

LECTURA ECLESIAL DE LA BIBLIA

MIGUEL GALLART

"Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat" (Const. Dogm. de Divina Revelatione, c. II, 10).

Estas páginas se plantean la cuestión de cómo lee la Biblia la Iglesia. Intentan formular una respuesta en dos momentos. En un primer momento, correspondiente a la parte primera del estudio, se examina, con método positivo, el uso reciente que el Magisterio ha hecho de la Sagrada Escritura en un pasaje de la *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación* del Concilio Vaticano II, y se formula lo que llamamos *presencialidad* del Magisterio en relación a la forma histórica —pretérita— de la Escritura.

En la segunda parte del trabajo, más general, se valora la relación existente entre la lectura *histórica* y la lectura *eclesial* de la Biblia. A pesar de ser dos partes formalmente heterogéneas, resulta entre ambas una conexión profunda por el hecho de responder, las dos, a un mismo tema de fondo: la peculiar lectura que de la Biblia hace la Iglesia.

I

PRESENCIALIDAD EN LA LECTURA DEL MAGISTERIO

Esta primera parte del presente estudio ha nacido como inicio de respuesta a un aspecto particular de la pregunta anterior: Dado que el Magisterio no está por encima sino que sirve —*ministrat*— a la palabra de Dios, y dado asimismo que la Escritura recibe el apelativo de palabra de Dios, ¿cómo sirve el Magisterio, es

decir, cómo se concreta el servicio que el Magisterio presta a la palabra de Dios escrita?

A nadie mejor se podría preguntar que al Magisterio mismo. De ahí que dicha pregunta haya orientado la elección del campo material de observación y el método de este estudio. Observamos una parte breve de un documento reciente del Magisterio, en concreto la primera mitad del apartado 2 de la Constitución Dogmática *De Divina Revelatione* del Concilio Vaticano II. El motivo de su elección radica en el hecho de contener, pese a su brevedad, numerosas referencias bíblicas. El método seguido en nuestro acercamiento a dicho texto responde a la cuestión: cómo utiliza el Magisterio los textos bíblicos a los que hace referencia; en otras palabras, no se indaga directamente qué dice el Magisterio o qué quiere decir, sino qué uso hace de los textos bíblicos al intentar expresarse.

Conforme a lo dicho, como resultado intentamos poner de manifiesto que, respecto a los textos bíblicos, el Magisterio obra principalmente una *presencialización* por un procedimiento casi mecánico: los despoja de sus elementos circunstanciales históricos —circunstancias de lugar y tiempo— a fin de quedarse con lo valedero para cualquier lugar y tiempo, para todo presente de cualquier hombre. De ello puede deducirse ya una distinción importante entre el Magisterio y la Sagrada Escritura: la *presencialidad* del texto magisterial frente a la *historicidad* (en sentido pretérito) del bíblico.

Queda muy lejos de la intención de este trabajo el pretender ser exhaustivo: el cúmulo de documentación magisterial que contiene referencias a la Sagrada Escritura ha crecido tanto que lo hace materialmente inabordable en su totalidad. Por otro lado, tampoco con esto queremos disminuir la significación de los resultados: según nuestra manera de ver, a pesar de emerger de un campo de observación tan concreto y reducido, se presentan como lo suficientemente sintomáticos para no poder prescindir fácilmente de ellos en el momento de intentar una prospección más amplia y profunda.

Esta parte del trabajo se divide a su vez en tres: 1. Presentación del texto de la *Dei Verbum* (en adelante DV); 2. Análisis y estudio comparativo del mismo; 3. Presencialidad del texto magisterial. A modo de epílogo se presentan unas consideraciones sobre la frase inicial de DV 2: "Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare", pues, a pesar de no encontrarse en ella referencia bíblica alguna, se muestra a una observación más detenida rica en sugerencias clarificadoras del tema. Razones de claridad y de unidad, sin embargo, han obligado a dejar ese análisis para el final.

1. *El texto de la Dei Verbum (1)*

Como se ha dicho antes, el fragmento de la DV elegido como espacio para este encuentro corresponde a la primera mitad del párrafo inicial del c. I, *De ipsa Revelatione* (DV 2). Y reza así:

“Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cfr. *Eph* 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cfr. *Eph* 2,18; 2 *Petr* 1,4). Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cfr. *Col* 1,15; 1 *Tim* 1,17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cfr. *Ex* 33,11; *Io* 15, 14-15) et cum eis conversatur (cfr. *Bar* 3,38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat”.

Sin duda el apartado entero (DV 2) solicita ya de por sí una particular atención por el mero hecho de encontrarse situado al principio del cuerpo del documento: con él se relacionará y de él dependerá, de alguna manera, todo lo restante. Por esto se admite que la disección practicada en su interior pueda parecer un tanto arbitraria al dar la impresión de un atentado a su unidad y equilibrio internos. No obstante, no hay que olvidar que aquí se hace precisión, como se dijo, del significado del texto, para considerar sólo el uso particular que de los textos bíblicos se advierte en el mismo. A este respecto hay que observar —según ya dijimos— cómo el texto magisterial escogido está construido materialmente sobre citas escriturísticas.

Su división.

Como protagonistas de la revelación aparecen en este texto de DV 2, por un extremo Dios Trino y por el otro los hombres —*homines*. El hecho de la revelación, proclamado en primer lugar, se contempla inmediatamente en relación con cada uno de sus protagonistas.

(1) A poco que uno se introduzca en la Constitución Dogmática *De Divina Revelatione* surge la conciencia de las dificultades que entraña su estudio, no solamente por la cantidad de bibliografía que ha merecido en los pocos años que lleva promulgada, sino y, sobre todo, por su misma complejidad interna. No hay que olvidar que uno se encuentra ante el documento conciliar cuya elaboración se prolongó prácticamente durante todo el Concilio. De ahí que voces autorizadas la consideren como el texto de mayor importancia entre los promulgados.

A. Proclamación del hecho: "Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae".

B. Desdoblamiento: 1. Los hombres en la revelación:

"Quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur".

2. Dios en la revelación:

"Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat".

Entre los dos miembros en que se ha desdoblado la segunda parte del texto se observa un trasvase mutuo: uno se distingue del otro solamente por el acento, que recae en el primero sobre *homines*, sujeto, y en el segundo sobre *Deus*, sujeto también.

La primera parte, asimismo, correspondiente a la proclamación del hecho, se muestra, pese a su constitución unitaria, susceptible de una ulterior división en dos miembros, de los cuales uno giraría alrededor del verbo *revelare* y el otro del *notum facere*. En relación con lo que pretendemos conviene notar que las referencias bíblicas empiezan con el *notum facere*. Con ello queda la primera frase del texto desmembrada del resto.

2. Análisis del texto de DV 2

En esta segunda parte se presentan de forma paralela el texto de DV y los correspondientes pasajes escriturísticos a los que en él se hace referencia, en vistas a establecer una comparación o confrontación entre el primero y los otros. Como resultado de este estudio comparativo se anotan algunas observaciones más salientes y significativas. De entre ellas se subraya a continuación la que aparece con carácter más primario y fundamental, la permanencia de las formas substantivas y verbales de presente, en la que, a nuestro juicio, tienen su origen las demás, y en la que se descubre más patentemente la "presencialidad" básica del texto del Magisterio.

a. *Las citas bíblicas.*

Transcribimos inmediatamente de forma paralela y en columna el texto de DV 2 precedido de los textos bíblicos a los que hace referencia (*cfr.*). La confrontación muestra a primera vista que los lugares escriturísticos no se transcriben íntegros al pie de la letra, sino que, al insertarlos, se les ha sometido a un tratamiento: se encuentran palabras idénticas, otras cambiadas o transformadas y otras suprimidas.

He aquí los pasajes bíblicos que se citan en el texto de la DV, cotejados con el propio texto de la Constitución.

Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare

Eph 1,9:

“ut notum faceret (Deus) nobis sacramentum voluntatis suae”

et notum facere sacramentum voluntatis suae.

Eph 2,18:

“quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem”

quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem

2 Petr 1,4:

“per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae”

et divinae naturae consortes efficiuntur.

Col 1,15:

“Qui est imago Dei invisibilis”

Hac itaque revelatione Deus invisibilis

1 Tim 1,17:

“Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria”.

Ex 33,11:

“Loquebatur autem Dominus
ad Moysen...
sicut solet loqui homo ad ami-
cum suum”.

Io 15, 14-15:

“Vos amici mei estis...
Vos autem dixi amicos,...

ex abundantia caritatis suae ho-
mines tamquam amicos alloqui-
tur

Bar 3,38:

“Post haec in terris visus est,
et cum hominibus conversatus
est”.

et cum eis conversatur,
ut eos ad societatem Secum in-
vitet in eamque suscipiat

b. Observaciones comparativas

De la confrontación entre el texto magisterial de la DV y los correspondientes lugares bíblicos, extraemos las observaciones siguientes:

1.^a — Permanencia de formas sustantivas:

sustantivos: *sacramentum voluntatis suae*
accessum
divinae naturae consortes, etc.

adjetivos: *suae*
divinae
invisibilis

2.^a — Permanencia de formas de relación preposicional y genitival:

<i>per Christum</i>	<i>voluntatis suae</i>
<i>in Spiritu</i>	<i>divinae naturae</i>
<i>ad Patrem</i>	

3.^a — Algunos cambios:

verbos: *faceret* en *facere*
habemus en *habent*
efficiamini en *efficiuntur*

sujetos: *nos* y *vos* en *homines*

4.^a — Elisiones: *nobis*

ambo
uno

5.^a. — Precisiones en el texto magisterial:

Verbum carnem factum
Sancto
tamquam

6.^a. — Desatención en cuanto a los elementos conjuntivos:

ut pasa a *et*
quoniam pasa a *quo*

c. *Resultados más relevantes*

De entre las anteriores observaciones comparativas aparece como de más acusado relieve, de manera —según ya anunciamos— que lleva tras sí la mayor parte de las demás, el cambio de sujeto y destinatarios: *homines* en la DV en lugar de *nos* o *vos* de los pasajes escriturísticos.

A ellos añádase la permanencia de las formas y elementos sustantivos. Además, el sujeto *homines* arrastra el presente en los verbos *habent* y *efficiuntur*, e indirectamente en *alloquitur* y *conversatur*. Con ello se esfuma en el texto magisterial la distinción entre unos hombres y otros, para la que no se da ningún pie, y que, en cambio, estaba presente en los textos bíblicos.

En este punto nos podemos preguntar si los textos escriturísticos hacen posible o permiten una tal extensión.

Por lo que respecta a las referencias a la Epístola a los Efesios, no parece que el *nobis* (Eph 1,9) o el *ambo* (2,18) puedan traducirse por *homines* en general. En efecto, en el exordio de la Epístola se señalan los destinatarios de la misma: “Paulus... omnibus sanctis, qui sunt Ephesi, et fidelibus in Christo Iesu” (1,1). Evidentemente, la extensión máxima del *nobis* es *fidelibus*. En cuanto al *ambo* se aclara asimismo, por su contexto inmediato anterior, que *ambo* se refiere a *nos* —judíos circuncidados— y a *vos* —gentiles no circuncidados—, pero ahora fieles. Como en el texto anterior, no se presta aquí atención más que a los *fideles*.

En relación con el pasaje de la Segunda Carta de Pedro se concluye de manera semejante. El *vos* implícito (2 Petr 1,4) se identifica con los destinatarios de la carta: “*is qui coaequalem nobiscum sortiti sunt fidem*” (1,1), de los cuales se excluye más bien a los demás: “*fugientes eius, quae in mundo est, concupiscentiae corruptionem. Vos autem...*” (1,4b-5a).

Concluimos que los textos bíblicos a los que se hace referencia en el de la DV, miran exclusivamente a los creyentes, sin prestar atención directamente a los demás hombres, a no ser solamente de rechazo, en cuanto se les considera alejados de los bienes de que se habla.

Resumiendo las precedentes observaciones, diríamos que existe una diferencia notoria y significativa entre el texto magisterial y los pasajes bíblicos que aduce, que se podría expresar de la siguiente manera: los protagonistas de los pasajes bíblicos son Dios y los fieles, mientras los del texto magisterial son Dios y los hombres, sin exclusión.

3. *Presencialidad del texto magisterial*

La aparición en el texto magisterial de *homines* (sujeto) como destinatarios —en sentido general que no excluye, sino más bien abarca a todos y a cada uno, en el pasado, el presente y el futuro— y el consiguiente uso de presentes verbales justifican que atribuyamos a ese fenómeno la denominación de *presencialidad*.

Como se vio anteriormente, los textos bíblicos no reclaman de suyo (más bien lo contrario) la inserción de ese *homines* tan general que de por sí no excluye a ninguno y alrededor del cual se puede decir que gravita todo el texto magisterial. No parece tampoco que quepa pensar, dada la permanencia de las formas sustantivas, que uno y otro texto, bíblico y magisterial, nada tengan que ver entre sí por tratar de realidades absolutamente distintas, en cuyo caso se daría una mera coincidencia de vocabulario. Todo ello inclina a considerar ambos textos como expresión de dos maneras diversas de entender lo mismo.

Lo que en los textos escriturísticos se dice de unos pocos —*fideles*— en relación con los innumerables de la totalidad —*sentido excluyente*—, en el texto de la DV se afirma de todos, incluso de los excluidos en los otros textos —*sentido incluyente*—. De suyo no hay porqué oponerse a que se extienda a todos lo que se predica de unos pocos. Sin embargo, en nuestro caso sí se detecta cierta antinomia al comparar ambos textos, escriturístico y magisterial: en su literalidad, el primero excluye el segundo.

¿Cómo se obtiene el sentido incluyente del texto magisterial? Según se desprende de las observaciones comparativas presentadas más arriba, el texto magisterial desarrolla una especie de proceso o procedimiento de deshistorización de los textos bíblicos: se suprimen las circunstancias de lugar y tiempo (propias de unas determinadas personas) de los pasajes bíblicos. El sentido excluyente de éstos no permitiría deducir el texto incluyente del Magisterio, dado que éste incluye (todos) a los mismos excluidos en aquellos. La forma histórica (bíblica) excluye la forma ahistórica, a-espacial y a-temporal, del Magisterio. Pero no al contrario: la forma ahistórica no excluye la forma histórica, sino que más bien la incluye.

En mi opinión se pone de manifiesto con ello una primacía o preeminencia hermenéutica de la forma ahistórica que es la que da todo su sentido a la forma histórica. En la dependencia mutua de ambas formas, hermenéuticamente prima la forma a-histórica. Más: puede decirse que el texto del Magisterio desborda el sentido del texto bíblico y, en ciertos aspectos, es incluso independiente de él.

El texto bíblico alcanza todo su sentido solamente en cuanto este sentido viene posibilitado por el texto magisterial. Sin la palabra magisterial el texto bíblico no encontraría su sentido. Este solo podría librar otro sentido, pero no el *suyo* que alcanza por el texto del magisterio.

En esta misma línea, creo que habría que notar que la deshistorización observada en el texto magisterial respecto a los pasajes bíblicos no debe ser considerada en sí misma como valorativa, a saber, en sentido negativo como si supusiese una minusvaloración o desestima de la forma histórica, ya que la realidad que se vislumbra a través de nuestro estudio comparativo permite valorarlos sólo como formas "distintas". Asimismo, el proceso real que se entrevé significado por el movimiento interno de los textos, más que de un proceso de deshistorización en puridad debería calificarse mejor de *proceso de historización*, o sea, el texto bíblico historiza o presenta historizados los elementos del texto magisterial, el único en el que tienen o encuentran su pleno sentido.

Todo ello nos parece que puede ofrecer una explicación coherente de la señalada persistencia en el texto magisterial de los elementos sustantivos. A ellos se reducen, por otro lado, las relaciones preposicionales, lo mismo que a ellos es reducible también el tratamiento manifiesto de los verbos en busca de formas indefinidas o infinitivas (2). La forma sustantiva, por sí sola, no dice relación de lugar y tiempo, inherente, sin embargo, a las formas verbales finitas; indica permanencia, no cambio: independencia de relaciones temporales o espaciales, unidad.

Como resumen podríamos decir que damos el nombre de "presencialidad" a una manera de concebir y proponer propia del texto del Magisterio, por la cual lo que se dice se dirige a todos y cada uno de los hombres de cualquier latitud y tiempo porque se considera que a todos y a cada uno afecta. Frente a la presencialidad del Magisterio se encuentra el carácter o forma histórica de la Sagrada Escritura. Para que la palabra de ésta, cuyo alcance es universal, tenga validez en el *presente* histórico continuo, y —en cada uno de los *momentos* de ese continuo—, necesita —por

(2) *Facere* por *faceret*. Asimismo los plurales en tercera persona del presente de indicativo: *habent*, *efficiuntur*, que así se independizan de las conjunciones *ut* y *quoniam*.

su misma intrínseca exigencia— librarse de las coordenadas apriionantes de la historia, circunstancias de lugar y tiempo. A través de este procedimiento utilizado por el Magisterio libran en él los textos bíblicos su total sentido.

“Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare”
(DV 2).

La clave que nos ha introducido al tema de la “presencialidad” del texto del Magisterio han sido las conexiones explícitas de DV 2 con pasajes de la Escritura. La frase inicial del mismo párrafo de la DV no va acompañada de cita alguna, ni de la Biblia ni del Magisterio anterior. Sin embargo, se perciben en ella claramente, aunque no quizás con la precisión que se desearía, referencias y conexiones con textos y lenguaje de ambos. Por este motivo y por servir la frase de introducción al texto estudiado en las páginas anteriores, no es posible soslayar el examen de algunas al menos de esas conexiones. En lo que sigue me refiero a aquellas que parecen de más relieve. Sin pretender entrar en mayores honduras, pienso que las siguientes consideraciones se mostrarán cuando menos no desconectadas del tema general de la “presencialidad”, sino por el contrario positivamente clarificadoras y sugerentes al mismo tiempo de la necesidad de reflexiones ulteriores, como, por ejemplo, de la “presencialidad” como aspecto fenoménico de lo que se llama Magisterio *vivo* de la Iglesia.

Las conexiones de la frase introductoria de DV 2 apuntan en dos direcciones principales: Conc. Vaticano I y Sagrada Escritura.

1.^a. *En relación con el Conc. Vaticano I.* — La expresión *“Placuit Deo... Seipsum revelare”* procede materialmente del Concilio Vat. I. En su Constitución *Dei Filius*, c. II *De revelatione*, se lee:

“...attamen placuisse eius (Dei) sapientiae et bonitati... se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare” (D 1785).

Comparando las fórmulas de ambos Concilios, se diría que la del Vaticano I es más genérica; la del II, más personalista. Frente al estilo directo de la DV —*placuit*—, se observa el estilo indirecto del Vaticano I —*placuisse*—, que hace dependiente su fórmula de la presente introducción: “Eadem sancta Mater Ecclesia tenet ac docet”. No obstante, a esta expresión introductoria suple por su lado el “Proemio” de la DV.

Hay que completar, sin embargo, la precedente observación, anotando el hecho de cómo la DV, al tomar prestada la expresión del Vaticano I, omite la fórmula que en éste se encuentra situada

en el centro mismo de la expresión: "*alia eaque supernaturali via*" (3).

En relación con el lenguaje magisterial anterior, la expresión *Placuit Deo in sua bonitate et sapientia*, traduce, con referencia a la revelación divina, fórmulas de Magisterio que señalan la suprema libertad de Dios en la creación (4).

2.^a. En relación con el lenguaje de la Sagrada Escritura se hace imprescindible, ante la frase que encabeza DV 2, aludir a pasajes o textos en los que *placuit* o expresiones equivalentes significan la libertad total de Dios respecto a una "revelación" dada (5).

La consideración de las conexiones anteriores de la frase inicial de DV 2, nos ha conducido en relación con el tema que nos ocupa a las deducciones siguientes:

a) La frase introductoria de DV 2 tiene forma de pasado —*placuit*— que hace del infinitivo *revelare* un *revelavit*, con un claro valor temporal e histórico. En esta dirección se originan expresiones como la siguiente: "nulla iam nova revelatio publica expectanda est" (DV 4), en la que *revelare* ha pasado a *revelatio* como algo hecho, completo en sí mismo, histórico en el pasado y en cuanto tal irrepetible.

b) Sin embargo, a pesar de la forma temporal, se adivina en la misma fórmula un trans fondo atemporal y ahistórico, lo cual, en mi opinión, constituye un indicio suficiente para pensar que, ya desde su principio, toda la DV no se circunscribe a dejar constancia de algo acontecido en el pasado, de un mero acontecimiento histórico. A este respecto considero sumamente significativa la asunción en mayor o menor grado del lenguaje del Magisterio sobre la creación. Que se acomoda en DV al tema de la revelación.

(3) El texto del Conc. Vaticano I a que nos referimos, reza así: "Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet... placuisse eius (Dei) sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare".

(4) Compárese la expresión con las siguientes: "Quando voluit, bonitate sua universas... condidit creaturas" (Con. Flor., Decr. *Pro Jacobitis*, D. 706); "Deus bonitate sua... liberrimo consilio... utramque de nihilo condidit creaturam" (Con. Vat. I, *De fide cath.* D, 1783; cfr. también D 1655 y 1805). Una fórmula global se encuentra en el Con. Vat. II: "Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adam non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi Redemptoris..." (*Lumen Gentium*, c. I, núm. 2).

(5) "Yo te alabo Padre, ...porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí Padre, porque así te plugo" (*fuit placitum ante te* Vg.) (Mt 11,25-26; cfr. par. Lc 10,21-22, donde aparece *placuit*; asimismo Mt 11,27). "Pues por cuanto no conoció en la sabiduría de Dios el mundo a Dios por la sabiduría, plugo a Dios (*placuit Deo*, Vg.) salvar a los creyentes por la locura de la predicación" (I Cor 1,21; cfr. también Gal 1,15-16).

En efecto, este hecho sugiere en primer lugar, que existe un estrecho paralelismo entre ambas iniciativas divinas. Por otra parte, puede observarse cómo el Magisterio, al hablar de la creación, tiene clara conciencia de que el lenguaje con que la expresa no enuncia primariamente la creación como un “acontecimiento” histórico perteneciente absolutamente al pasado. Y, en consecuencia, la revelación tampoco aparecerá como un mero “acontecido”, sino como una realidad que posee una actualidad permanente (6).

Así, hemos descubierto en el término “revelación” una bivalencia: algo —diría— que es *factum* y al mismo tiempo realidad *in fieri*.

En relación con el tema de la “presencialidad” del texto magisterial y siguiendo, sin ánimo de apurarlo, el paralelismo con el lenguaje del Magisterio sobre la creación, pienso que la frase inicial de DV 2 sirve para matizar dicha “presencialidad”. La revelación es algo *hecho* y asimismo algo que *se está haciendo*. En este sentido la “presencialidad” no consiste en la capacidad de atraer un hecho pasado al presente, sino precisamente en la capacidad de actualizar este hecho (que se está actualmente haciendo). Frente a eso hay que confesar que carecemos de perspectiva para considerar la revelación como un hecho consumado, ya que no ha alcanzado todavía su consumación. La revelación es un hecho en cuanto es algo que *se da*, como la creación, pero no como algo históricamente dado, pasado y completo. El paralelismo con la creación sugiere más bien que se trata de algo siempre presente, nunca absolutamente pasado ni absolutamente futuro: al pasado o futuro pertenecen los hombres a quienes *se da*. Pero la revelación es presente a todos ellos. La “presencialidad” guardaría con el hecho de la revelación, relación análoga a la que la llamada “conservación” tiene con el hecho de la creación.

La “presencialidad” no consiste tampoco en la atracción del presente hacia el pasado, en un intento digamos de vernos presentes —de la manera que fuera— en el momento y lugar (los hombres) en que se realizó la revelación. Aceptando aquí el riesgo de apurar excesivamente el paralelismo con la creación, diría que la “presencialidad” responde a la universalidad personal de la revelación, o sea, a ese estar o hacerse presente a todas y cada una de las personas como tales, conforme a como lo está la creación a cualquier ser.

Para terminar quisiera prolongar la reflexión sobre un punto concreto mencionado más arriba: el hecho de que en la frase inicial de DV 2 se haya omitido la fórmula *supernaturalis via* que

(6) De lo contrario la *Dei Verbum* pasaría a la categoría de un puro documento histórico.

ocupa un lugar central en el texto correspondiente del Conc. Vaticano I. Y aquí se pregunta, en la misma línea de la “presencialidad”, sobre el sentido que pueda entrañar esta omisión. Hay que advertir, por otro lado, que el término *supernaturalis* en sus posibles formas y relaciones no aparece en la DV y se ha mantenido prácticamente ausente del conjunto de documentos más importantes —*Constituciones*— del Conc. Vaticano II (7). El fenómeno merecería sin duda una atención e interpretación más cuidadosas de las que se le va a dar en estas líneas. Evidentemente la omisión o supresión responde a una intención determinada. No obstante, me resistiría personalmente a aceptar que pueda constituir esa intención la explicación satisfactoria. No sería suficiente decir que no se ha hecho mención de la sobrenaturalidad de la revelación porque hoy no es puesta en duda. El Conc. Vaticano II no ha querido ser una defensa, sino una reflexión de la Iglesia sobre sí misma, que lleva consigo la exigencia de atenerse a *la realidad*.

No en vano para el Magisterio *vivo* de la Iglesia (8) ha transcurrido entre ambos Concilios un siglo entero. Este hecho motiva una resistencia a considerar los dos textos como una suma, es decir, como dos maneras más o menos diversas de expresar lo mismo, de las cuales una se pudiera estimar más completa que la otra. Más bien me inclinaría a pensar que la expresión posterior del Conc. Vaticano II, a pesar de la apariencia contraria debida a su precisión y brevedad, supera la primera y, en cierta manera, la sustituye como resultado de su mismo afán de simplificación.

La explicación de cómo se ha llegado a la fórmula de DV 2 a partir de otra más compleja del Vaticano I, no puede fundarse simplemente en motivos circunstanciales —“han cambiado los tiempos”—. En mi opinión la explicación debería orientarse en la línea de la “presencialidad”, pero más allá de la presencialidad que se descubre en los textos magisteriales. Esta no sería más que manifestación de la presencialidad interna del Magisterio vivo como energía que transforma y asimila en razón del presente continuo en que vive y necesita vivir.

Con ello no se quiere negar la legitimidad de la fórmula del Conc. Vaticano I, sino mostrar simplemente que acudir a ella *hoy* al hablar de *ipsa revelatione*, después de la promulgación de la DV, no puede estimarse como un deseo de enriquecimiento, puesto que

(7) El término *supernaturalis* entre las Constituciones Dogmáticas se encuentra solamente dos veces en la *De Ecclesia*. Las demás únicamente en Decretos: 4 en *De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*, 2 en *De institutione sacerdotali*, 5 en *De apostolatu laicorum* y 1 en *De Presbyterorum ministerio et vita*.

(8) “*Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est*”, DV 10.

es su última relectura lo que supone un avance enriquecedor. Un anclaje en las fórmulas del Vaticano I podría equivaler a una inexplicable renuncia a la simplicidad y realismo esforzadamente conquistados. Otra cuestión es la necesaria búsqueda de homogeneidad entre una y otra formulación, pero la afirmación de homogeneidad no puede entenderse como pretensión de adiciones, sino en la línea de una asunción de elementos permanentes en una realidad sintética en sí misma diversa de las síntesis anteriores en el tiempo. La atención a la "presencialidad" del Magisterio se convierte así en exigencia para el teólogo.

II

PRESUPUESTOS DE LA LECTURA ECLESIAL DE LA BIBLIA (9)

A. — *El porqué de la cuestión.*

En la mente de todos está que la Biblia no es ningún libro o tratado científico, en el sentido moderno de la palabra. Las preguntas científicas que se puedan dirigir a la Biblia, si obtienen una respuesta, ésta se encontrará más bien subyacente. Además, tampoco conviene olvidar que toda respuesta de la Biblia a cualquier cuestión científica emergerá matizada de forma más o menos profunda por la visión semita de la que los textos bíblicos son tributarios.

Lo que se intenta aquí consiste en lo siguiente: Dados por establecidos objetivamente los resultados, sean cuales fueran, alcanzados en orden a estructurar la respuesta a cuestiones científicas dirigidas a la Biblia, hacer una reflexión en un horizonte más amplio, el horizonte mismo de la Biblia en su totalidad, con el fin de adquirir perspectiva que permita situar correctamente las aportaciones de los sabios estudiosos y a la vez invite e impulse al contacto personal y directo por la lectura con el texto sagrado (10).

En primer lugar está justificada por sí misma toda pregunta que la ciencia pueda proponer a la Biblia. La ciencia, por propia

(9) El núcleo de ideas de esta segunda parte del artículo fue expuesto por primera vez por el autor dentro de una ponencia bajo el título general de "Antropología Bíblica", en la VI SEMANA DE CUESTIONES PASTORALES de Montalegre (Barcelona, noviembre 1970). Las referencias a la cuestión antropológica que se encuentran a lo largo de esta parte han sido conservadas en atención a su valor ilustrativo, es decir, dado el interés fundamental de la pregunta radical de la Antropología, el valorar la respuesta que a ella pueda dar la Biblia a la luz de los principios que aquí se exponen, se ha estimado como un ejemplo particularmente esclarecedor de lo que se intenta decir.

(10) No puedo aquí dejar de manifestar que las líneas maestras de esta reflexión me han sido sugeridas por la lectura de la *Dei Verbum*, en particular en su apartado 12.

necesidad interna, buscará respuesta donde presienta que la puede encontrar, aún en el caso de que la respuesta no sea accesible sino a costa de corregir la pregunta. En principio, pues, quede sentada la no inconveniencia de ninguna pregunta científica formulada a la Biblia.

Por otro lado, conviene insistir, con ocasión de preguntar a la Biblia, en el valor primordial y lo imprescindible de la lectura del texto mismo bíblico. En otras palabras, subrayar el valor relativo de todo trabajo científico respecto a la Biblia frente al peso específico único del texto sagrado, en cuya correcta interpretación descansa el valor de todos los otros. Los estudios científicos no dispensan de la lectura de la Biblia; rectamente entendidos tienen más bien el carácter de introducción, de llevar de la mano a dicha lectura y de orientarla.

Finalmente, por el hecho de dirigir a la Biblia preguntas de aspecto científico se supone que la Biblia puede tener una respuesta. En otras palabras, se piensa que la Biblia puede tener algo que decir, no sólo en cuanto refleja el mundo interior y humano de sus autores —qué pensaron ellos sobre una cuestión determinada—, sino objetivamente, como válido en el mismo plano en que se formula la pregunta.

Con el término “presupuestos” se quiere indicar una situación frente a la lectura que la Iglesia hace de la Biblia, presente siempre durante la misma y, a la vez, anterior en otro aspecto a ella. Y quisiera llamar la atención hacia la necesidad de tomar conciencia de estos presupuestos, pues la manera de proceder da testimonio de que en las interpretaciones fácilmente se echan en olvido, mientras su presencia, aunque olvidada no por ello evitable, no puede en realidad dejar de matizar hondamente toda hermenéutica bíblica. De hecho hay que decir que no se trata de unos presupuestos específicos y propios de una lectura determinada de la Escritura; ciertamente matizan toda interpretación, incluso teológica. Pero hay que tenerlos en cuenta con el fin de evitar extrapolaciones que falsearían el valor de las conclusiones. Tampoco hay que olvidar que precisamente por tratarse de conclusiones extraídas de la Biblia, es fácil también atribuirles un peso específico mayor del que en realidad puedan tener.

B.—*Lectura eclesial de la Biblia.*

El cuerpo de esta segunda parte del trabajo se divide en los cuatro apartados siguientes:

1. Lectura histórica y lectura eclesial de la Biblia.
2. Lectura eclesial de la Biblia y Revelación.

3. Lectura eclesial de la Biblia e Inspiración.
4. Presencialidad en la lectura de la Biblia.

Al final se propone un a modo de ejemplo para ver cómo estos presupuestos pueden iluminar, tamizar y ayudar a encuadrar un punto concreto y crucial de la antropología bíblica.

1. *Lectura histórica y lectura eclesial de la Biblia*

Entiendo por lectura histórica de la Biblia aquella lectura que ve la Escritura como un mero documento del pasado. Se distingue por su carácter aséptico: el lector o estudioso no se compromete más que a dejar constancia, con probidad científica, de su trabajo y de los resultados o conclusiones obtenidas. Puede ser histórica cualquier clase de lectura de la Biblia, incluso la teológica, en cuyo caso el trabajo científico y sus resultados consistirían en una contribución y aportación a la labor de reconstrucción de la historia de la Teología. La lectura histórica de la Biblia, al respetar desde su mismo punto de partida la distancia temporal que separa a los lectores actuales de la época en que se escribió el texto, dirá a lo más respecto a la cuestión antropológica “¿qué es el hombre?” que en la Biblia se refleja la concepción del hombre en una época bastante remota del pasado, y no sólo eso, sino que esta concepción pertenece en particular a un pueblo o grupo humano de aquellos tiempos. Como se ve, los resultados no superan los esquemas de una historia de la Antropología.

Por lectura eclesial, en cambio, entiendo la que tiene lugar en el seno de la Iglesia. En ella la Biblia, sin perder su carácter de documento del pasado, viene contemplada en una dimensión nueva y totalmente original: como documento del presente. Esta dimensión particular, sin que por ello se diga que se trata de un añadido, la posee la Biblia por sí misma, pero no la pone de manifiesto. Quien manifiesta este carácter de la Sagrada Escritura —y por ello se sigue llamando “sagrada”— es la Iglesia. La Iglesia no puede leer la Escritura de un modo aséptico: cada paso en su comprensión más profunda representa para la Iglesia un nuevo compromiso (11). En este sentido se puede decir que la Iglesia se salta la distancia temporal respecto a la composición y redacción de los libros bíblicos. Visto así, la lectura eclesial de la Biblia en relación con la cuestión antropológica respresenta un compromiso consigo misma y con el hombre. Con una precisión importante: esta lectura antropológica del texto sagrado no podrá limitarse a con-

(11) DV. 12: *Cuncta enim de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio.*

cluir sobre el hombre en general sin más, sino que necesariamente debe presentar al hombre “en la Iglesia”, es decir, al cristiano. La lectura eclesial de la Biblia nos va a situar frente a un hombre de ayer, de hoy y de siempre, insospechado para una Antropología a secas: frente al hombre cristiano, mejor dicho, frente al cristiano (12).

Todo esto plantea una cuestión: ¿hasta qué punto se corresponden o equivalen los resultados o conclusiones de la lectura histórica y los de la lectura eclesial de la Biblia? En principio pienso que no se corresponden. Un lector científico caería en una extrapolación si atribuyera a sus resultados sobre el hombre en la Biblia una dimensión desconocida por el documento en cuanto tal. Pero, ¿no será que la lectura eclesial descubre en la Biblia cosas o valores que se mantienen ocultos a la lectura histórica? Hay que decir que no: la Biblia como cualquier documento, no dice más de lo que dice. Sucede, empero, que en la Iglesia se estima la Escritura —repito que se la llama “sagrada”— con una dimensión que no se hace patente a la lectura histórica, la dimensión precisamente de la no historicidad, la carencia de carácter histórico —de historia del pasado—, la dimensión que yo llamaría de un constante y continuo presente historizado, de un presente que fue histórico una vez y como tal quedó plasmado en los textos, y que permanece como presente, perdido su carácter histórico. En la Biblia encontramos a un hombre del pasado, en ella no podemos leer más que lo histórico; en la Iglesia no es que este pasado se haga presente —¿cómo podría hacerse lo pasado como tal y en sí presente?—, sino que sabemos a este hombre permanentemente presente. La Biblia no puede decirnos que ese hombre al que ella refleja como histórico en un período que dista de nosotros de dos a tres mil años o más, siga hoy estando *ahí*.

Creo haber descubierto y mostrado una primera limitación que no conviene olvidar al hacer una lectura “científica” de la Biblia y que proviene de la lectura histórica. Al mismo tiempo ha quedado clara la posibilidad y a su vez la conveniencia de otra lectura más amplia, la he llamado eclesial, de la Biblia en la cual la Sagrada Escritura se ve a la luz de un presupuesto muy importante: lo que fue presente antaño sigue siéndolo hoy, es decir, que aquel hombre al que se refería en realidad la Biblia sigue presente ahí en la actualidad, porque se trata del hombre de siempre, del *adán* que somos todos.

(12) DV. 12: “Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...”.

2. *Lectura eclesial de la Biblia y Revelación*

Esta consideración llega cogida de la mano de la anterior. No me interesa tratar aquí la cuestión sobre la Revelación. Sino que sencillamente me ha parecido conveniente llamar la atención sobre el alcance real que puedan tener, aplicadas a la Biblia, expresiones tales como “palabra de Dios”, “esto dice la Revelación” o semejantes. Pienso que tiene su interés esta cuestión en orden a una lectura antropológica de la Biblia, porque la Biblia tanto es “palabra de Dios” y tanto “revelación” cuando habla de Dios que cuando se refiere al hombre.

Quería simplemente decir que la Biblia como revelación es un presupuesto de la lectura eclesial, ligado íntimamente a la permanencia del presente, al que nos hemos referido antes. Por consiguiente, la Biblia por sí misma no se presenta como la Revelación, pues si como tal se presentara su testimonio no sería válido sin más, por el solo hecho de decirlo la Biblia: no tendría mayor valor que el que se puede conceder a la afirmación que se lee en un documento del pasado. Y todo lo que diga la Biblia sobre el hombre no tiene por sí mismo en realidad otro valor: expresa la manera de ver al hombre en una época o periodos determinados dentro de un círculo humano reducido. La lectura eclesial, sin embargo, introduce en las relaciones lector-texto un elemento nuevo: la Iglesia. El diálogo se amplía en un interlocutor más: la Iglesia, el lector y el texto. Los tres intervienen. Y la palabra sobre la Revelación no la tiene ni el lector ni el texto, sino la Iglesia. Por tanto, sólo podrá ser tenido como revelación, como palabra de Dios, lo que la Iglesia diga que es tal.

No entramos aquí tampoco a interrogar a la Iglesia de dónde procede su palabra; sólo interesa dejar constancia de algo que parece muy claro: una cosa es la Biblia y otra la Revelación. La pregunta sobre qué es la Biblia no incluye la otra, qué es la Revelación. Si en la lectura de la Biblia no nos es posible superar el corsé de los límites de una lectura histórica, no podemos jamás calificar de revelado algo por el solo hecho de leerlo en la Biblia. Lo que leemos en la Escritura sobre el hombre no es revelación, sino únicamente por el hecho de proponerlo como tal la Iglesia. Que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de Dios no es revelado porque se encuentre en la Biblia, si no sigue la proposición de la Iglesia de lo mismo.

3. — *Lectura eclesial de la Biblia e Inspiración.*

Después de lo que acabamos de decir, se ha hecho insoslayable una referencia a la inspiración bíblica. Es verdad que de la inspi-

ración se habla como de una cualidad intrínseca de los libros sagrados a la cual no pueden renunciar, ya que la poseen por razón de su mismo origen, está en la base misma de su existencia: "Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem". De la inspiración dimana la inerrancia o veracidad de los libros sagrados respecto a la verdad consignada por causa o en orden a nuestra salvación. En ella se funda asimismo la canonicidad (13).

A pesar de que lo que voy a decir está ya dicho más o menos explícitamente en los dos puntos anteriores, estimo que bien merece la pena prolongar la reflexión en este aspecto de la relación que la respuesta bíblica a cualquier pregunta de la ciencia pueda tener con la inspiración del texto.

En primer lugar recalcaría que la inspiración tiene un puesto en la lectura de la Biblia únicamente en el ámbito eclesial. Es decir, la filiación divina del texto, aunque activa y actuante en la raíz misma de su existencia, no puede atestiguarla el mismo texto válidamente. En otras palabras, la inspiración no tiene por qué iluminar una lectura histórica del texto bíblico, que por otro lado es la única posible de la Escritura si se la considera prácticamente como texto cerrado sobre sí mismo. Con ello he querido decir que la inspiración, con señalar el fundamento mismo de la veracidad de la Biblia, no sirve como criterio de la conexión y exactitud de una interpretación cualquiera que sea, es decir, de una lectura cualquiera de la Biblia. También de otro modo podemos decir: este texto, el bíblico, por ser inspirado dice verdad en orden a la salvación del hombre, de cualquier hombre; sin embargo, no nos es lícito decir: esto que yo entiendo que dice este texto sobre el hombre, es verdad en orden a la salvación. La inspiración no garantiza la verdad de ninguna interpretación de la Sagrada Escritura. Esto significa que la inspiración viene situada en un plano más profundo que el plano de la lectura histórica de la Biblia, que por otra parte es la única posible como pura lectura. Y, por tanto, no se puede apelar a la inspiración como apoyo de verdad y corrección de ninguno de los resultados o conclusiones de la investigación o de la lectura del texto escriturístico. Esa especie de coletilla o muletilla "dice el texto inspirado" o "dice el Sagrado Texto" se muestra así enteramente superflua o al menos no conexa en orden a apoyar la verdad de cualquier interpretación.

En el ámbito de la inspiración y de la veracidad de la Biblia, nos podemos preguntar de nuevo sobre el sentido que pueda tener la lectura que he llamado antropológica de la misma. O sea, y de diferente manera, la cuestión radical de la Antropología "¿qué es el hombre?" dirigida hacia su realidad, ¿alcanza en la Biblia, por

(13) Cfr. DV. 11.

razón de ser el texto inspirado, la última respuesta? También de otro modo: ¿el conjunto de respuestas sobre el hombre que va dando la Biblia a lo largo de su lectura revisten la cualidad de definitivas y últimas? En mi opinión hay que contestar negativamente. La respuesta definitiva y última sobre el hombre únicamente puede partir del seno en el cual la Biblia vive como inspirada, a saber, de la Iglesia. Toda respuesta a la cuestión antropológica a partir de sola la Biblia viene por lo mismo relativizada. A pesar de todo lo insospechado e inesperado, incluso sublime, que para la Antropología pueda decir la Biblia, la conexión de lo dicho con la realidad, o sea, con el ser del hombre existente no puede venir garantizada por la Escritura misma. En este punto nos podríamos a la vez preguntar, habida cuenta de la veracidad de la Biblia en orden a la verdad de salvación, si para ella tiene algún interés real el dar una respuesta a la pregunta primera y última de la Antropología, es decir, si la pregunta “¿qué es el hombre?” no permanece en el mismo plano de interés que las cuestiones relativas al orden físico o astronómico. En otras palabras, y en mi opinión, la pregunta de la Antropología dirigida a la Biblia se muestra vana y sin interés alguno en orden a la salvación.

4. — *Presencialidad en la lectura de la Biblia*

Si analizamos nuestro movimiento o modo de proceder interior al leer el texto bíblico, creo que estaríamos todos de acuerdo en admitir que de una forma casi inconsciente realizamos una cierta actualización de lo leído. En otras palabras, en la lectura de la Biblia nos encontramos a nosotros mismos, la Biblia, por su lectura, incide en nuestro presente. Una actualización, por otro lado, de tal manera personal y comprometedora, que yo diría que nada tiene que ver con el revivir por la lectura el espíritu latente en cualquier otro texto de la Antigüedad. Nuestra lectura de la Biblia obra una presencialización de lo leído, es decir, la Sagrada Escritura adquiere para nosotros al leerla una presencialidad, incide en nuestro propio presente. Esta presencialidad de la Escritura, en la cual queda como diluido su pasado histórico, se caracteriza por la inmediatez del diálogo con el texto sagrado. Y yo diría que no es más que un reflejo de la presencialidad que tiene la Escritura en la Iglesia. Pues también nosotros somos Iglesia.

Respecto a la presencialidad de la Escritura quisiera observar cómo con ella nos encontramos de nuevo sumergidos en lo que considerábamos en el primer punto: la diferencia existente entre la lectura que he llamado histórica y la lectura eclesial de la Biblia; y subrayar asimismo de nuevo cómo su valor de presente no resulta de una afirmación de la Escritura de sí misma, sino de la

afirmación de la Iglesia que la ve como tal. De donde se sigue que el valor real de la respuesta bíblica depende del digamos ámbito o situación en la que tiene lugar su lectura, es decir, en último término del lector.

La lectura presencializante de la Biblia supera el significado del texto: el presente no puede significarse, no admite significación, carece de signo adecuado, es decir, un texto no puede significar nunca el presente. El presente, en cambio, puede manifestarse en su misma presencialidad, sí admite manifestación (14). Y se puede encontrar manifestado. En la Biblia en este caso se descubre la dimensión de manifestación del presente. Habida cuenta, sin embargo, que solamente en la lectura eclesial adquiere la Sagrada Escritura esa dimensión de presente, el juicio último sobre la realidad y verdad de lo manifestado no depende de la Biblia, sino que debe pronunciarlo la Iglesia (15).

C. — *Concepción sintética y concepción dualista del hombre*

Como parte final se presenta un intento de mostrar cómo los puntos anteriores, que hemos llamado presupuestos, pueden iluminar el planteamiento de un problema concreto y crucial que tiene sin resolver la Antropología, cuando se busca una respuesta en la Biblia. Se trata de la cuestión que se suele indicar con ésta o parecida denominación: Concepción sintética y concepción dualista del hombre, o, de otro modo, el hombre es un compuesto de dos o más elementos o partes esenciales, que se llaman comúnmente cuerpo y alma, o es un ser unitario en el que no es posible distinguir elementos esenciales.

Cualquier estudio sobre antropología bíblica resalta, frente a nuestra concepción corriente del hombre como compuesto de cuerpo y alma, la visión unitaria —sintética— del mismo, presente sobre todo en los textos del Antiguo Testamento y en el judaísmo, y trasvasada de allí al Nuevo Testamento. No vamos a entrar en detalles. Diré sólo resumiendo que el análisis filológico-literario descubre que los distintos componentes del hombre (cuerpo, alma, corazón, etc.) que aparecen en los textos se muestran al final, no como elementos distintos de un compuesto, sino como manifestaciones diversas de la totalidad unitaria del hombre, es decir, *in obliquo* denominan la totalidad del ser del hombre. Frente a esta constatación general de la unidad del compuesto humano, se insinúa la concepción dualista en un que otro pasaje del libro de la

(14) DV. 12: "...interpres Sacrae Scripturae... attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit".

(15) Vid. supra, n. 11.

Sabiduría, procedente de ambiente helenista, y en el Nuevo Testamento en particular en San Pablo. Sobre el dualismo en los escritos paulinos se puede decir que a pesar de no encontrarse en Pablo fórmulas claras de dualismo griego (hombre = cuerpo y alma), no quita eso la existencia de indicios de dualismo, sobre todo si explica mejor esta teoría la experiencia cristiana (16). Obviamente la concepción dualista —cuerpo y alma— resulta mucho más apta y crea menos problemas, al intentar explicar la escatología individual, que no la concepción sintética o unitaria. El cuerpo, componente material, se destruye, mientras que el alma, componente espiritual, suficiente para garantizar la permanencia del yo, se separa y así permanece hasta el día del juicio universal. Quizás convendría recordar aquí aquella regla de crítica textual: “La lección más difícil es la primitiva”.

He hecho referencia a este problema fundamental de la Antropología —unidad-dualismo— para mostrar simplemente que la Biblia no lo resuelve. De los estudios particulares queda al menos la duda sobre si no coexisten en la Biblia ambas concepciones, aunque con acento distinto. Sobre la posibilidad de que San Pablo tenga o no sobre el hombre una concepción sintética puede tratarse de una cuestión insoluble o quizás inútil (17). Pero en mi opinión hay que decir más. Incluso en el supuesto de que la concepción unitaria del hombre del Antiguo Testamento se mostrara uniforme en la totalidad de la Sagrada Escritura, por este solo y único hecho esa concepción unitaria no perdería su índole problemática, es decir, el problema permanecería planteado exactamente como lo está hoy. En los libros de la Biblia, tal como se presentan de hecho, constituyen problema ambas concepciones. Ni la una ni la otra vienen garantizadas ni por la revelación, ni por leerse en un texto inspirado, dado que detecta su existencia la mera lectura histórica, o sea, no emergen de la Biblia como resultado y fruto de una lectura eclesial. Tampoco la Iglesia por el mero hecho de haberse apropiado y hecho suyos estos textos bíblicos, se pronuncia ni siquiera implícitamente sobre la unidad o dualismo; sino que dice tan sólo que estos textos son inspirados y dicen verdad; pero la verdad que los textos dicen tiene que decirla la Iglesia.

La existencia del dogma de la resurrección individual no garantiza tampoco por su parte teoría alguna sobre el hombre. A este respecto resulta interesante notar cómo los documentos eclesiásticos relativos a la resurrección del hombre muestran un particular interés en dejar firmemente establecida la existencia y propie-

(16) Cf. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Cerf, Paris 1962, pág. 280.

(17) Cfr. L. CERFAUX, o. c., p. 278.

dades del alma, el elemento invisible y sólo deducible, mientras se los adivina perplejos ante ese cuerpo que ven desmoronarse, y permanecen sin saber realmente qué decir de él.

El impulso motor de esta reflexión ha sido el deseo de claridad, de la claridad que se alcanza a fuerza de desbrozar. Al teólogo se le exige hoy un esfuerzo de purificación y sencillez en medio de este bosque espeso, y con frecuencia enmarañado, en que debe moverse. Una cosa es lo que dice la teología y otra lo que dice la Iglesia. La Iglesia ha sido más sobria, en siglos de diálogo con los hombres, de lo que las apariencias podrían a veces hacer creer.

Hemos intentado señalar aquí unos límites de la exégesis bíblica, con la preocupación, sin embargo, de que estos límites no la dejaran cerrada sobre sí misma. Las fronteras de un país son a la vez fronteras de otro y los países se apoyan por constitución natural unos en otros y, en último término, en todos, para mantenerse firmes. Los resultados de la exégesis bíblica como respuesta a cuestiones de la ciencia aparecen profundamente relativizados en sí mismos. Esta relativización, sin embargo, no significa que la exégesis se realice en el vacío. Relativización no dice vaciedad; al contrario, equivale más bien a un llamamiento, a sentir la necesidad de apoyo y a buscarlo en otras instancias superiores, más allá de las propias fronteras; en último término, en la totalidad de la realidad.

Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio no son tres realidades con dinámica y funciones independientes; forman una unidad superior (18). Ni la Escritura sola, ni la Tradición sola, ni el Magisterio sólo serían, aislados, la Escritura de la Iglesia, la Tradición de la Iglesia, y el Magisterio de la Iglesia. Respecto a la Sagrada Escritura, ha sido esto lo único que se ha intentado mostrar en estas páginas. La marcha continua hacia la verdad se realiza en la unidad.

(18) DV. 10: "Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium... ita inter se connecti et consociari ut unum sine aliis non consistat".

DE ECCLESIALI SACRAE SCRIPTURAE LECTIONE (Summarium)

Quaestio ponitur de modo quo Ecclesia lectionem Sacrae Scripturae peragat. Ad quam duobus gressibus respondetur.

Primo gressu et methodo quidem positiva perpenditur usus Scripturae novissime a Magisterio adhibitus in prima parte nⁱ. 2ⁱ Constitutionis Dogmaticae Concilii Vaticani II De Divina Revelatione. Collatio locorum ibi allatorum, quorum maxima pars ex Novo Testamento desumitur, cum textu Constitutionis perhibet textus biblicos modo peculiari fuisse tractatos: nudatos fuisse ab elementis historicis, quae notas temporis et loci indicant (sic in pronomi- nibus personalibus, in forma verborum, etc.). Hunc laborem "des- historisationis" comitatur labor positivus, qui in articulo dicitur repraesentationis (de presencialización), quo Ecclesiae Magisterium locis Sacrae Scripturae praesentiam validitatemque in quodlibet tempus—in quodlibet praesens—, quam ex se solis non haberent, confert. Hoc patet praesertim formis substantivis non mutatis.

Altero gressu relatio inter historicam, sic dictam, lectionem lec- tionemque ecclesialem Scripturae ponderatur. Inter duo lectionis historicae extrema (lectorem et textum), apparet in ecclesiali lectio- ne tertium induci, quod est Ecclesia. In hac tantum ecclesiali lec- tione sensum habet doctrina de revelatione atque inspiratione Sacrae Scripturae. Extollitur etiam, in fine huius partis, praesentia vel prae- sentitas tamquam peculiaris nota lectionis ecclesialis.

Hac diversitate in methodo duarum articuli partium non obstante, exstat tamen connexio in re, eo quod utraque responsum ad eandem quaestionem quaerat, nempe, ad peculiarem lectionem Scripturae quae ab Ecclesia peragitur.