).

Los frutos de la razón esencialista se manifiestan en una serie de aporías que han desembocado en numerosos conflictos dentro de la propia Iglesia católica y entre ésta y la cultura: conflictos entre la fe y la ciencia; elevación de la iconogra-



fía mitológica bíblica a rango de verdadero conocimiento; afianzamiento del patriarcalismo como modelo divinamente inspirado de construcción social. Volveremos sobre esto más adelante.

### *1.1.2. Hombre como proyecto y cultura como aspiración*

La razón esencialista olvida con frecuencia que el ser humano es fundamentalmente proyecto, que no nos hallamos ante una realidad inmutable. Desde que nace está «orientado», pero no hacia una meta necesaria y misteriosamente prefijada. Los avatares de la educación, del medio ambiente, del modelo social en el que crece, de las tradiciones y valores que se cultivan en el entorno van condicionando el desarrollo del ser humano como proyecto. Desde esta perspectiva, no sólo no se puede hablar de ser humano hecho, sino ni siquiera de proyecto humano uniforme y unilateral. El ser humano en el mundo está abierto a múltiples cosmovisiones y antropovisiones. A no ser que concibamos torpemente a los hombres y mujeres del Primer Mundo como ideal de ser humano, hemos de convenir que en el planeta Tierra se dan diversas formas de autocomprensión humana individual y social. Más aún, el desarrollo de los medios de comunicación ha favorecido el intercambio cultural y el trasvase de cosmovisiones, de tal modo que hoy resulta aventurado decir que a tal pueblo corresponde tal cultura.

Más que nunca, la cultura se define actualmente como «aspiración» y como eclecticismo. El ser humano como proyecto tiene a su disposición una oferta cultural supragrupal y supranacional, a partir de la cual va dando respuesta a los estímulos personales y sociales.

La «recepción de hecho» ha olvidado con frecuencia la realidad del ser humano como proyecto y ha ofrecido un modelo antropológico uniformado en el que no caben gran parte de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Ésta es la razón, en parte, de la despoblación y de la progresiva y letal autocomplacencia de la Iglesia católica.

## 1.2. La recepción pendiente

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica antes mencionado es consciente de la recepción imperfecta, a veces sesgada, de la Biblia en la Iglesia. Su objetivo no es salir al paso de actuales o eventuales desviaciones, sino examinar críticamente las últimas aportaciones en el campo de la investigación bíblica, nacida al calor de la *Dei Verbum*, y reorientar al lector de la Biblia por el camino de una recepción aún pendiente (el *recipiendum*). Con tal finalidad, insta tanto a evitar algunos peligros hermenéuticos cuanto a ejercitar una razón crítica exigida por nuestra condición de creyentes. Sólo desde esta razón crítica podremos reorientarnos en la búsqueda de esa recepción pendiente.

### 1.2.1. Evitar un peligro

El peligro más patente en la actual interpretación de la Biblia sigue siendo el del fundamentalismo. Actualmente, cuando se menciona este término, la gente vuelve su mirada a los países islámicos, sin advertir que, a lo largo de la historia, han sido las propias Iglesias cristianas quienes han practicado y promovido el fundamentalismo en la praxis pastoral y en la teología. Un teólogo sistemático no cultivado en el saber bíblico (caso demasiado frecuente por desgracia, incluso entre teólogos «con nombre») puede ser pernicioso para la comunidad creyente. En efecto, este desvío representa un peligro en muchas comunidades cristianas (oficiales o marginales) y es como un Ave Fénix que anida en el propio discurso magisterial eclesiástico y hasta en la teología. Esta razón acrítica constituye el mayor freno a la recepción pendiente de la Biblia en las Iglesias y en la cultura.

### 1.2.2. La puesta a punto de la razón crítica

Aunque no con esta expresión, el Documento pontificio antes mencionado proclama la urgente necesidad de cultivar la razón crítica, es decir, de tomar en serio los instrumentos que ponen a nuestro alcance las ciencias del lenguaje, la antropología y la sociología para orientarnos en la interpretación de la Biblia. Junto a esta metodología, es necesario abrirse a nuevas

sensibilidades (diríamos: signos de los tiempos), representadas hoy fundamentalmente, según el Documento, por el liberacionismo y el feminismo. Volveremos más adelante sobre estos aspectos.

## **2. La recepción en la cultura**

Hablar de recepción de la Biblia en la cultura no implica aislar un terreno bien delimitado, desconectado de la realidad eclesial, pues en definitiva los cristianos se nutren de unas pautas culturales y de una forma de vivir en sociedad idénticas a las de los no creyentes. Pero hablar de recepción de la Biblia en la cultura implica al menos un dato: la cultura contemporánea occidental (y parte de la oriental y la de los países del «Tercer Mundo»), aunque emancipada hace siglos de la tutela eclesial y eclesiástica, sigue cultivando modelos de comportamiento, procesos de socialización personal, presupuestos teóricos socioeconómicos y sistemas de organización social inspirados secularmente, al menos en parte, en una determinada interpretación del mundo y del mensaje bíblicos. A pesar de la necesaria secularidad, se siguen percibiendo resortes, movimientos reflejos, que delatan la honda influencia de la tradición cristiana en las sociedades.

Esta permanencia de la «memoria bíblica» en la sociedad impide en gran medida que en ésta se sigan ensayando nuevas formas de autocomprensión del ser humano y nuevos modelos de organización social y económica en el mundo. En una palabra: a pesar de la autonomía de la cultura contemporánea, siguen aún larvadamente vigentes retazos de una cosmovisión y de una antropología inspirados en una interpretación de la Biblia mediatizada secularmente por las Iglesias. Bastaría con mencionar la «matriz patriarcal» (valga la paradoja) de la configuración de la sociedad, inspirada sin duda, en parte, en la interpretación cristiana del Dios del Antiguo Testamento.

Son estas razones suficientes para reclamar de la cultura moderna el ejercicio de una razón crítica en la recepción de la Biblia.

## *2.1. Las aporías de la interpretación bíblica*

A lo largo de la historia, la aplicación a la Biblia de criterios esencialistas y fundamentalistas, unida a una idea material y mecánica de la inspiración, ha desembocado desafortunadamente en una serie de aporías doctrinales que han dado paso a debates ridículos y al descrédito de la Iglesia católica y de la propia Biblia.

### *2.1.1. Biblia y ciencia*

Se trata de un binomio altamente conflictivo en la historia de la Iglesia católica y de la cultura. Desde los nuevos planteamientos cosmológicos, con Galileo y otras figuras científicas, hasta los trabajos de Darwin sobre el origen de las especies animales, el texto bíblico y su interpretación literal constituyeron una secular piedra de escándalo para el hombre moderno. En este prolongado contencioso, la Biblia no tenía nada que hacer ante la metodología y los resultados de las ciencias positivas. Tal contencioso no hizo sino restar méritos a la Biblia como obra revelada y aumentar el descrédito de sus intérpretes oficiales, acusados de atrincherarse en la irracionalidad y el oscurantismo.

Todo ello fue fruto de una lectura esencialista del libro sagrado, que se resistía a hacer una distinción mínima entre formas de conocimiento de los autores bíblicos y conocimiento revelado; entre categorías de autocomprensión del hombre bíblico en el ámbito de sus relaciones con los demás y con el cosmos, por una parte, y transmisión de un mensaje de salvación y liberación, por otra. Es decir, no se operaba una distinción entre formas de expresión del conocimiento y el propio conocimiento.

Lo que parecía inocuo era fruto, en realidad, de una negación implícita de la historia y de una concepción esencialista del ser humano, que le negaba su naturaleza de proyecto. El Documento pontificio sale al paso de esta desviación afirmando: «El estudio de la Biblia... no está nunca completamente concluido: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados» (Prefacio, p. 21). Se trata de una clara apuesta por la historia. Como la Biblia es un «hecho

cultural», conforme el ser humano y las sociedades vayan auto-comprendiéndose en su desarrollo cultural, se verán obligados a renovar los esfuerzos de comprensión de la Biblia.

### *2.1.2. Mitología: esencialidad y conocimiento poético*

Hemos hablado más arriba de las formas de conocimiento de los autores bíblicos. Los hombres del Antiguo Testamento tenían una forma de estar en la realidad ajena al conocimiento claro y distinto heredado de la reflexión grecolatina. Por su parte, la cultura occidental ha desarrollado un lenguaje conceptual y una capacidad discursiva ajenos en general al modo oriental de comprender la realidad. Para empezar, el semita no «se acerca» a la realidad, sino que vive inmerso en ella, en una estrecha comunión moldeada por su comprensión mítica del cosmos, en la que se incluye él mismo. El hombre occidental, en cambio, objetiva a la naturaleza, la sitúa frente a él, actitud que puede dar origen al espíritu contemplativo o desembocar en una manipulación antiecológica que la destruya.

Esta actitud configura en parte el modo de conocimiento del hombre bíblico, definido no por parámetros esencialistas, sino mitopoéticos. El ser humano que refleja el Antiguo Testamento conoce y se conoce en el mundo del mito, y la forma de expresión de este conocimiento es fundamentalmente poética. No conceptualiza, sino que recurre a repertorios de imágenes espigadas en la naturaleza, con la que se siente uno, y en su quehacer diario.

El olvido de esta forma de conocimiento y de sus cauces expresivos ha derivado en malentendidos y en falsas deducciones.

### *2.1.3. Patriarcalismo y poder*

Una de las aporías más funestas a las que ha conducido una interpretación sesgada y esencialista de la Biblia es la propia concepción de Dios en el Antiguo Testamento. Gran parte de la literatura del Antiguo Testamento nos presenta un Dios guerrero, aliado con su pueblo, vindicador de sus enemigos; un Dios con

poder omnímodo, diseñado en conformidad con la ideología política de la realeza oriental; y, aunque no se diga, un Dios varón. Pero hay otra parte de esa literatura del Antiguo Testamento en la que Yahvé encomienda importantes tareas a mujeres: en sus bocas se ponen magníficos cantos de alabanza a su dios; su presencia resulta en ocasiones decisiva para la supervivencia del pueblo de Israel. Baste recordar a las matriarcas o a Miriam, Débora, Betsabé, Julda, etc. Entre ellas se cuentan juezas y profetisas. Por otra parte, Yahvé es descrito frecuentemente en la Biblia con imágenes tomadas del mundo de la mujer y de la maternidad: esposa, problemas conyugales, embarazo, dolores de parto, etc. Desgraciadamente la historia y la exégesis judía y cristiana han ido silenciando todas estas personalidades y la importancia del lenguaje femenino sobre Dios.

Por otra parte, la concepción de Yahvé como gobernante solitario con poder, configurada a partir de la ideología real del Próximo Oriente antiguo, ha acabado fecundando una análoga concepción del monarca o el gobernante terreno. Se trata de una pescadilla que se muerde la cola: la imagen de Yahvé-rey diseñada desde una ideología intramundana y la imagen de gobernante terreno configurada desde la idea de la monarquía omnímoda del dios bíblico. Como resultado se fue afianzando en el Judaísmo y en la Iglesia católica un patriarcalismo y una concepción del poder que ha perdurado casi hasta nuestros días. Incluso la idea del Papado se sustenta sobre estas bases. En este sentido, la interpretación oficial de la Biblia ha hecho un flaco servicio al hombre y a la cultura occidentales.

## *2.2. Resituación de la Biblia en la cultura*

Si una razón esencialista y una lectura fundamentalista de la Biblia han configurado, a través de los siglos, numerosos resortes de la naturaleza y la praxis social de la cultura contemporánea, resulta imprescindible (aunque sea probablemente tarde) resituación de la Biblia en la cultura y en la autocomprensión del hombre moderno, con el ánimo de ofrecerle un camino de acerca-

miento a Dios más en consonancia con la antropología y la cosmovisión modernas que cultiva.

### *2.2.1. El «hoy» del Documento pontificio*

El Documento pontificio al que venimos refiriéndonos hace alusión con frecuencia al «hoy» del hombre contemporáneo. Captar la naturaleza de este «hoy» tiene una importancia decisiva para la lectura actualizada de la Biblia. La Biblia es un tesoro literario y, al propio tiempo, un texto normativo para las Iglesias. Su normatividad no parte de la negación de la historia ni concibe la naturaleza humana como algo esencialmente inmutable. La lectura de la Biblia exige respetar la historia y el desarrollo del ser humano (hombre y mujer) como proyecto en el mundo.

El curso de la historia ha situado necesariamente al texto bíblico en un pasado remoto, en una cultura extraña y ajena; por otra parte, el ser humano actual se conoce de otra forma distinta (y sin duda más compleja y completa) a como lo hacía el hombre bíblico, situado cómodamente en el ámbito del mito. El ser humano se conoce a sí mismo dentro de un contexto cultural y social determinado. De ahí que antropología y sociedad sean dos conceptos clave en el intento de «releer hoy» la Biblia. Dicho de otro modo: es necesario salvar el obstáculo que constituye el enfrentamiento de dos cosmovisiones distintas (la bíblica y la actual), de dos paradigmas interpretativos diferentes, que en parte se extrañan mutuamente.

### *2.2.2. Autocomprensión y comprensión*

Al servicio de este propósito acuden los «métodos de interpretación» ofrecidos por el Documento pontificio, que presentaremos más abajo. El proceso de comprensión general en el ser humano es indisoluble de su comprensión como tal ser, en el marco de la sociedad y del mundo. La persona que accede a la Biblia, aunque sea como mero espectador, no puede desprenderse de sus categorías interpretativas ni de las pulsiones inconscientes que certifican su cualidad de ser humano y su pertenencia a un colectivo con una

visión determinada del hombre, de la sociedad y del cosmos. No puede desprenderse a voluntad de este legado cultural y social sin dejar al propio tiempo de ser persona-en-relación.

Precisamente el problema de la interpretación bíblica radica en el compromiso entre la vinculación intrínseca de autocomprensión y comprensión, por una parte, y la respuesta a los estímulos de la lectura de la Biblia, con su antropología y cosmología tan ajenas a nuestra cultura, por otra. La incapacidad de integrar ambos mundos tiene un doble resultado: bien abandonar la lectura de la Biblia como un mundo de fantasías y de irracionalidad propio de niños, o bien prescindir de la razón crítica e imbuirse en un espiritualismo falso, esquizofrénico y desencarnado. Son innumerables los casos de personas en las que aflora una dicotomía: por una parte, una vida racional en su mundo familiar, profesional y social; por otra, una lectura primitiva de la Biblia, que prescinde del proceso de inculturación de la Palabra de Dios a lo largo de la historia.

### **3. La recepción en la Iglesia**

Líneas arriba hemos distinguido entre recepción de hecho y recepción pendiente. La recepción de hecho se caracteriza por una antropología esencialista, una concepción material y mecánica de la inspiración, y una visión patriarcalista de la sociedad, entre otras cosas. Al margen quedaban la autocomprensión social y cultural de los hagiógrafos y la importancia decisiva del lenguaje bíblico como «expresión creadora» total. Antropología cultural, ideología política, evolución religiosa y literatura... parecían no tener cabida en este sistema de recepción de la Biblia. Su manifestación más clara ha sido el fundamentalismo.

Sin embargo, forzoso es reconocer que, aunque hablamos de «recepción pendiente», tal fórmula no implica que hasta ahora no se hayan hecho esfuerzos de interpretación del texto bíblico a partir de su propia naturaleza. El problema es que las frecuentes voces disidentes fueron pronto acalladas por la oficialidad. Bastaría con recordar el caso paradigmático de Fray Luis de



León; más recientemente los de Lyonnet y Zerwick, catedráticos del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. En este contexto, «pendiente» hace referencia a la recepción oficial, no sólo la patrocinada por los estudiosos de la Biblia, sino la recepción que se esperaba desde las instancias jerárquicas, que tendría que desembocar en la recepción pastoral. El documento de la Comisión Pontificia pretende honesta y lúcidamente llenar esta laguna. Ahora ha llegado la hora de los animadores y animadoras comunitarios.

### *3.1. La recepción fundamentalista*

El fundamentalismo va con frecuencia asociado a la imagen del escudriñador de la Biblia, de la persona que recita de memoria frases descontextualizadas, que utiliza como arma arrojada contra el hereje de turno. También suele concebirse como sinónimo de manifestación psicopática, en personas dominadas por pulsiones obsesivas de naturaleza religiosa. Aun habiendo algo de verdad en estas dos consideraciones, que convierten a cierto tipo de fundamentalismo en algo inocuo, la verdad es que el fundamentalismo es más serio de lo que parece, no sólo por la categoría humana y académica de algunos de sus actuales representantes, sino por las consecuencias funestas que ha acarreado y que sigue incubando actualmente.

#### *3.1.1. La razón acrítica*

El fundamentalismo más inocuo se caracteriza por el cultivo de lo que podríamos llamar «razón acrítica». Al considerar sin matices que la Biblia es Palabra de Dios inspirada y libre de error, quienes practican esta desviación desembocan en una interpretación primaria y literal, que excluye todo acercamiento al texto sagrado que tenga en cuenta los avatares de su crecimiento histórico y de su desarrollo literario. Este fundamentalismo impone una lectura de la Biblia que se evade de todo cuestionamiento y toda investigación crítica. Rechaza, por tanto, el lenguaje humano de la Biblia, pues piensa que ésta fue dictada palabra a palabra por el Espíritu. Insiste asimismo en la in-

errancia de los detalles, especialmente en materia de hechos históricos y de supuestas verdades científicas, sobre todo de tipo cosmológico.

Considero inocuo este tipo de fundamentalismo, porque el tiempo acabará con él. Conforme la gente vaya haciendo uso de su cerebro y de su sentido común, tiene los días contados. Como dice el Documento: «El fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa, porque confunde inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje bíblico con su sustancia divina» (p. 66).

### *3.1.2. La ideología fundamentalista*

Más pernicioso es el modelo fundamentalista con repercusiones sociales y políticas, un modelo nacido de la manipulación ideológica de la Biblia. Y no se trata de algo inventado anteayer. Es tan viejo como el propio texto sagrado, y, aunque no se puede decir que haya estado históricamente «en vigor», ha hecho su aparición en momentos clave de la historia, como un Guadiana que se resiste en desembocar en el mar. Y ha sido patrocinado tanto por los poderes públicos como por las propias Iglesias.

El texto bíblico ha sido manipulado ideológicamente para sostener el poder, las guerras de religión, el militarismo, el racismo y hasta la explotación del hombre por el hombre. Aunque el Documento no es tan explícito, llega a afirmar: «[El fundamentalismo] se apoya sobre una lectura no crítica de algunos textos de la Biblia para confirmar ideas políticas y actitudes sociales marcadas por prejuicios, racistas por ejemplo, y completamente contrarias al evangelio cristiano» (p. 66).

En efecto, «recursos» bíblicos ha habido en todas las épocas y para todos los gustos, desde la manipulación que hicieron de textos antiguos los propios escritores bíblicos del periodo post-exílico (p.e. la «relectura» que hace Crónicas de Samuel y Reyes), pasando por las guerras medievales de religión, quema de supuestos herejes, expulsión de judíos y musulmanes de

España, destrucción de ciudades enteras y matanzas masivas durante la Reforma, aniquilación de nativos durante la conquista de América... hasta las distintas formas actuales de imperialismo y de técnica de sometimiento de pueblos.

### 3.2. *La recepción crítica*

Supone un giro de ciento ochenta grados respecto a la antropología esencialista y a la concepción fixista, casi materialista, del texto bíblico que acabo de considerar críticamente. En la recepción crítica es donde hay que activar los resortes del binomio autocomprensión-comprensión mencionado líneas arriba.

#### 3.2.1. *La necesidad de interpretar*

El Documento pontificio al que vengo refiriéndome, haciéndose eco de la *Dei Verbum*, afirma que «la Biblia es Palabra de Dios en lenguaje humano» (p. 30). Desde este punto de vista, conviene insistir en el peligro de una lectura parcial y sesgada de la Biblia, que la considere unilateralmente como caudal de revelación. Quien adopta esta última actitud pierde de vista su factura humana, sobre todo la importancia del «lenguaje humano». Al decir «lenguaje» no me refiero sólo al vehículo de la comunicación verbal interpersonal, sino a todo cuanto constituye «expresión creadora» del ser humano: lengua, literatura, cultura y sociedad.

Para empezar, la Biblia se formuló en una *lengua* que correspondía a una comprensión determinada de la realidad, evidentemente ajena a la nuestra; una lengua además desconocida en nuestro mundo (a excepción de los especialistas) y desaparecida como lenguaje hace más de veinte siglos. Por otra parte, los escritores bíblicos hicieron uso de los *cánones retóricos* y de las *formas literarias* en uso (sin excluir otras no autóctonas). Las técnicas de la retórica occidental, acuñadas a partir de modelos grecolatinos, son de poca utilidad para comprender el alcance de los textos bíblicos. En tercer lugar, la *cultura* del mundo bíblico, además de multiforme por su propia evolución a lo largo de los

siglos y por los influjos de otros países, es algo muy alejado de nosotros. Sólo desde la antropología cultural resulta posible un acercamiento fructuoso. En cuarto lugar, la estructura de la *sociedad* israelita responde a una valoración del individuo en sociedad y a modelos organizativos ajenos a nosotros. El estudio de la evolución de las ideas políticas y de la sociología en Israel predispone intelectualmente al eventual lector a abrirse paso entre los meandros de la interpretación bíblica. Sólo esta panorámica justificaría ya una pluralidad de métodos y de acercamientos en el estudio e interpretación de la Biblia.

En el acto de interpretar hay que tener también en cuenta dos elementos convergentes: texto y lector. El texto como obra abierta y el lector históricamente contextualizado. El texto, en cuanto sale de manos de su autor, se transforma en una creatura independiente, con vida propia. El texto es una codificación de signos lingüísticos que se presta a distintas descodificaciones, a tenor de la peculiar autocomprensión del lector. El texto, por definición, es un «tejido» de relaciones entre signos, abierto a distintas lecturas e interpretaciones. El autor dijo lo que quiso decir, pero dejó en el texto una serie de huellas, imperceptibles y muchas veces inconscientes, que dejan el texto en puntos suspensivos. El lector deberá rellenar los espacios de esos puntos suspensivos: el texto es por naturaleza algo incompleto y perfectible. Y aquí entra la figura del lector. Al estar culturalmente contextualizado, hará preguntas legítimas al texto (única forma de interpretarlo) que nunca pretendió formular el autor material. Con estas preguntas, el texto se va enriqueciendo y, al propio tiempo, irá planteando cuestiones al lector, creándose así una implicación mutua: comprensión más rica del texto y profundización en la autocomprensión por parte del lector.

### *3.2.2. Métodos histórico-críticos*

Se trata de un racimo de métodos ya consagrados en la tradición exegética bíblica de las Iglesias. A su exposición dedica el Documento abundantes páginas de la primera parte, exposición que acompaña con frecuentes elogios.

El Documento utiliza tanto el singular (método histórico-crítico) como el plural (métodos histórico-críticos). La razón es muy simple. En realidad se trata de *una* aplicación estructurada y escalonada de *diversos* métodos. Cada uno de éstos colabora, como un eslabón, a formar la cadena histórico-crítica. Aunque, según el aspecto del texto que quiera estudiar el exegeta, cada uno puede ser utilizado individualmente, la práctica exegética ha hecho uso escalonado de todos, con una disposición funcional, para llegar a la comprensión «total» de un texto.

Esta metodología se llama *histórica* por dos razones: a) estudia textos antiguos y su alcance histórico; b) estudia los procesos históricos de la producción del propio texto. Se denomina *crítica* porque utiliza criterios científicos tan objetivos como sea posible. Con su ayuda se puede «captar mejor el contenido de la revelación divina» (p. 33).

Son fundamentalmente cinco los eslabones que forman la cadena del método histórico-crítico: crítica textual, crítica literaria, crítica de los géneros, crítica de las tradiciones y crítica de la redacción.

La *crítica textual* se fundamenta en una serie de datos. El Antiguo Testamento fue escrito en su mayor parte en hebreo; algunos libros, en griego; párrafos sueltos, en arameo. El texto hebreo hoy utilizado ha sido seleccionado entre los códices mejores y más antiguos. Existen distintos códices y papiros, en ocasiones con numerosas variantes entre ellos, y pertenecientes a diversas épocas. Es necesario recordar también que los códices masoréticos (vocalizados) son todos de la era cristiana; que el antiguo texto consonántico no se ha conservado. Por otra parte, estudios recientes de crítica textual han llegado a la conclusión de que algunas recensiones del texto de los Setenta (traducción griega) reflejan un texto hebreo más antiguo y, en ocasiones, muy distinto al texto masorético sobre el que se basan nuestras traducciones vernáculas. Algo parecido puede decirse de algunos documentos hebreos de Qumrán (los más antiguos de la Biblia). En fin, hay que tener en cuenta las antiguas traducciones de la

Biblia al arameo (targumim), al siríaco y al latín, que en algunos puntos no coinciden con nuestro texto hebreo<sup>1</sup>.

Es fácil deducir de este panorama la necesidad de la crítica textual para «establecer un texto bíblico tan próximo al texto original como sea posible» (p. 33). Pongamos un ejemplo. En Gen 22,2 Yahvé manda a Abrahán que vaya «al país de Moria»; pues bien, la traducción griega dice «país de la aparición»; la siríaca, «país de los amorreos». Este ejemplo es inocuo, pero existen otros más decisivos desde el punto de vista doctrinal.

El siguiente eslabón de la cadena histórico-crítica es la *crítica literaria*. Según el Documento, «la crítica literaria se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales y de verificar su coherencia interna» (pp. 33-34). Aunque no es habitual, en la Biblia suelen existir duplicados de un mismo texto. En otros casos, hay tensiones en una unidad narrativa o poética, que reclaman un carácter compuesto de la misma y la necesidad de descomponerla en unidades menores y buscar su procedencia. La crítica literaria se basa, pues, en la identificación de modelos y fuentes, en ocasiones extrabíblicos.

Pongamos algunos ejemplos. En el libro del Génesis nos encontramos con un triplicado del relato de la esposa obligada a mentir en un país extranjero para salvar la integridad física de su marido (12,10-20; 20,1-13; 26,6-11). En el mismo libro bíblico contamos con un duplicado de la expulsión de Agar por parte de Abrahán y Sara (16,1-16; 21,9-21). En el Antiguo Testamento son habituales las tensiones en unidades narrativas o poéticas. En Gen 22,15-18 se nos habla de una segunda aparición del ángel del Señor en el relato del sacrificio de Isaac, aparición que, desde el punto de vista de la unidad narrativa, parece estar de sobra. Se percibe sin dificultad que es un añadido posterior. Volvamos sobre el sacrificio de Isaac para explicar el uso que puede hacer un escritor bíblico de modelos y fuen-

<sup>1</sup> Para todos estos datos, véase Julio Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid 1993).

tes (uno de los objetivos de la crítica literaria). En este relato se ha utilizado probablemente algún texto religioso cananeo (vinculado a la fundación de un santuario) que trataba de justificar etiológicamente el sacrificio de los primogénitos. Otro ejemplo de recurso a fuentes es la presencia de épica mitológica en el relato de la creación (Gen 1), en el del diluvio (Gen 6-8) y en el de la torre de Babel (Gen 11,1-9).

La *crítica de los géneros* «procura determinar los géneros literarios, su ambiente de origen, sus rasgos específicos y su evolución» (p. 34). Así dice Gunkel, padre de la crítica de los géneros: «Todo género literario está originalmente *situado en la vida del pueblo* de Israel. Así como hoy la *homilía* es propia del púlpito pero a los niños se les cuentan *fábulas*, en el antiguo Israel las muchachas entonaban *cantos de victoria* al ejército que llegaba triunfante, la plañidera entonaba el *canto fúnebre*, el sacerdote proclamaba la *Torá* a los laicos en el santuario, el juez proclamaba la *norma legal* en el tribunal para motivar el veredicto, el profeta pronunciaba su *oráculo* en el atrio del templo, etc. Quien quiera comprender los géneros literarios debe preguntarse: ¿quién habla?, ¿quiénes son los oyentes?, ¿qué estado de ánimo reina en la situación?, ¿qué efecto pretende?». Muchos de los géneros literarios del Antiguo Testamento tienen su sede original en el culto, aunque algunos fueron perdiendo poco a poco esa vinculación hasta echar sus raíces en otros ámbitos (p.e. el uso del género «himno» en la literatura sapiencial). Labor de la crítica de los géneros es rastrear esa evolución en conexión con la historia política y religiosa de Israel.

La *crítica de las tradiciones* «sitúa los textos en las corrientes de tradición, de las cuales procura precisar la evolución en el curso de la historia» (p. 34). Pongamos como ejemplo la tradición de Aarón. Este personaje aparece ya en el libro del Éxodo, junto con Moisés, ejerciendo funciones de supremo sacerdote. Un estudio crítico de esta tradición llega a la conclusión de que la figura de Aarón en la historia de Moisés no es original. Aarón no es mencionado en los textos indudablemente más antiguos del Antiguo Testamento. La profecía parece ignorarlo.

Sólo está relacionado con textos del periodo postexílico. Esa inclusión de la figura de Aarón en las tradiciones del éxodo es fruto de las actividades literarias del sacerdocio aarónida post-exílico, que tenía interés no sólo en legitimar su propio sacerdocio, sino en presentarlo como algo relacionado con los orígenes mismos del pueblo de Israel. Otro tanto cabría decir de las tradiciones relativas a la alianza, que, aunque en el texto bíblico se hacen remontar a Abrahán y, sobre todo, a Moisés, no son mencionadas (con base textual auténtica y explícita) hasta Jeremías.

La *crítica de la redacción* «estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final y analiza ese estadio final. Mientras las etapas precedentes han procurado explicar el texto por su génesis, en una perspectiva diacrónica, esta última etapa se concluye con un estudio sincrónico: se explica allí el texto en sí mismo» (p. 34). Pongamos el ejemplo de Gen 22. Ante este capítulo del Génesis, la crítica literaria se contenta probablemente con decir que, desde el punto de vista de estilo y contenido, se trata de una perícopa introducida subrepticamente en las sagas patriarcales; que, si se prescinde de ella, el ciclo de Abrahán-Isaac no sufre deterioro narrativo. Y que es una narración en la que se perciben al menos tres fuentes: Yahvista (J), Elohista (E) y Sacerdotal (P). En efecto, podemos pasar limpiamente del cap. 21 al 23: de la supresión del obstáculo que constituye Ismael en la línea sucesoria al anuncio de la muerte de Sara. Sin embargo, la crítica de la redacción del ciclo patriarcal observa la importancia que tiene la promesa de descendencia (facilitada por la crítica literaria) en los relatos patriarcales; y, dado que Gen 22 nos habla de esa promesa, justo es decir que, desde el punto de vista redaccional, está perfectamente legitimada la presencia de Gen 22 en el ciclo patriarcal. La promesa es como un hilo en el que se engarzan las joyas narrativas de los relatos patriarcales. Es decir, que Gen 22 fue incorporado al libro del Génesis probablemente al tiempo que se añadía la segunda aparición del ángel del Señor con la promesa (Gen 22,16-18). Su inclusión,



pues, iba avalada por la mención de la promesa. Sin ésta no tendría sentido Gen 22,1-14.19.

### 3.2.3. *Métodos literarios sincrónicos*

El Documento menciona entre éstos: el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico.

Numerosos estudios bíblicos recientes han adoptado el *análisis retórico*. En este ámbito hay «tres acercamientos diferentes: El primero se apoya sobre la retórica clásica greco-latina; el segundo se preocupa de los procedimientos semíticos de composición; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamadas ‘nueva retórica’» (p. 37). El primer acercamiento, el de la retórica clásica, está periclitando en el ámbito del Antiguo Testamento: este modelo de retórica apenas influyó en la literatura bíblica (algo en el libro de la Sabiduría). En el Nuevo Testamento ha dejado en cambio su huella (sobre todo en la literatura paulina); no en vano se trata de un corpus literario nacido en pleno apogeo de la cultura helenístico-romana. Por lo que respecta al Antiguo Testamento, al tratarse de textos nacidos en una cultura semita, lo más adecuado es estudiarlos a la luz de la propia retórica de esa área geográfica. La cultura semita acusa «un gusto pronunciado por las composiciones simétricas, gracias a las cuales se establecen relaciones entre los diferentes elementos del texto. El estudio de múltiples formas de paralelismo y de otros procedimientos semíticos de composición debería permitir discernir mejor la estructura literaria de los textos y llegar así a una mejor comprensión de su mensaje» (p. 38).

Pongamos un ejemplo inofensivo para percibir la importancia del paralelismo hebreo. En previsión de la entrada en Jerusalén, los evangelistas Marcos y Lucas dicen que Jesús mandó traer un borrico (Mc 11,2; Lc 19,30). Respecto al mismo hecho, Mateo habla de «una borrica atada, con un pollino» (Mt 21,2), y cita para confirmar el hecho un texto del profeta Zacarías (9,9): «Mira a tu rey que llega, humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de acémila». Mateo entendió que Zacarías hablaba de dos animales: una burra con su cría. No advirtió que,

según las técnicas de la poesía hebrea, se trataba de un solo animal mencionado dos veces en paralelismo sinonímico. Parece que el evangelista Juan sí advirtió esta circunstancia. Por eso, al mencionar un solo animal, no tuvo más remedio que recortar la cita de Zacarías para evitar confusiones: «Mira a tu rey que viene montado en un borrico» (Jn 12,15). Suprimió «en un borrico hijo de acémila».

La nueva retórica no se centra tanto en los análisis formales cuanto en la eficacia del uso del lenguaje para comunicar una convicción. Se trata de un método sumamente útil, pues hay que tener en cuenta que «la Biblia no es simplemente un enunciado de verdades. Es un mensaje dotado de una función de comunicación en un cierto contexto, un mensaje que comporta un dinamismo de argumentación y una estrategia retórica» (p. 39).

Llegados a este punto conviene hacerle una advertencia al Documento, que ha pasado por alto un campo de investigación que ya está dando inmejorables frutos en exégesis: el *análisis poético*. Al tiempo que se multiplican los estudios de poesía hebrea en la actualidad, se está poniendo de manifiesto la importancia de este tratamiento textual para la comprensión del mensaje bíblico. Estudiar las figuras de estilo, las estructuras literarias, los artificios retóricos y hasta el material sonoro de un poema no sólo ayuda a descubrir las características peculiares del poeta en cuestión, sino a percibir en una luz más clara y directa el contenido de su mensaje.

El *análisis narrativo* se centra fundamentalmente en el análisis de relatos. Aunque existen diferentes métodos, hablar de «análisis narrativo» o de «crítica narrativa» hace referencia básicamente a la «narratología» moderna, particularmente atenta a los elementos del texto que conciernen a: la intriga (*plot*), los personajes y el punto de vista del narrador. «El análisis narrativo estudia el modo en que se cuenta una historia para implicar al lector en el 'mundo del relato' y en su sistema de valores» (p. 40). Según el Documento, la reflexión teológica sobre las consecuencias que comporta para la fe la exégesis narrativa tiene

auténticas dimensiones pastorales. «Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico... Se insiste sobre la necesidad de ‘narrar la salvación’ (aspecto ‘informativo’ del relato) y de ‘narrar en vista a la salvación’ (aspecto ‘performativo’). El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al autor» (p. 41). Por poner un ejemplo de aspecto performativo del relato, digamos que la teología de la liberación constituye el aspecto performativo de la narración de la salvación, en el éxodo en particular y en toda la Biblia en general.

También el *análisis semiótico* se caracteriza fundamentalmente por la sincronía. Este método, que en sus comienzos se denominó con el término genérico de «estructuralismo», comenzó a ser adoptado en el campo bíblico a través de la obra del lingüista francés A. Greimas<sup>2</sup>. En el campo bíblico pueden consultarse varias obras<sup>3</sup>. Según el Documento (al que sigo muy de cerca), los *principios* de este análisis son los siguientes: a) Principio de *inmanencia*: cada texto, como lo indica su etimología, es un tejido de signos lingüísticos que forman un todo significativo inmanente. La práctica de este principio no recurre a datos «externos» (autor, destinatarios, verificación del contenido del relato, proceso histórico de su composición). Se toma el texto tal cual. b) Principio de *estructura del sentido*: el sentido no existe más que por la relación y en la relación, especialmente la relación de diferencia. En una obra literaria, el sentido raramente es matizado. Analizar un texto desde este principio consiste en determinar su tejido de relaciones significativas. c) Principio de la *gramática del texto*: todo texto respeta una determinada «gramática», un cierto número de reglas y estructuras internas que le son propias. En un conjunto de frases, llamado «discurso», existen diferentes niveles, cada uno con su respectiva gramática.

<sup>2</sup> A. Greimas, *Semántica estructural* (Madrid 1968).

<sup>3</sup> Podemos considerar pionero el libro de D. Mínguez, *Pentecostés: Ensayo de semiótica narrativa* (Roma 1976).

Diferentes *niveles* de un texto: a) Nivel *narrativo*: se estudian «las transformaciones que permiten pasar del estado inicial al estado terminal. Dentro de un ‘itinerario narrativo’ (constituido por diferentes etapas o fases), el análisis procura descubrir las diversas fases (en conexión estructural) que señalan el paso de una etapa a otra, la transformación de un estado en otro diferente. En cada una de estas fases se precisan las relaciones entre los ‘papeles’ asumidos por los ‘actantes’ que determinan los estados y producen las transformaciones» (cf. p. 43). «Itinerario narrativo» es el desarrollo del «plot», desde el planteamiento de la situación hasta su desenlace. En el itinerario van apareciendo distintos actores (con sus respectivas creaciones de situaciones y de niveles de discurso), que van creando transformaciones en el texto. Pongamos un ejemplo. En la historia de José (Gen 37-50) se percibe esa aparición de personajes que, con sus intervenciones, hacen progresar al relato: Judá, con su propuesta de vender a José a los ismaelitas, que lo alejan del escenario palestino (37,26-29); el recluso que se acuerda de la sabiduría de José para interpretar sueños (41,9-14.39-41); la presencia de los hermanos en Egipto (42,1-7ss); etc.

b) Nivel *discursivo*. Este nivel implica tres operaciones: (a) identificación y clasificación de las figuras. Se trata de los elementos de significación de un texto: actores (en la historia de José: Judá, copero mayor, faraón, Benjamín, etc.), tiempos (juventud, madurez, ancianidad y muerte de José) y lugares (Palestina, Egipto, nuevamente Palestina); (b) establecimiento de los itinerarios de cada figura del texto; (c) búsqueda de los valores temáticos de las figuras. Cada figura está en relación con un determinado vocabulario, ciertos centros de interés, comportamientos peculiares. Ocurre como en la ópera. Cuando Puccini, por ejemplo, escribió *Bohème*, se preocupó por dotar a la figura de Mimí de un tema musical determinado, que connota al personaje y sus sucesivas vivencias. Cuando el espectador o el oyente escucha dicho tema en el acto tercero, sabe que entra en escena Mimí. Lo mismo que en la ópera hay que identificar los temas musicales que describen a veces a los personajes, en un

texto habrá que determinar «en nombre de qué valor» siguen determinado itinerario sus figuras.

c) Nivel *lógico-semántico*. Es el nivel profundo, más abstracto. Implica el postulado de que las organizaciones deducidas en los niveles anteriores (narrativo y discursivo) sirven de base a las formas lógicas y significativas del discurso. Pero volvamos a la historia de José. En ella contamos con una trama bien definida, con diversos actores con sus respectivos itinerarios, que se mueven por valores peculiares; con lugares (Palestina-Egipto) y tiempos (sucesivos viajes) perfectamente delineados. Si nos adentramos en el nivel lógico-semántico, observamos con claridad la importancia significativa, en la estructura de conjunto, de los verbos «subir» y «bajar», que construyen un eje semántico fundamental. Primero están las sucesivas «subidas» y «bajadas» entre Egipto y Palestina. Este itinerario geográfico está construido paralelamente al itinerario espiritual y social de José (y de sus hermanos). José era casi el más pequeño (aspecto de «bajeza»), aunque el afecto de su padre lo había «elevado» por encima de sus hermanos. Este rango «elevado» se manifiesta en sus sueños de grandeza. A partir de aquí, José empieza a «bajar»: baja en el afecto de sus hermanos; baja al pozo; baja al ser vendido a los ismaelitas (pierde la condición de hombre libre); baja a Egipto; allí baja a la cárcel. Es un continuo proceso de de-gradación. Pero su religiosidad («temeroso de Dios»: un importante itinerario personal) le va ayudando a «subir», hasta convertirse en el visir de Egipto. Finalmente, José pide a sus hermanos que, cuando muera, suban sus huesos a Palestina. Hemos escogido dos signos lingüísticos en expresión polar, pero existen otros muchos. Por ejemplo, la función que tienen en el conjunto del relato la pregunta de los hermanos de José («¿Es que vas a ser tú rey y señor nuestro?», 37,8) y la del padre («¿Es que hemos de postrarnos ante ti, yo, tu madre y tus hermanos?», 37,10). No habría más que advertir que, si no como rey, José se encumbra al papel de visir de Egipto; por otra parte, sus hermanos le tratan de «señor» antes de reconocerle (42,10) y acaban postrándose ante él en cada una de sus visitas (42,6; 43,28).

### 3.2.4. Acercamientos basados en las ciencias humanas

Me fijaré fundamentalmente en el acercamiento sociológico y en el antropológico-cultural.

El acercamiento *sociológico* parte del dato incontestable de que «los textos religiosos están ligados con relaciones recíprocas a las sociedades en los que nacen» (p. 51). Se precisa un conocimiento lo más exacto posible de las transformaciones económicas y de la evolución de las instituciones políticas que influyeron en la formación y transmisión de las tradiciones religiosas bíblicas. Este acercamiento plantea distintas cuestiones al Antiguo Testamento: formas de organización social y religiosa que Israel conoció a lo largo de su historia; la verificabilidad de la hipótesis de una sociedad acéfala segmentaria durante el periodo de la judicatura; qué transformaciones, principalmente económicas (nuevos medios de producción agrícola) y militares (comercialización del hierro en el ámbito bélico), provocaron en la sociedad israelita el movimiento de centralización político-religiosa; qué condiciones políticas y qué formas de participación social desembocaron en la desaparición del fenómeno profético, etc. Es decir, se estudian preferentemente los aspectos económicos e institucionales.

Aunque estrechamente vinculado al acercamiento sociológico, el *antropológico-cultural* «se interesa por un vasto conjunto de otros aspectos que se reflejan en el lenguaje, el arte, la religión, pero también en los vestidos, los ornamentos, las fiestas, las danzas, los mitos, las leyendas y todo lo que concierne a la etnografía» (p. 54). Se estudian también los diferentes códigos sociales de comportamiento y los roles de las personas en un medio social determinado (rural o urbano), con los respectivos valores de éste (honor y vergüenza, tradición, tipo de educación); el modo en que se ejerce el control social; los valores familiares, el hogar, la situación de la mujer; binomios institucionales (patrón-cliente; propietario-arrendatario; benefactor-beneficiario; libre-esclavo; tabúes; origen de los recursos, de la información, etc. (cf. p. 54).