

# FUERZA Y ACTUALIDAD DEL TEXTO BÍBLICO

JEAN-MICHEL POFFET, O.P.

La ponencia anterior ha puesto de relieve la complejidad y la riqueza de la «lectura» como acto hermenéutico. El relato —aquello que Ricoeur llama «el juego de narrar»— implica un lector. Se trate de historia o de «una historia» (ficción), el relato realiza su tarea. Esa verdadera transfiguración no es solamente un hecho del poeta; es también —puesto que se trata de lenguaje— el hecho de todo escritor, en particular del historiador que no se contenta con relatar los hechos sino que los selecciona, los ordena, los agrupa en secuencias<sup>1</sup> e interpreta su alcance. «La vida se vive, la historia se narra», escribe P. Ricoeur<sup>2</sup>. Bajo la influencia de los filósofos (Gadamer, Ricoeur), los exegetas en Estados Unidos y después en Europa, en diálogo con profesores de literatura, han reequilibrado la investigación exegética sobreocupada hasta ahora en la investigación histórica<sup>3</sup>. Esta reorientación apunta a hacer de nuevo de la lectura una reinterpretación integral y no solamente una búsqueda de informaciones históricas acerca del trasfondo del texto.

1. «Es aquí donde la subjetividad del historiador interviene en un sentido original respecto a aquella del físico, bajo forma de esquemas interpretativos. Es aquí, en consecuencia, donde la cualidad del interrogador afecta a la selección misma de los documentos interrogados. O mejor aún, es el juicio sobre la importancia el que, dejando de lado lo accesorio, crea la continuidad: lo vivido es deshilvanado, herido de insignificancia; lo que está unido es el relato, significativo por su continuidad. Así la racionalidad misma de la historia se atiene a ese juicio de importancia que carece por tanto de criterio seguro. Sobre este punto, R. Aron tiene razón al decir que “la teoría precede a la historia”» (P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris 1955, 28-29).

2. «De l'interprétation», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris 1986, 11-35 (cit., 15).

3. A la cuestión de qué es lo que representaría una interpretación integral, es decir, transformante del texto bíblico, S.M. Schneiders responde: «una interpretación integral transformante consiste en una interacción entre un lector sagaz y abierto a las reivindicaciones de verdad del texto, y el texto en su integridad, es decir, una interacción que tiene en cuenta justamente la compleja naturaleza y las numerosas dimensiones del tex-

Los textos bíblicos, en efecto, no son otra cosa que documentos históricos, narraciones interpretadas y a reinterpretar. A menudo nos informan menos sobre el contorno exacto de los acontecimientos de los que hablan (creación, éxodo, conquista de la tierra o monarquía) que sobre la época para la cual o en la cual ellos hablan<sup>4</sup>. Los evangelios han sido escritos para suscitar la fe en el Resucitado, y esta dimensión testimonial<sup>5</sup> es fundamental; lo mismo sucede en los libros del Antiguo Testamento. El alcance del éxodo, contado de nuevo, meditado, cantado por Israel, incesantemente recordado en las diferentes épocas de su historia, es algo totalmente diferente de la difícil cuestión del entorno de los acontecimientos históricos precisos, estando además ausente en fuentes independientes, por ejemplo en las inscripciones o en los monumentos de Egipto<sup>6</sup>.

Desearía subrayarlo, no sólo a partir de la aportación capital de Paul Ricoeur, sino también a partir de algunas observaciones del P. Lagrange. La cercanía puede parecer sorprendente. No se trata de hacer del exegeta de Jerusalén un precursor del cambio hermenéutico de los años 1950-1960 y un experto en las ciencias del lenguaje. Estoy impresionado simplemente por el hecho de que, queriendo interpretar verdaderamente la Escritura, como sabio y como creyente, él puso de relieve, desde esa época, algunos aspectos fundamentales del estudio histórico de la Biblia. Ciertamente, aunque tachado de modernismo, él escapaba precisamente al positivismo histórico de su tiempo y mantenía una interpretación teológica de la Escritura. No temía mantener una verdadera lucha en pro del trabajo intelectual para comprender verdaderamente lo que quieren decir los textos bíblicos y, sobre todo, finalmente, lo que Dios intenta decirnos a través de ellos. *Explicar* mucho para *comprender* mejor, dirá Ricoeur inten-

to y del lector. La exégesis histórico crítica tradicional, puesto que no se interesa por el texto más que como un documento histórico, es necesaria; pero no es suficiente para una interpretación integral» (*Le texte de la rencontre. L'interprétation du N.T. comme Écriture Sainte*, Lectio Divina 161, Paris 1995, 11 (trad. de l'anglais par J.Cl. Bretón et D. Barrios-Delgado).

4. Cfr. el precioso libro de J.L. SKA, *Les énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*, trad. de l'italien par E. DI PEDE, *Le Livre et le Rouleau* 14, Bruxelles 2001.

5. «La prueba es ante todo testimonial: palabra de testigos. En seguida se convertirá en notarial: documentos que la atestiguan y dan fe», escribe E. Poulat (a propósito de los textos que tratan de Jesús) en el magnífico prefacio que ha puesto a la 3.<sup>a</sup> ed. de *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris<sup>3</sup> 1996, LII.

6. El hecho de que el éxodo o la muerte del faraón no figuren en ninguna fuente egipcia lleva a los arqueólogos y a los historiadores a negar radicalmente la historicidad (cfr. I. FINKELSTEIN y N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. de l'anglais (États-Unis) par P. GHIRARDI, Paris 2002. Nótese el subtítulo, sin duda muy comercial: las «revelaciones» de la arqueología. Mientras que hasta ahora era el texto inspirado el que merecía ese calificativo ¡ahora es la arqueología la que lo reivindica!

tando reconciliar dos polos a menudo opuestos (Dilthey). Una concepción simplista de la historia y de la tarea del historiador hacen que todos y cada uno crean poder, e incluso deber, tomar la historia bíblica al pie de la letra, habiendo supuesto que la inspiración garantiza esa interpretación que quiere ser «fiel», y que de hecho no es sino simplista e infiel a los mismos redactores y a la gran tradición de interpretación de la Iglesia antigua.

Conceptos tales como tradición e historia de la exégesis vuelven a ser actuales bajo la pluma de los exegetas interesados hoy en el fenómeno de la tradición como tal, en la historia de las lecturas y relecturas de un texto, y en el acercamiento canónico. En esto se está mucho más cerca de la exégesis antigua, al menos de su propósito. La Biblia comentada por la Biblia. El P. Lagrange lo sabía muy bien cuando comenzó su lección de apertura de l'École Biblique con una amplia evocación de los Padres<sup>7</sup>. Si él abría las puertas de la exégesis católica a la investigación histórica, arqueológica y crítica, lo hacía con unas precisiones de capital importancia, que vale la pena tener en cuenta. Su formación contaba mucho. Era doctor en derecho, estaba formado en teología en Salamanca, en ciencias bíblicas en París y, después, en orientalismo en Viena. Más aún, el sabio apasionado por la historia, perseverante en el estudio hasta el límite de sus fuerzas, no cesaba por ello de «recibir» el Evangelio, precisamente escuchándolo proclamado en la liturgia: «Me gusta escuchar el Evangelio cantado por el diácono en el ambón, en medio de nubes de incienso: las palabras penetran entonces en mi alma más profundamente que cuando las encuentro en una discusión de revista»<sup>8</sup>. La proximidad que él quiso que hubiese entre la Basílica de San Esteban, de l'École Biblique, y la biblioteca (solamente las separa un corredor) es la del «oratorio» y el «laboratorio», le gustaba decir. A su oración debía su perseverancia sencilla y fiel en la prueba, cuando era mirado como sospechoso, e injustamente atacado por todas partes. También debía a su amor a la liturgia una percepción más profunda de que los textos bíblicos han sido confiados a la Iglesia para que sean proclamados y recibidos, pero también estudiados. El P. Lagrange iba a lanzarse al combate con el fin de acreditar de nuevo en la Iglesia católica el estudio bíblico científico, y lo hacía con una experiencia de humanista al mismo tiempo que de creyente. Esto era lo que le iba a permitir al sabio no extraviarse, y proponer a la Iglesia algunos principios directivos que preparaban el camino a los grandes documentos de la Iglesia sobre la interpretación de la Escritura: la «Divino Afflante Spiritu», de Pío XII, en 1943, y la «Dei Verbum», del Concilio Vaticano II, en 1965. Jean Guittou es-

7. «Discours prononcé le 15 novembre 1890 pour l'inauguration de l'École Biblique», en M.-J. LAGRANGE, *L'Écriture en Église*, Lectio Divina 142, Paris 1990, 103-114.

8. *Avant propos* del primer número de la *Revue Biblique*: RB 1 (1892) 2.

cribirá de él: «de los contactos asiduos con los hombres, tanto de la antigüedad como modernos, siempre los unos iluminando a los otros, él adquirió una inteligencia interior de la historia, que, a su vez, podría proyectarse en dos sentidos complementarios: el sentido del desarrollo de los acontecimientos históricos, y el sentido de las formas, de los géneros y de los lenguajes en los que ese desarrollo ha sido narrado por los diversos autores, sagrados o profanos»<sup>9</sup>.

## 1. DE LA INGENUIDAD A LA CRÍTICA

Primer obstáculo en su camino: la rutina y la incompetencia de los creyentes; ¡tal será el caso de muchos de sus censores! «Era fácil cosechar el aplauso de un público incompetente colocándose uno en el terreno de la rutina; yo prefiero el terreno científico, que es el de una exégesis progresiva y el del futuro. Pienso que queda claro, ya desde ahora, que no me he equivocado»<sup>10</sup>. A esa labor intelectual, ardiente y empeñativa, el P. Lagrange le da una dimensión pastoral: «No querríamos que las almas se perdieran por negar su adhesión a aquello que la Iglesia no les pide creer», escribe en 1897 al final de un artículo sobre el relato de la caída en el Génesis<sup>11</sup>. «La verdad no puede desaparecer, pero puede oscurecerse en los espíritus, y esto es suficiente para que las almas se pierdan», escribía en el *avant-propos* del primer número de la *Revue Biblique* en 1892. ¡Leer con la Iglesia y la Tradición no quiere decir tomar simplemente el texto al pie de la letra, proyectando en él con frecuencia nuestros intereses y nuestras luchas!<sup>12</sup> Comprender la Palabra de Dios supone un verdadero trabajo crítico, al menos para quien reflexiona sobre estas cuestiones y quiere afrontarlas. La exégesis postridentina, convirtiéndose en literal y dejando el sentido

9. J. GUITTON, «L'influence du R.P. Lagrange. Un témoignage», en *L'oeuvre exégétique et historique du P. Lagrange, Cahiers de la Nouvelle Journée* 28 (1935) 217-224 (cit., 222).

10. Carta de M.-J. Lagrange a H. Desqueyroux (1901), citada por B. MONTAGNES, *Le serviteur de Dieu Marie-Joseph Lagrange, O.P., 1855-1938. Biographie critique*, Rome 1999, 104 (no está a la venta).

11. B. MONTAGNES, *Le père Lagrange, 1855-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris 1995, 75.

12. Con humor describe el P. Lagrange las torpezas de los sabios lanzados al asalto de la Biblia a partir del Renacimiento: «La pasión que se tenía por la arqueología se aplicaba a la Biblia. Obsesionados siempre por las formas grecorromanas, y conociendo mal el Oriente, los eruditos reconstruían a veces el templo de Salomón con una fachada vaticana, y colocaban sobre la cabeza de los héroes judíos cascos de los compañeros de Alejandro Magno». «Discours prononcé le 15 novembre 1890 pour l'inauguration de l'École Biblique», en M.-J. LAGRANGE, *L'Écriture en Église*, cit., 111.

espiritual, entraba en un «olvido irreparable». No avanzaba ya ni siquiera en exactitud, concretamente, por falta de familiaridad con el mundo antiguo y el Oriente. El P. Lagrange concluía: «A esa exégesis le faltaba aire y luz»<sup>13</sup>, estando muy alejada de la percepción del sentido simbólico de la Escritura, percepción familiar a un Jerónimo o a un Agustín. Mencionemos aún ese diagnóstico incisivo, y también sorprendente para la época, sobre la pluralidad de sentido de un texto: «Nuestra exégesis literal (...) no se atrevía ya más a aprovechar el ámbito que se le abría al declarar que la Sagrada Escritura contenía todos los sentidos que sugería el texto. Por tanto permanecía aislada, siempre girando en el mismo círculo, tomando todo a la letra a fuerza de querer seguir únicamente el sentido literal, olvidando que había comprendido en sentido literal incluso la metáfora y la alegoría, navegando en lo absoluto, viendo afirmaciones por todo, y no extrañándose de disponer de una historia real y auténtica de toda la raza humana desde los primeros inicios...»<sup>14</sup>. Hace falta recordar, en efecto, que fue la diferencia de percepción propia de los tiempos lo que hizo saltar el aspecto histórico de los relatos del Génesis. Conviene conocer lo que se enseñaba entonces en las instituciones religiosas acerca de Noé, el diluvio, Moisés, etc. Cito aquí un Curso elemental de Sagrada Escritura al uso en los seminarios mayores en 1871:

«Los incrédulos se han levantado en falso, de manera general, contra todos los hechos mencionados en el Génesis, bajo el pretexto de que Moisés, que es quien los narra, no había tenido medio alguno de conocerlos con certeza. Esto es falso, porque, independientemente de los recursos sobrenaturales con los que Moisés fue favorecido, él pudo conocer naturalmente de manera cierta todo aquello de lo que habla en su libro.

Tomando las fechas que da Moisés (y su exactitud es cierta), la vida de tres o cuatro hombres remontaba hasta Noé, que había visto a los hijos de Adán y se remontaba, por así decir, hasta el origen de las cosas. Vidas tan largas y un número tan pequeño de generaciones se acercaban por tanto al origen del mundo desde los tiempos de Moisés como si las cosas hubieran sucedido hacía dos o tres siglos entre personas de una vida normal... Las genealogías son tan completas (5, 10, 11), las fechas tan precisas, y el número de años de la vida de los patriarcas tan exactamente fijado, que es difícil creer que Moisés no haya tenido a su disposición antiguos escritos conservados fielmente de los que él ha extraído esos detalles»<sup>15</sup>.

13. *La Méthode historique* (ed. aumentada), Paris 1904, 118.

14. *Ibid.*, 120.

15. E. GERMAIN, «La catéchèse et la prédication», en Cl. SAVART y J.-N. ALETTI (dirs.), *Le Monde contemporain et la Bible*, Bible de tous les temps, 1ère partie: Bible et vie chrétienne; La Bible chez les catholiques français au XIX<sup>e</sup> siècle, Paris 1985, 35-64 (cit., 54).

Se comprende que J. Maritain haya podido escribir que los Manuales de teología de la época eran «un piadoso ultraje a la inteligencia». Un niño en el catecismo aprendía que el mundo había sido creado cuatro mil años antes de Cristo. Pero sabía y aprendía en la misma escuela que eso no era verdad<sup>16</sup>. Puede verse el cambio de parámetro teniendo en cuenta los descubrimientos del Prof. Yves Coppens, paleontólogo francés, el descubridor de «Lucy», en Etiopía, que hace remontar el homínido más antiguo descubierto hasta ahora ¡a tres millones de años! Hoy son los descubrimientos arqueológicos los que, con métodos más y más precisos, plantean nuevas cuestiones a los exegetas sobre la realidad de acontecimientos narrados por la Biblia. Volveremos sobre ello.

## 2. EL LIBRO Y EL PAÍS

Cuando el P. Lagrange era reticente a la idea de tener que alejarse del entorno académico europeo para ir a exiliarse a Tierra Santa, apenas llegado allí fue atrapado por el país. «Quedé removido —escribe—, verdaderamente atrapado, agarrado por esta tierra sagrada, abandonado entre delicias a la sensación histórica de los tiempos lejanos. Había amado mucho el libro y ahora contemplaba el país»<sup>17</sup>. Habla incluso de un «éxtasis histórico»<sup>18</sup>. Por una parte, está persuadido de que no se puede conocer el libro no sólo si no se conocen las lenguas antiguas, sino también si no se sumerge uno en la cultura y en la vida del Oriente. Por otra parte, él está dispuesto a recibir la Biblia como Palabra de Dios y, a la vez, a jugar a fondo el juego de la crítica. La fe no tiene nada que temer a ese enfrentamiento. Él mismo llevará la parte del león en el estudio histórico, llegando a afirmar en su conferencia de inauguración de l'École: «Todos vosotros tenéis conciencia de haber comprendido mejor la Biblia desde que habitáis en Palestina; todos tenéis esa intuición de la que habla San Jerónimo, y yo añado que conociéndola mejor como libro de historia, la saborearéis mejor

16. Cfr. aquello que escribía un teólogo (A. Houtin) en 1902 sobre la situación de aquella enseñanza: «El chiquillo de París que recitaba el catecismo tenía que decir que el mundo había sido creado cuatro mil años antes de Cristo. Él sabía, por lo que aprendía en la escuela primaria, que eso no era verdad. Así, al mismo tiempo que se intentaba poner en su inteligencia los fundamentos de la fe, se le suministraban datos capaces de hacerle darse cuenta de que estaban en conflicto con la ciencia». Citado por Ch. THÉOBALD, «L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste», en *Le monde contemporain et la Bible*, cit., 388.

17. *Le Père Lagrange au service de la bible, Souvenirs personnels*, Préface de P. Benoit, O.P., Paris 1967, 31.

18. L.-H. VINCENT, «Le P. Lagrange», en RB 47 (1938) 321-354 (cit., 332-333).

como libro inspirado y divino»<sup>19</sup>. ¡La apuesta era audaz! ¿Podría mantenerse? ¿Acaso el estudio histórico como tal es suficiente para abarcar los textos bíblicos con todos sus sentidos y todo su alcance?

Hay que remontarse al ambiente de finales del siglo XIX: los arqueólogos y los historiadores se precipitaban al próximo oriente. Se excava por todas partes y los descubrimientos están a la orden del día: estelas, inscripciones, edificios. La arqueología parece confirmar la Biblia. En un primer momento le ofrece el marco en el que se inserta, aunque, por otra parte, comporta el riesgo de reclamarla para sí, queriendo convertirla en una arqueología bíblica. En 1915, 25 años después de la fundación de l'École, el P. Lagrange puntualiza el tema; confirmar la Biblia por la arqueología, la geografía, las inscripciones: «L'École biblique nunca ha tenido otros fines. O mejor, puesto que la palabra de Dios permanece eternamente en su valor divino, se trata menos de confirmarla que de comprenderla»<sup>20</sup>. Precisión interesante que anuncia el desplazamiento de la problemática contemporánea: se pretendía confirmar la Biblia; luego se pretenderá más y más ¡comprenderla! Y el P. Lagrange continúa: «Se planteaba solamente si el conocimiento del Oriente antiguo no implicaba ciertas consecuencias sobre la manera en la que han sido compuestos los Libros Sagrados, sobre el género literario al que pertenecen, sobre el método hermenéutico que parece derivarse de tales orígenes literarios»<sup>21</sup>. Quiero señalar hasta qué punto esas propuestas eran innovadoras, y siguen siendo hoy importantes.

Tanto la historia como la arqueología o la geografía están de hecho mediatizadas en el relato bíblico: se han convertido en texto y relato. El problema desde ahora es literario: todo lo que tiene apariencia de historia no es historia, o lo es de maneras diversas<sup>22</sup>. Pero hará falta tiempo para desarrollar estos principios. Constantemente el P. Lagrange confiesa estar de nuevo muy afectado desde su excursión al Sinaí en 1893, teniendo en el corazón «una inquietud secreta y dolorosa»<sup>23</sup>. «¿No era necesario concluir —escribe— que hechos completamente históricos habían sido como idealizados para convertirse en símbo-

19. «Discours prononcé le 15 novembre 1890 pour l'inauguration de l'École Biblique», en M.-J. LAGRANGE, *L'Écriture en Église*, cit., 112.

20. M.-J. LAGRANGE, «Chronique. Après 25 ans», en RB 24 (1915) 248-261 (cit., 252).

21. *Ibid.*, 253.

22. «Se estará de acuerdo, escribe en 1902, en que todo lo que tiene apariencia de historia no es una historia (...) El valor de los juicios que parecen afirmar o negar depende por completo del género literario en el que aparecen las proposiciones de apariencia categórica. Lo importante es determinar bien cuáles son los géneros literarios que encontramos en la Biblia con la apariencia de una historia» (*La méthode historique*, cit., 185).

23. *Souvenirs personnels*, cit., 54.

lo del pueblo de Dios, de la futura Iglesia de Dios?»<sup>24</sup>. Incluso si él creía todavía poder confirmar los hechos mediante una distinción de las fuentes, el principio estaba claro: «Se trata de asentar el principio de una cierta manera de escribir la historia que no es la nuestra, sino que se encuentra en el Antiguo Testamento»<sup>25</sup>. Un poco más tarde (los *Recuerdos personales* fueron escritos a partir de 1926), el P. Lagrange, en un primer balance de la actividad de l'École, reconocía: «El mismo curso de geografía, en apariencia tan inofensivo, exigía por tanto como complemento un curso sobre la inspiración bíblica, la hermenéutica y la crítica textual y literaria»<sup>26</sup>. Dicho de otra manera, él afirmaba haber estudiado el libro y ahora poder contemplar el país. Reconocía, mediante su trabajo, que ¡el país le reconducía al libro como tal! Veamos ahora un poco más de cerca las condiciones de un escrito de historia, lo que el P. Lagrange había podido percibir en él, y los principios de una hermenéutica del texto como tal.

### 3. ¿QUÉ HISTORIA?

El P. Lagrange abordaba los estudios históricos con una confianza total: «lo quiera o no, nuestro siglo, por su fijación casi excesiva en los estudios históricos, llegará a constatar la trascendencia del hecho divino»<sup>27</sup>. Esta confianza le venía de la certeza de que la búsqueda de la verdad merece llevarse adelante, y del rechazo de una doble verdad. Pero hace falta hablar también de su formación clásica, de su excelente formación teológica y de la profundidad de su vida religiosa. ¡Aquello de lo que hablan los textos bíblicos no le era ajeno! Él estaba como inmunizado de antemano contra los derroteros de un historicismo chato. ¿Se ha tenido en cuenta ese pequeño inciso calificando la búsqueda histórica del siglo XIX?: «Nuestro siglo, por su fijación casi excesiva en los estudios históricos, llegará a constatar la trascendencia del hecho divino». La Iglesia está vinculada a la realidad de los acontecimientos de la salvación. ¿Puede estar «excesivamente» vinculada a la historia?

El P. Lagrange quería explicarlo: había acometido un importante comentario al Génesis, cuya publicación estuvo siempre prohibida. Pasa al libro de los Jueces. Ante las contradicciones del relato escribe: los autores «compañaban bastante libremente sin atribuir demasiada importancia a lo que nosotros

24. *Ibid.*, 55.

25. *Ibid.*, 56.

26. «Chronique. Après 25 ans», cit., 253.

27. «Discours prononcé le 15 novembre 1890 pour l'inauguration de l'École Biblique», en M.-J. LAGRANGE, *L'Écriture en Église*, cit., 113.

llamamos precisión histórica. Que fuera Caleb o Judá el que tomara Hebrón (cfr. 1, 10), que fuera Judá o Benjamín el que hubiera fracasado ante Jerusalén (cfr. 1, 12), importa muy poco a los redactores: no debemos ser más minuciosos que ellos y, sobre todo, no debemos poner nuestra concepción de la historia y de la historia sagrada en lugar de aquella que tenían los autores inspirados. Es, por tanto, en el espíritu de aquellos mismos redactores en el que debemos utilizar los documentos antiguos desde el punto de vista estrictamente histórico, o mejor, se trata de un punto de vista al que debemos renunciar. No hay razón alguna para poner en duda el carácter real y objetivo de la historia que se desprende de esos relatos, pero hace falta darse siempre cuenta del pensamiento del autor»<sup>28</sup>. Yo reiteraría de nuevo la tensión a la que estuvo sometido el exegeta de Jerusalén. Le es necesario defender la realidad de los hechos globalmente, pero de hecho su insistencia se centra totalmente en el lado de la mediación literaria. Desde 1896 señalaba en la *Revue Biblique* que la exactitud material no pertenece a la naturaleza de la historia y, sobre todo, que esa concepción demasiado estrecha de la historia ¡no es tradicional!<sup>29</sup>. Una cultura convertida en técnica habría perdido el contacto con el símbolo y, por tanto, con la escritura bíblica esencialmente simbólica. Actualmente se puede ser mucho más claro: la raíz histórica de numerosos relatos, tanto del éxodo como de la conquista de la tierra, o de la instalación de la monarquía, aparece difícil, dígame imposible, de precisar en estricto método histórico. El estilo de la epopeya, por ejemplo, ha transfigurado profundamente el libro de Josué. El historiador, para pronunciarse, requiere documentos, puntos de referencia extrabíblicos, y es precisamente esto lo que no siempre puede obtener. «Un mejor conocimiento del texto a la vez que los hallazgos arqueológicos nos han ayudado a distinguir entre la potencialidad poética de la saga bíblica y los acontecimientos y las diferentes fases, mucho más prosaicas, de la historia del Próximo Oriente antiguo»<sup>30</sup>, escriben I. Finkelstein y N.A. Silberman en una obra re-

28. M.-J. LAGRANGE, *Le Livre des Juges*, Ed. Bibliques, Paris 1903, XXVIII (el subrayado es nuestro).

29. «Hemos renunciado a esa exégesis que, por otra parte, nunca ha sido verdaderamente tradicional; renunciamos asimismo a un principio de apreciación de la historia que ya no se impone. Sí, el hecho es cierto, pero es narrado como se narran hechos semejantes. Dios no enseña sino lo que el historiador quiere enseñar. (...) Y si admitimos esta interpretación relativamente amplia cuando se trata de conciliar los evangelios entre ellos, también hemos de saber hacer uso de ella cuando haya apariencia de contradicción entre un escritor sagrado y la historia profana, pues no se trata aquí de comparar la Palabra de Dios con la palabra del hombre, sino de establecer el sentido de la palabra de Dios» (M.-J. LAGRANGE, «L'Inspiration et les exigences de la critique», en RB 5 [1896] 496-518, cit., 512).

30. I. FINKELSTEIN y N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, cit., 16.

ciente que ha tenido un gran eco. La tarea de la interpretación de los textos no se ha convertido por tanto en algo inútil. Al contrario, está comenzando.

#### 4. LA HISTORIA COMO RECONSTRUCCIÓN

El desarrollo de las investigaciones arqueológicas e históricas sobre el oriente y las culturas antiguas iba a proporcionar a los exegetas un impresionante acervo de informaciones. Y, sin embargo, la comprobación de los textos bíblicos, aceptada un poco demasiado rápidamente desde una perspectiva apolo-gética, se derrumba más y más. ¿Quiere esto decir que los relatos fundamentales del Pentateuco o de los libros históricos no tienen nada de histórico? El historiador debe aceptar a menudo que no puede definir los contornos por razones de metodología. Aquí la reserva es buena consejera<sup>31</sup>. Antes de intentar volver de nuevo al texto mismo y al relato, los exegetas habrían de desarrollar una impresionante cantidad de trabajos sobre los orígenes de Israel y de la Iglesia. Y, como consecuencia, era lo previsible, un distanciamiento siempre mayor entre aquello que descubriera el historiador mediante su método y el estudio de fuentes antiguas, y la presentación que de ello hacen los relatos bíblicos. Se intentaría despojar a los hechos evangélicos de su sentido sobrenatural, yendo a la búsqueda de los hechos, bruscamente aislados y reconstruidos por el historiador (piénsese en la empresa de Strauss, de Renan o de Loisy), o incluso simplemente [reconstruir la historia bíblica, la «verdadera historia» (Finkelstein) que se oculta tras la Biblia! Resumiendo la dimensión de los trabajos de Loisy, E. Poulat escribe: «la historia como tradición es hoy derrocada por la historia como reconstrucción»<sup>32</sup>.

El método genético se interroga sobre la formación de los textos, sobre el impacto de las comunidades que los han transmitido, sobre las fuentes lite-

31. Tras evocar innumerables descubrimientos arqueológicos, I. Finkelstein y N.A. Silberman dan su veredicto: «Por tanto, la arqueología no ha demostrado, más bien al contrario, que la crónica bíblica es verídica en todos sus detalles. Hoy es evidente que gran número de acontecimientos de la historia bíblica no se han desarrollado ni el lugar indicado ni de la manera en que son narrados. Más bien, algunos de los episodios más célebres de la Biblia simplemente no han sucedido jamás». Fijémonos en el comienzo del siguiente párrafo: «La arqueología nos permite reconstruir la verdadera historia que se esconde tras la Biblia...» (p. 16). Aquí se está lejos de una lectura atenta del relato como tal: ¿Es una crónica? ¿De qué manera son presentados esos acontecimientos? ¿Y por qué? Tales son las cuestiones planteadas al lector por el relato, y sólo después al historiador. Me choca por otra parte que Finkelstein y Silberman, arqueólogo e historiador, no comentan los textos, sino que establecen un resumen de aquello que otrora se llamaba «historia sagrada» para subrayar su difícil compatibilidad con los descubrimientos arqueológicos.

32. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, cit., 117.

rarias que explican su origen; todos ellos son estudios interesantes y legítimos. Explican a veces el nacimiento del texto; pero no explican el sentido profundo y, sobre todo, no dan cuenta de su potencialidad mantenida a través de los siglos. «Ese método descubre, en efecto, las situaciones del texto, los estadios redaccionales, que sólo tienen como interlocutores la comunidad científica y no cualquiera de las comunidades eclesiales que están en la zona de influencia, bajo la eficacia histórica; lo que los alemanes llaman *Wirkungsgeschichte*, del texto final, es decir, en definitiva, del texto canónico»<sup>33</sup>. La Iglesia se atiene a la sustancia misma de los acontecimientos de salvación; el hecho de que esa experiencia esté enraizada en la experiencia de un pueblo, luego de la Iglesia, diferencia la fe judeo cristiana de lo que no sería sino una gnosis, por sublime que fuera. Esto no quiere decir que, como consecuencia, el creyente llegue en adelante a esos acontecimientos por la reconstrucción crítica de los historiadores, más que por la presentación que de ellos le han ofrecido los libros sagrados<sup>34</sup>. Lo cierto es que las publicaciones dirigidas a un público amplio, vulgarizando las hipótesis más avanzadas de la crítica histórica actual, encuentran tanto más eco en personas que ya no tienen ni una percepción exacta, ni la experiencia de lo que la tradición bíblica transmite y quiere transmitir. Finkelstein reconocía que los descubrimientos arqueológicos y el mundo descrito por la Biblia se entremezclan suficientemente como para que no se pueda hablar de pura fábula literaria sin fundamento histórico. «Pero, por otro lado, las contradicciones evidentes entre los descubrimientos arqueológicos y la versión bíblica de los acontecimientos continuarían siendo, ellas mismas, demasiado abundantes como para afirmar que la Biblia nos ofrece una descripción fiable del modo en que se han desarrollado esos mismos acontecimientos»<sup>35</sup>. ¡La Biblia ofrece pues otra cosa!, como lo reconoce a veces Finkelstein<sup>36</sup>, y los textos revelan tanto la historia en la que han sido escritos y para la que escriben, como aquella de la que hablan.

33. P. RICOEUR, «Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique», en D. BOURG y A. LION (dirs.), *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, Paris 1993, 27-51 (cit., 29-30).

34. «Puesto que la crítica ha reconocido que el conocimiento histórico preciso del detalle era imposible en un número tan grande de casos, hay algo mejor que hacer una selección de detalles primitivos para la comparación de textos, bajo el dominio de una teoría preconcebida. ¿No sería más sabio tomar primero los documentos tal como están, estudiar muy atentamente cada evangelio para extraer las principales afirmaciones de Jesús, los rasgos de su enseñanza y los grandes hechos de su vida?» (M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, cit., 253).

35. I. FINKELSTEIN y N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée*, cit., 33.

36. «Es del todo evidente que su deseo (el de las tradiciones antiguas a propósito de los patriarcas) no era el preservar una atestiguación (*compte rendu*) histórica exacta». *La bible dévoilée*, cit., 51.

## 5. LA HISTORIA COMO TRADICIÓN

Después de haber indagado tanto el mundo de «detrás del texto», se hacía urgente descubrir hasta qué punto el «mundo del texto» merecía la atención del exegeta. Y esto para permitir a los textos bíblicos, no sólo informarnos, sino formarnos. En esta reorientación de la exégesis deseo subrayar dos factores esenciales bien puestos de relieve por Paul Ricoeur: el fenómeno del distanciamiento al escribir la historia, y la configuración del relato. Después volveré sobre el fenómeno de la tradición.

### a) *Distanciamiento y configuración del relato*

Todo escrito de historia supone un distanciamiento. Tal distanciamiento no implica sólo pérdida; supone también una ganancia, y ofrece al lector la posibilidad misma de comunicarse con el mismo asunto del que habla el texto. El lector de hoy no está condenado a un acercamiento seco a los datos materiales de la historia, a partir de los procedimientos metodológicos al uso, ni tampoco solamente a entrar en relación con los valores vehiculados por el texto, pero abandonando toda objetividad. El texto establece un puente entre los dos y requiere tanto «explicarlo» como «comprenderlo»! El texto «descubre un aspecto fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana, a saber, que es una comunicación en y a través de la distancia»<sup>37</sup>. Este trabajo de la puesta por escrito efectúa un distanciamiento fundamental e inevitable por parte del autor del relato, de sus intenciones, como también de su auditorio primero. Entonces el texto comienza su propia historia. Permanecen ciertamente las estructuras dadas al relato por el autor. Sólo aquí y allá se podrá indagar y encontrar el discurso de la obra. Allí donde el P. Lagrange y sus sucesores, incluidos en ellos los textos del Magisterio, hablaban de la búsqueda de las intenciones del autor sagrado, nosotros debemos hablar hoy de la intención revelada por el texto o, más bien, de aquello que dice el texto, de aquello que puede decir, de todo aquello que está dispuesto a decir, siempre que la pregunta del lector esté de acuerdo con su especificidad.

Ese carácter de configuración que tiene el relato está en la base misma de su inteligibilidad. Es el modo concreto de la implicación y del trabajo del historiador, del escritor. «Una noción superficial del relato, como secuencia des-

37. P. RICOEUR, «La fonction herméneutique de la distanciation», en *Du texte à l'action*, cit., 101-117, cit., 102.

hilvanada de acontecimientos, se vuelve a encontrar siempre en el trasfondo de la crítica del carácter narrativo de la historia. Sólo se ve el carácter episódico y se olvida el carácter de configuración, que está en la base de su inteligibilidad. Al mismo tiempo, se desconoce la distancia que el relato establece entre él mismo y la experiencia vivida. Entre vivir y narrar se abre un trecho, aunque sea ínfimo. La vida se vive; la historia se narra»<sup>38</sup>. Existe una diferencia entre el relato de ficción (sin acontecimiento histórico narrado) y el relato llamado histórico, con pretensión de verdad. No obstante, el primero no se da sin referencia (el libro de Jonás por ejemplo habla de una experiencia enraizada en la experiencia de Israel), y el relato histórico no se da sin parecerse a un relato de ficción en ciertos aspectos. «Lo mismo que la ficción narrativa no se da sin referencia, la referencia propia a la historia no se da sin relación con la referencia “creadora” del relato de ficción»<sup>39</sup>.

La narrativa bíblica es a menudo una narrativa confesional. El *kérygma* de los evangelios se orienta al relato (cfr. 1 Cor 15). Y cuanto más se acerca al misterio más le incumbirá la función poética y simbólica sobre la función referencial. Hay que señalar que es en los evangelios de la infancia y en los relatos de la muerte y resurrección de Jesús, así como de las apariciones, donde los evangelios, aunque refiriéndose a los mismos acontecimientos, más difieren en los detalles. Un evangelista como Marcos narra muchas cosas y no trae más que dos grandes discursos (en el cap. 4 el discurso en parábolas y en el cap. 13 el discurso escatológico). Su forma de escribir es profundamente teológica y no sólo descriptiva, como se había pensado de él. No hay nada como el cuarto Evangelio para merecer el nombre de «espiritual». Sin embargo, el caso del Evangelio según San Juan es revelador: mientras que al comienzo de la era crítica se tenía, por ejemplo, a los evangelios sinópticos como históricamente fiables para el desarrollo de la pasión, siendo el cuarto evangelio puramente espiritual, hoy se han invertido los frentes; Juan es a la vez profundamente histórico (a veces más que los sinópticos) y profundamente simbólico. Es incluso «enteramente simbólico, no en el sentido de que la historia se haya volatilizado en él (eso es lo propio de la gnosis), sino en cuanto que ha sido plenamente asumida en una interpretación contemplativa en la que el deseo de la representación se desvanece en provecho de la significación»<sup>40</sup>. En la antigüedad, Orígenes no decía otra cosa: lo que prima para el evangelio es la significación espiritual de los acontecimientos. Cuando es posible narrar el acontecimiento de manera que se destaque su sentido profundo, el autor lo ha hecho. Pero Orígenes llega

38. P. RICOEUR, «De l'interprétation», cit., 15.

39. *Ibid.*, 18.

40. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique*, 174.

incluso a afirmar que, a veces, es el sentido espiritual el que ha tomado la ventaja, ¡llegando incluso a crear el hecho! «Los cuatro evangelistas han utilizado como les ha parecido mejor los hechos y las palabras que el poder prodigioso de Jesús ha realizado; incluso les ha sucedido el unir a la Escritura, bajo la forma de cosas sensibles, la noción espiritual que concebía su espíritu. No encuentro condenable que para alcanzar su finalidad mística hayan transformado tal o cual episodio o que hayan colocado en un lugar un acontecimiento desarrollado en otra parte, o incluso que hayan trastocado el orden de los tiempos y modificado los términos del discurso. Los evangelistas, en efecto, se proponían expresar a la vez, en cuanto era posible, la verdad espiritual y la verdad corporal, pero cuando no se podían reunir las dos, han preferido el elemento espiritual al elemento corporal; han salvaguardado el espiritual, gracias, podría decirse, a una falsedad corporal»<sup>41</sup>. Este hecho «impone límites a la ciencia y confiere derechos a la Iglesia», escribía E. Poulat en su estudio sobre la crisis modernista<sup>42</sup>. ¿No es el Nuevo Testamento todo él una relectura del Antiguo testamento a partir del misterio pascual de Jesús, como el Señor mismo se lo recuerda a los discípulos de Emaús (Lc 24)?

## b) *Tradición y actualización*

El hecho de que el escrito, y más aún el escrito teológico, realice una transfiguración de la realidad, dejando incluso en suspenso el aspecto puramente referencial de los textos, permite el trabajo de lectura y relectura actualizante. «El texto, lo veremos, no se da sin referencia; pero la tarea de la lectura será precisamente, en cuanto interpretación, efectuar la referencia. Al menos en ese dejar en suspenso, en el que la referencia es diferida, el texto está de algún modo “en el aire”, fuera de mundo o sin mundo; para favorecer esa obliteración de relación a un mundo, cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que vienen a ocupar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por la palabra viva»<sup>43</sup>. El texto intenta introducirnos en su sentido, invita a una dinámica de lectura de parte del lector. Abre un camino, o caminos de interpretación. El éxodo se convierte en nuevo éxodo, ilumina el destino de Jesús que vuelve de Egipto (Mt 2), y también su cumplimiento en la subida de Jesús hacia la cruz y hacia su Pascua (Lc 9, 31). Son todas esas lecturas, que respon-

41. ORÍGENES, *Commentaire sur Saint Jean*, X, 18-20.

42. *Histoire, dogme et critique*, cit., 582.

43. P. RICOEUR, «Qu'est-ce qu'un texte?», en *Du texte à l'action*, cit., 137-159 (cit., 141).

den a la invitación apremiante de los textos escritos a suscitar tal movimiento, las que crean una corriente de tradición. «La escritura bíblica, menos que ninguna otra, no puede abstraerse del movimiento de una tradición que, para transmitir, habla, compone oralmente, interpreta repitiéndola, antes de que, finalmente, y tardíamente, intervenga la inscripción escrita»<sup>44</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

Henos aquí ante la complejidad de la escritura bíblica, vivida por la experiencia de comunidades y de un pueblo antes de ser escritura, lectura y relectura, también oración y liturgia, sin dejar por ello de prestarse al estudio científico. Tener todo esto en cuenta es acercarse al tipo de lectura que practicaban nuestros padres en la fe. Aun cuando lo hagamos de otra forma que ellos, a partir de otra cultura. Haber redescubierto todo esto nos muestra la riqueza que tiene hoy el hecho exegético. En la modernidad ha hecho falta a los exegetas reafirmar la primacía del sentido literal sobre la alegoría, redescubrir el trasfondo histórico de los textos, después su dimensión comunitaria y, finalmente, la parte de los autores y teólogos en la redacción. Quedaba por descubrir el papel fundamental del lector y alejarse (¿de verdad se ha hecho?) de una vieja actitud positivista en la concepción de la historia.

Volviendo al texto como tal, la exégesis actual está incluso mejor dispuesta a respetar la capacidad de los textos inspirados para hacer surgir un pueblo de creyentes. Una diferencia ideológica separa los dos tipos de exégesis, escribía magníficamente el P. Beauchamp: «uno que se ve recompensado cuando ha podido conjeturar el primer estado del texto, el otro que se deja agarrar por las razones, y convencer por las fuerzas que puedan surgir del texto»<sup>45</sup>. «El libro narra acontecimientos. El libro es un acontecimiento, pero, a diferencia de aquello que narra, él permanece»<sup>46</sup>. El estudio histórico es ciertamente legítimo; pero sería incapaz, dejado a él mismo y a las reglas de su metodología, de dar cuenta de la plenitud de la Palabra de Dios. Todo método no hace sino almacénar resultados; ¡pero también plantea las cuestiones!

El Verbo se hizo carne: la discreción de Dios y su fuerza se han manifestado ambas a la vez en la humanidad de Jesús. De esta manera es también co-

44. A.-M. PELLETIER, «Exégèse et histoire. Tirer du nouveau de l'ancien», en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 641-665 (cit., 652).

45. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Coll. Parole de Dieu 15, Paris 1976, 11.

46. *Ibid.*, 18.

mo la Palabra de Dios se ha abierto un camino, mediante la escritura de los acontecimientos, bajo la pluma de hombres inspirados, para presentarse en términos humanos y a su medida. Sin embargo el Espíritu Santo vela, dispuesto a liberar de los acontecimientos entrevistos riquezas de sentido que, probablemente, los autores mismos ignoraban. La historia de la lectura se hace entonces enriquecimiento. En vez de empequeñecerse, y a veces rendirse, ante el escarpelo de los críticos, los textos bíblicos pueden ser proclamados, estudiados, meditados, convertirse en fuente de vida. Como escribía San Gregorio: «el texto crece con el lector».

Jean-Michel Poffet, O.P.  
École Biblique et Archéologique Française  
JÉRUSALEM