

HACIA UNA 'NUEVA' LECTURA CRISTIANA DE LA BIBLIA

FRANCISCO VARO
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

En el siglo xx la metodología histórico crítica ha logrado imponer su primacía casi absoluta en el ámbito de la exégesis bíblica católica, primero abriéndose paso con dificultades, y luego haciendo valer su enorme potencial. Y es justo que mantenga un protagonismo relevante, pues como reconoce la Pontificia Comisión Bíblica casi al comienzo de su documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*:

El método histórico crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto 'Palabra de Dios en lenguaje humano', ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método¹.

Las investigaciones y publicaciones que se ocupan de los libros de la Biblia y del contexto sociológico, cultural y religioso en que se llevó a cabo la actividad redaccional que configuró a cada uno de ellos, son actualmente muy numerosas. Hoy día abundan las aportaciones sólidamente fundadas acerca del proceso de composición de muchos textos bíblicos, y no faltan hipótesis más o menos plausibles sobre esa cuestión que están aún en proceso de hacer valer sus razones en la palestra del diálogo y de la crítica científica; algunas de ellas, previsiblemente, llegarán a ser plenamente convincentes en un futuro, una vez que hayan sido contrastadas. Se podría decir que la investigación histórica y crítica de la Biblia va caminando por sí sola, y cuenta con suficiente vitalidad.

¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid 1994) 33 [I.A].

Ahora bien, una vez que el empleo del método histórico crítico ha alcanzado un notable grado de madurez y garantiza un uso fiable, también es justo preguntarse acerca de en qué ámbitos del proceso hermenéutico ha de ser exclusiva esa metodología —si en todos, o sólo en algunos—, así como precisar su estatuto epistemológico, e impulsar otros aspectos de la investigación, que también son imprescindibles para una mejor lectura de la Biblia, puesto que inciden también en aspectos esenciales, y a los que, pese a todo, tal vez no se les haya prestado hasta ahora toda la atención que merecen. Todas ellas son tareas urgentes para la exégesis bíblica en siglo XXI.

En un artículo de 1989 Joseph Ratzinger, frente a una situación de la exégesis bíblica católica muy parecida a la actual, reclamaba cordura ante la selva de posibilidades y dudas que se proyectaban sobre cada proceso de composición, con su consiguiente impacto en la búsqueda del sentido literal de los textos:

No necesitamos en este momento nuevas hipótesis sobre el 'Sitz im Leben', sobre posibles fuentes, o sobre los procesos inherentes a las tradiciones. Necesitamos una mirada crítica al paisaje de la exégesis actual, para regresar de nuevo al texto y poder separar las hipótesis que nos hacen progresar de aquellas inútiles. Solamente con estos presupuestos puede desarrollarse una nueva y fructífera colaboración entre exégesis y teología sistemática; solamente así puede ser la exégesis realmente un servicio para la comprensión de la Biblia².

En una obra reciente de notable interés, los editores, Carlos Granados y Agustín Giménez, refiriéndose a estas palabras de Joseph Ratzinger, señalan con agudeza que: "Estas líneas descubren que el desafío no está principalmente en la cuestión (tan explotada y controvertida) de los métodos, sino más bien de la propia función de la exégesis en el contexto teológico y eclesial. Se trata sobre todo de elaborar una reflexión que revise y profundice la función de la exégesis como ciencia de la Iglesia"³.

Esa reflexión constituye, en efecto, el gran desafío al que debe responder la exégesis del siglo XXI, sin renunciar a nada de lo realmente valioso que ya posee. Y, en ese marco, quisiera sugerir algunas consideraciones. No con la seguridad de quien piensa que tiene la solución —

² J. RATZINGER, "La interpretación bíblica en conflicto. Sobre los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy", en: L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2005) 53-54.

³ C. GRANADOS – A. GIMÉNEZ (eds.), *Biblia y ciencia de la fe* (Madrid 2007) 16.

arrogancia ingenua sería—, sino con la sencillez de quien se atreve a proponer unas ideas por si ayudan a reflexionar y abren paso a un diálogo acerca de la naturaleza y límites de los métodos de trabajo que utilizamos en el ámbito de la exégesis bíblica.

Pienso que dar cauce a un diálogo científico riguroso, en busca de nuevos caminos de investigación y pensamiento, puede ser un buen modo de rendir homenaje a un investigador y maestro, como Domingo Muñoz León, que, en su dilatada trayectoria profesional, siempre se ha caracterizado por un extraordinario rigor intelectual puesto al servicio de la verdad, abierto a todas técnicas y a las posibles aportaciones que, desde cualquier campo, pudieran servir para conocer mejor la Biblia.

Puesto que las consideraciones que vamos a proponer están muy abiertas —no se trata de diseñar técnicas concretas, sino más bien de llamar la atención sobre grandes líneas de reflexión—, el título con que las presentamos es deliberadamente genérico e intenta dejar constancia de que se trata de unas reflexiones tentativas, que aún han de ser perfiladas o ajustadas con mayor precisión, por eso comienza con una preposición que abre camino: *Hacia... una 'nueva' lectura cristiana de la Biblia.*

Soy consciente de que, sin quererlo, puede sonar un tanto pretencioso, como si, al cabo de veinte siglos, no se hubiera logrado hacer suficientemente bien la lectura de la Biblia en la Iglesia, hasta el punto de que hubiera que hablar de una 'nueva' lectura. En realidad sólo intentamos sumarnos modestamente al desafío que grandes figuras de la exégesis bíblica y de la teología han lanzado desde hace ya algunas décadas, y que ahora resulta urgente afrontar.

El Evangelio, la buena noticia de la salvación, es siempre actual. La Iglesia ha recibido y proclama una Palabra, que la precede y la supera, que está llena de vida y que habla personalmente y en presente a cada mujer y a cada hombre, también hoy. Siempre fiel a sí misma, y siempre de un modo nuevo. Y esa novedad se torna fecunda cada vez que se refresca en sus fuentes. Por eso, no será superfluo que nuestras reflexiones comiencen por recordar de dónde viene esa Palabra, y qué relación guarda con la Iglesia.

Puesto que esa Palabra se puede escuchar cuando la Biblia se lee en la Iglesia, nos detendremos a analizar un ejemplo ilustrativo acerca de cómo los primeros cristianos leían la Escrituras de Israel, en los momentos fundantes de la configuración de la Iglesia primitiva, reflejados en el Nuevo Testamento.

Ese uso de la Escritura que se ha hecho en la Iglesia desde sus orígenes no está exento, como veremos, de ciertas tensiones internas al misterio de la Escritura, que han de mantenerse siempre en un medido equilibrio, para no desvirtuar su naturaleza, y cuyas fluctuaciones a lo largo de la historia han llevado de hecho a simplificaciones reduccionistas en ciertas interpretaciones de la Biblia.

Por último, apoyándonos en algunas ideas desarrolladas recientemente en el ámbito de las ciencias del lenguaje y de la hermenéutica general de textos literarios, propondremos algunas consideraciones que, pensamos, ofrecen un marco adecuado para acceder a la Biblia e intentar comprenderla con unas herramientas que hacen justicia, también desde el necesario rigor intelectual, a la lectura de los textos sagrados que se hace en la Iglesia.

I. PALABRA DE DIOS E IGLESIA

Comencemos por recordar algo que es bien sabido. La Iglesia es ante todo una comunidad que escucha y proclama la Palabra de Dios⁴. Primero, la escucha. Después, la encarna en la vida y la anuncia. Así lo ha hecho el Pueblo de Dios desde sus orígenes, en medio de los avatares de la historia, y esta es su gran tarea hasta el fin de los tiempos.

Cuando los textos que ahora tenemos en la Biblia fueron puestos por escrito, la Palabra de Dios contenida en ellos ya había recorrido antes un camino más o menos complejo de experiencia vital y de transmisión oral. E incluso, una vez puesta por escrito, no permaneció como letra muerta. Esos textos nacidos del Espíritu en el seno del pueblo de Dios fueron leídos e interpretados una y otra vez en las sucesivas vicisitudes históricas, y esas nuevas lecturas e interpretaciones fueron sacando a la luz sus potencialidades ocultas. En la Biblia hay abundantes testimonios de numerosas relecturas realizadas mientras se configuraba la Sagrada Escritura⁵.

⁴ Recordemos las palabras con las que se abre la Constitución *Dei Verbum*: "*Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans...* (Escuchando religiosamente la Palabra de Dios y proclamándola confiadamente...)". Esta formulación presupone en sí misma que Iglesia y Palabra de Dios son dos realidades que están inseparablemente unidas.

⁵ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 84-86 [III.A.1]. En ese apartado, pueden verse también varios ejemplos de tales relecturas.

Esto sucedió así por la propia naturaleza del proceso de la Revelación, en el que nacen los libros sagrados, ya que éstos contienen una Palabra que los precede y los trasciende, que no puede quedar reducida al concreto momento histórico de su primera fijación por escrito, ni es patrimonio del pensamiento de ningún escritor singular.

Precisamente “la inspiración consiste en que las personas que redactaron el texto —con mucha frecuencia a lo largo de procesos de génesis colectivos— hablan desde el pueblo de Dios y de su historia”⁶. No están exponiendo ideas creadas por su propio ingenio personal, sino testimoniando lo que el pueblo de Dios sabe y tiene bien experimentado. Se podría decir de algún modo que la Biblia no es tanto ‘el libro de Dios’ —el cristianismo no es una “religión del libro”— cuanto ‘el libro del Pueblo de Dios’, esto es, “el libro en el que sedimenta la Palabra de Dios que se actualiza en la Tradición del pueblo que la trasmite”⁷.

Hay, por tanto, una interacción esencial entre el Pueblo de Dios, que alcanza su plenitud en la Iglesia, y la Palabra de Dios transmitida en ella y por ella, tanto de modo oral como escrito. Además, esa mutua relación no está ligada en exclusiva a los momentos originarios del manifestarse Dios en la Revelación, de la configuración de Israel como Pueblo de Dios, o del nacimiento de la Iglesia, sino que se mantiene y se requiere en todo lugar y tiempo. También hoy. Por eso toda verdadera lectura cristiana de la Biblia ha de esforzarse por recuperar ese marco vital que le es propio: la fe vivida y pensada en la Iglesia.

Sólo desde ese lugar propio, que es la Iglesia, es posible acceder a la vitalidad siempre actual de esa Palabra que se contiene en la Biblia. Fuera de ella queda el resplandor de una obra maestra de literatura antigua, que contiene un tesoro riquísimo de sabiduría sobre el ser humano, y que ha configurado gran parte de la cultura occidental, pero nada más. Es mucho, pero es muy poco para todo lo que la Sagrada Escritura puede ofrecer.

Ahora bien, si queremos retomar, en una nueva situación histórica y con una energía renovada, esa lectura de la Biblia desde el marco natu-

⁶ J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Barcelona 2002) 144.

⁷ V. BALAGUER, “La Biblia, libro de la Iglesia”, en: J. PALOS—C. CREMADES, *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger* (Valencia 2006) 98. Puede verse un desarrollo más amplio y razonado de estas cuestiones en: V. BALAGUER, “La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum”: *ScrTh* 37 (2005/2) 380-405.

ral que le es propio, hemos de preguntarnos acerca del modo en que nació y se crió desde el principio, en el regazo materno de la Iglesia. La cuestión que debemos afrontar primero es, por lo tanto, la siguiente: ¿Cómo funcionaba en el origen esa interacción entre Pueblo de Dios y textos bíblicos?

Una observación atenta de lo que testimonian los propios libros de la Biblia muestra que cada vez que, en las sucesivas nuevas situaciones de la Iglesia naciente, se releían los textos donde se guardaba el memorial de las acciones de Dios en medio de su pueblo, el Espíritu proyectaba nuevas luces sobre esos momentos. El proceso de lecturas y relecturas de la Biblia, a la luz del conjunto de la Revelación recibida y asumida por la fe, forma parte de la dinámica originaria de la Palabra en el Pueblo de Dios.

Habíamos dicho que esas nuevas relecturas son fecundas siempre que recuperan su vigor volviendo a mirarse en sus fuentes. Por eso, no estará de más que nos interese por indagar cómo leían los cristianos de la primera hora los textos de la Biblia en las circunstancias históricas, entonces nuevas, en las que tuvieron que vivir su experiencia de miembros del Pueblo de Dios.

II. PRIMERA INTERPRETACIÓN CRISTIANA: UN EJEMPLO

Detengámonos, pues, un momento a reflexionar sobre uno de los más antiguos testimonios que poseemos acerca de cómo se leía la Escritura en la Iglesia más primitiva. Se trata del relato contenido en los Hechos de los Apóstoles (Hch 13,16-41) sobre el discurso pronunciado por San Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, el primero del que conservamos un resumen de su contenido y argumentación. Vamos a fijarnos, por un momento, en sus pasajes más significativos⁸.

De entrada, conforme a las normas retóricas de la época, el discurso comienza con un *exordium*, que en este caso es muy breve, ya que Pablo contaba de entrada con la benevolencia de los oyentes: “Varones israelitas y los temerosos de Dios, escuchad” (Hch 13,16).

⁸ En el análisis de las estrategias retóricas del discurso seguimos a O. FLICHY, “Inscrire la nouveauté dans la continuité. Le discours de Paul à la synagogue d’Antioche de Pisidie (Ac 13,16-41)”, en: E. STEFFEK – Y. BOURQUIN, *Raconter, interpréter, annoncer* (Genève 2003) 260-272.

Inmediatamente sigue la *narratio*, donde –ateniéndose al contenido de los libros sagrados de Israel– se traza la historia de las relaciones de Dios con su Pueblo hasta la venida de Jesús, anunciada por Juan el Bautista. Lo narra con diez verbos de acción, coordinados por la conjunción copulativa 'y'.

Comencemos: “El Dios de ‘este’ pueblo de Israel eligió a ‘nuestros’ padres, ...”.

Obsérvese, antes de seguir adelante, que la primera frase comienza hablando de ‘este’ pueblo de Israel y diciendo que eligió a ‘nuestros’ padres (Hch 13,17), es decir, señalando que el pueblo elegido por Dios del que habla la Biblia es ‘éste’, el mismo al que pertenecen él y los oyentes que tiene sentados delante, entre los que conviene hacer notar que había ‘israelitas’ y ‘temerosos de Dios’(cf. Hch 13,16) —es decir, gentes buenas, pero no israelitas—. Los padres de este pueblo son ‘nuestros’ padres.

Sigamos leyendo el discurso en Hechos: “... y ‘enalteció’ al pueblo durante su permanencia en el país de Egipto, y con brazo fuerte los sacó de allí” (Hch 13,17). Ahora evoca el Éxodo y la acción liberadora de Dios diciendo que ‘enalteció’ (ὑψώσεν) a aquel grupo de esclavos que eran oprimidos por los egipcios. Se sirve de un verbo (ὑψόω) que, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, ya había aparecido dos veces aplicado a Cristo, a quien “Dios lo enalteció (ὑψώσεν) a su derecha, como Príncipe y Salvador, para otorgar a Israel la conversión y el perdón de los pecados” (Hch 5,31), enaltecimiento o exaltación que sigue al misterio pascual de su muerte y resurrección (cf. Hch 2,33). De este modo, Pablo invita a considerar que ‘enalteciendo’ a su pueblo en la liberación de Egipto, Dios ya estaba comenzando a realizar su plan de salvación, que afectaría a sus oyentes cuando alcanzara su plenitud en el ‘enaltecimiento’ (resurrección) de Jesucristo.

Desde estas coordenadas continúa con su relectura del texto bíblico:

“Durante unos cuarenta años los cuidó en el desierto; y destruyó siete naciones en el país de Canaán y distribuyó su tierra entre ellos a lo largo de unos cuatrocientos cincuenta años. Y después de esto, les dio jueces hasta el profeta Samuel. Pidieron entonces un rey y Dios les dio durante cuarenta años a Saúl, hijo de Cis, varón de la tribu de Benjamín. Y cuando lo depuso, les ‘suscitó’ como rey a David, a quien acreditó diciendo: Encontré a David, hijo de Jesé, hombre según mi corazón, que hará en todo mi voluntad. De su descendencia, Dios, según la promesa, hizo surgir para Israel un Salvador, Jesús” (Hch 13,18-23).

Lo mismo que se había releído la exaltación del pueblo en su liberación de Egipto como inicio de un proceso que culmina con la exaltación de Cristo, acaecida pocos años antes de que Pablo pronunciara este discurso, también ahora termina haciendo algo parecido. Cuando dice que ‘suscitó’ (ἤγειρεν) a David como rey (cf. Hch 13,22), utiliza el verbo ἐγείρω que, para el lector de Hechos de los Apóstoles, ya estaba asociado a Jesús, a quien Dios ‘suscitó’ (ἤγειρεν) (resucitó) de entre los muertos (cf. Hch 3,15; 4,10; 5,30). De este modo, también al final de ese recorrido por las acciones con las que Dios fue llevando a cabo su plan de salvación, se apunta a que ese plan culmina con la resurrección de Jesucristo.

Tras esa cuidada *narratio*, bien construida según los cánones de la retórica, llega el momento de presentar la *propositio*, es decir, el núcleo mismo del mensaje que se desea transmitir en el discurso. En este caso, su propuesta se articula en dos partes.

La primera de ellas, San Pablo la formula abiertamente: “Hermanos, hijos de Abrahán y los que entre vosotros sois temerosos de Dios: a ‘nosotros’ se nos ha enviado esta palabra de salvación” (Hch 13,26).

El ‘nosotros’ incluye, como antes, tanto a los judíos por nacimiento, los ‘hijos de Abrahán’, como a los que no lo eran, sino sólo ‘temerosos de Dios’. Toda la enseñanza de la historia de Israel queda recapitulada en ‘esta palabra de salvación’ que glosa así:

“Los habitantes de Jerusalén y sus jefes lo ignoraron y, al condenarlo, cumplieron las palabras de los Profetas que se leen todos los sábados. Y sin haber encontrado causa alguna de muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera morir. Cuando cumplieron todo lo que sobre él estaba escrito, lo bajaron del madero y lo pusieron en el sepulcro. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos: se apareció muchos días a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén, los mismos que ahora son sus testigos ante el pueblo” (Hch 13,27-31).

Tras una segunda parte en la que se repiten, desde otro punto de vista, las mismas ideas (Hch 13,32-37), se llega a la conclusión del discurso, en cuya *peroratio* se concretan las consecuencias prácticas que derivan de lo sucedido, a la luz de lo que estaba escrito, para todos los que en aquel preciso momentos estaban releendo con él la Escritura: “Sabed, pues, hermanos, que por éste se os anuncia el perdón de los pecados; y que de todo lo que no pudisteis ser justificados por la Ley de Moisés, queda justificado todo el que cree en él” (Hch 13,38-39). Hasta aquí las palabras de San Pablo.

El discurso, como es frecuente en la primera predicación cristiana, a la vez que presenta la figura de Jesús, afronta la gran dificultad con la que se toparon los Apóstoles en su tarea evangelizadora: el escándalo de la cruz. ¿Cómo es posible afirmar que el Mesías salvador murió colgado en un madero, padeciendo la muerte más cruel e ignominiosa posible? La narración de lo sucedido en su pasión y muerte ¿no es, más bien, la crónica de un fracaso clamoroso?

Así sería si todo se hubiera terminado en el sepulcro. Pero el hecho de la resurrección transforma el horror en gloria y ofrece la llave maestra para la comprensión de los acontecimientos —Jesús es Mesías y Señor— y la interpretación de los textos bíblicos. En efecto, en la cultura hebrea de la época reconocer el mesianismo de Jesús es lo mismo que manifestar que las Escrituras se cumplen en él⁹.

Al igual que los maestros de Israel del momento, San Pablo encuentra en las Escrituras, sin gran preocupación por el contexto original de cada pasaje, un gran repertorio de motivos disponibles para discernir y expresar con palabras la acción de Dios en los acontecimientos que habían sucedido en torno a Jesús.

La clave para la interpretación de la Escritura es la misma de la que hablará el Apocalipsis. El cordero sacrificado que aparece erguido (esto es, Jesucristo muerto y resucitado) tiene siete cuernos y siete ojos (es decir, un pleno poder, y una plena claridad y luz para percibir las cosas hasta el fondo), es el único que ha sido considerado digno de recibir el libro y abrir sus sellos (cf. Ap 5,6-9). Sólo Jesucristo, muerto en la cruz y resucitado, tiene la clave definitiva para comprender la Escritura. La fe en la resurrección hace que no sea lo mismo 'conocer las Escrituras' que 'creer con las Escrituras'¹⁰.

La resurrección proyecta su luz sobre la vida de Jesús y permite descubrir que, en efecto, hacia él convergen la Escrituras, que de este modo quedan iluminadas. Los recuerdos de quienes habían sido testigos presenciales de los acontecimientos vividos por Jesús adquieren así su sentido. "La palabra de Jesús y la palabra de las Escrituras, que le preceden

⁹ Acerca de esta cuestión son clásicas las obras de CH. H. DODD, *According to the Scriptures. The sub-structure of New Testament Theology* (Princeton 1950) y B. LINDARS, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London 1961).

¹⁰ Cf. O.-TH. VENARD, "Del canon bíblico a la vida cristiana": *ScrTh* 40 (2008/2) 441.

—señala con acierto Olivier-Thomas Venard—, se prueban recíprocamente en los hechos que recupera la memoria creyente”¹¹.

Ese es el movimiento hermenéutico que se aprecia en el discurso de San Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, lo mismo que en todas las primeras lecturas cristianas de la Escritura. Recapitemos, pues, en un momento, lo que se observa en este discurso sobre la lectura de los libros sagrados de Israel, ya que es un excelente testimonio acerca de cómo leían la Biblia los cristianos de la primera generación:

- Primero, acuden a la Escritura con la convicción de que esos libros narran el plan de salvación de Dios desde sus comienzos, es decir, testimonian la revelación de Dios a Israel. No tienen una gran preocupación por establecer el contexto original de cada pasaje, sino por poner de manifiesto unos acontecimientos, que son las acciones de Dios en el desarrollo de la economía salvífica. En cualquier caso, no contienen sólo ideas sino que informan de hechos reales.

- Segundo, aprecian que los elementos de la revelación a Israel que narran, no sólo tienen su sentido en sí mismos —que lo tienen—, sino que, también y sobre todo, se entienden plenamente desde Cristo resucitado.

- Por último, y como consecuencia de todo eso, son conscientes de que esos libros no proporcionan una simple información acerca de un pasado glorioso, sino que contienen una enseñanza que nos afecta ‘a nosotros’ a quienes los leemos hoy a la luz del misterio de Cristo.

Algo análogo a lo que hemos constatado en esta lectura atenta del discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia podría observarse en la lectura de muchos otros textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, realizada en los primeros siglos del cristianismo. En realidad, como se ha puesto de manifiesto en diversos estudios recientes, las grandes líneas de una lectura cristiana de la Escritura están trazadas desde los mismos orígenes¹².

¹¹ VENARD, 441.

¹² Acerca del modo en que se leía en Antiguo Testamento en los primeros momentos del cristianismo, mientras aún se configuraba el Nuevo Testamento, son particularmente interesantes los artículos recopilados en F. BELLÍ *et alii*, *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* (Madrid 2006) y los de I. CARBAJOSA – L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento* (Madrid 2007).

III. TENSIONES EN LA INTERPRETACIÓN CRISTIANA

Si reflexionamos sobre los elementos que hemos señalado como característicos de la lectura cristiana de la Biblia desde los primeros momentos, es posible percibir en ellos una cierta tensión interna, como la de un resorte fuertemente comprimido, que, mientras es templada por un medido equilibrio, genera energía e impulsa a la vida, pero que, en cuando pierde el control, salta con fuerza explosiva. Me refiero a la tensión entre sus dos polos característicos:

- de una parte, la importancia de conocer unos acontecimientos de los que la Biblia nos habla —lo que hace ineludible prestar la debida atención a la dimensión histórica— a través de unos textos —lo que requiere atender también una dimensión crítico literaria—,

- de otra, el interés primordial que tiene el mensaje que la Sagrada Escritura trasmite en el 'hoy' de cada lectura en la Iglesia, y que deriva del sentido de esos acontecimientos, que sólo es posible captar plenamente con la luz que proporciona la fe en la resurrección de Jesús.

Si se busca a toda costa un mensaje para el momento presente, dejando de lado una indagación exigente sobre la historia y la crítica literaria, es fácil caer en una lectura fundamentalista, o en un acercamiento contextual desde una perspectiva ajena al contexto originario, que conduce a una lectura subjetiva, a veces ideológica, donde el lector no escucha la Palabra que Dios le dirige, sino la palabra humana que él mismo lleva en su mente cuando accede a la lectura.

En cambio, si, para acceder a la historia de un modo supuestamente objetivo, se deja de lado el marco de referencias que procede de la fe en Jesucristo resucitado —que constituye el sustrato vital propio en el que ha nacido y en el que adquiere su sentido—, para que las creencias no entorpezcan la indagación racional, se realizará un meticuloso análisis histórico y literario, que dejará a la Biblia como un cadáver en la mesa de disecciones, con todas sus piezas a la vista, al alcance de todas las miradas, pero muerta, sin aliento vital.

A lo largo de dos milenios de historia el balance de estas tensiones ha ido de un polo al otro.

Simplificando un poco, tal vez demasiado, se podría decir que tanto en los Padres de la Iglesia como en la teología medieval, y en gran parte de la teología escolástica empleada en la formación sacerdotal ordinaria hasta principios del siglo xx, la exégesis bíblica partía de la fe (la Sagrada Escritura es palabra de Dios) y la Biblia se leía al servicio de la fe (para iluminarla, o hacer teología a partir de la Escritura).

Sin embargo, a partir del siglo xvii, y como consecuencia de la exaltación de la razón impulsada por el racionalismo y el empirismo, primero en los ámbitos académicos y más tarde en todas partes, esa lectura tradicional se fue desprestigiando, acusada de ingenuidad acrítica en sus presupuestos. A la vez, comenzó a ganar popularidad y credibilidad la crítica literaria e histórica aplicada a la interpretación de la Biblia. En la primera mitad del siglo xx esta crítica había alcanzado resultados ampliamente compartidos por la comunidad universitaria del ámbito civil y luchaba por abrirse paso también en la investigación y formación bíblica realizada en instituciones eclesiales. Con el paso del tiempo, la metodología histórico crítica fue logrando introducirse en las universidades y facultades de teología católicas, y durante la celebración del Concilio Vaticano II ya se había asentado la convicción de que su implantación en la exégesis bíblica constituye un logro irrenunciable.

El tono abierto de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, y los aires de renovación y diálogo con la cultura contemporánea que siguieron al Concilio, propició, no sólo la introducción, sino también el uso casi generalizado de las metodologías histórico-críticas en la lectura de la Biblia a todos los niveles, tanto en el ámbito científico como en los materiales pedagógicos y pastorales de divulgación.

Es bien significativa acerca de la amplitud de este uso lo que cualquier alumno de Introducción General a la Sagrada Escritura puede leer en las primeras páginas del manual editado por la Asociación Bíblica Española: “En las últimas décadas –se dice–, la exégesis bíblica se ha venido configurando también en el ámbito católico como la dimensión crítica del acceso a la Biblia”¹³.

Es decir, de los dos polos en los que se movía la exégesis cristiana desde el principio, uno de ellos –la búsqueda de lo que la Biblia dice ‘hoy’, leída en la Iglesia– se ha ido dejando de lado, hasta otorgar al otro –la dimensión crítica– casi todo el protagonismo.

En efecto, en la práctica, se ha difundido la convicción de que el único modo verdaderamente científico de estudiar la Biblia es el que se realiza con una mirada crítica. La exégesis de un libro de la Biblia consistiría en la determinación de su texto a partir de los manuscritos existentes mediante la crítica textual, en el estudio de sus fuentes y proceso de composición, con particular atención a las circunstancias políticas y sociales, económicas y religiosas de las distintas etapas de ese proceso, y en par-

¹³ A. M. ARTOLA – J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios* (Estella 1990) 16.

ticular al marco histórico del presunto momento de la redacción final, todo ello completado por el análisis filológico y literario, hasta llegar a establecer qué dijo el redactor del texto. Hasta aquí llegaría la exégesis, que –se viene dando por supuesto– sería lo científico. La interpretación teológica vendría en un momento posterior, deliberadamente separado, que el exegeta en general se resiste a afrontar, debido a un cierto sentimiento de que no se trataría ya de una operación rigurosamente científica. De este modo se ha llegado, por vía de hecho, a una situación paradójica, que Ignace de la Potterie describe así: “la misión de los exegetas, contrariamente a cuanto hizo toda la tradición antigua, no sería ya *interpretar* la Escritura, o sea, buscar su *sentido*, sino únicamente reconstruir su génesis histórica y, después, explicar los textos desde el punto de vista cultural, filológico y literario”¹⁴.

Pero, actualmente, los biblistas, ¿podemos resignarnos con esta situación, y seguir tan tranquilos trabajando con hipótesis redaccional sobre hipótesis redaccional, y nada más?

El mundo y el hombre de hoy están hambrientos de sentido, no sólo de información sobre antigüedades, que únicamente sirven para matar por un rato la curiosidad. Y en la Biblia es donde se contiene la Palabra de Dios que puede ofrecer ese sentido tan necesario hoy a la vida humana. Para alcanzarlo, se requiere recuperar el vigor original que ha manifestado en la Iglesia la interpretación de la Escritura a lo largo de los siglos. Por eso, no faltan voces en nuestros días que plantean la necesidad de realizar una ‘nueva’ lectura cristiana, una lectura que, sin prescindir de los logros científicos alcanzados en el último siglo, no permanezca mutilada, sino que recupere los dos pulmones que exige su naturaleza y le permiten respirar sin fatiga.

Un eco de esas voces nuevas se percibe en un artículo que Luke Timothy Johnson publicó en 2002 con unas reflexiones singulares y muy personales sobre la renovación de la exégesis católica¹⁵. Como punto de partida habla de una cuestión que aparentemente no tiene nada que ver con el asunto: los rasgos sociológicos de las diversas generaciones de emigrantes europeos a América en el siglo veinte. A Estados Unidos llegaron muchas familias procedentes de Italia, Irlanda u otros países. La

¹⁴ I. DE LA POTTERIE, “La exégesis bíblica, ciencia de la fe”, en: SÁNCHEZ NAVARRO – GRANADOS, 58.

¹⁵ L. T. JOHNSON, “Renewing Catholic Biblical Scholarship”: *Priests & People* 16/8-9 (2002) 297-301.

primera generación estaba constituida por italianos o irlandeses que vivían en América pero seguían teniendo su corazón y raíces culturales en el terruño donde nacieron. Por contraste, la segunda generación, los hijos de los primeros, se gloriaban de ser plenamente americanos, tanto como el que más, tal vez en un intento inconsciente de autoafirmar una identidad que mostrase la ruptura con los orígenes y demostrase la más plena integración en el mundo en que vivían. La tercera generación ya no necesita autodemostarse nada: son americanos. Pero han redescubierto que parte importante de su identidad está en sus raíces y vuelven a interesarse, sin añoranzas estériles ni prejuicios inmaduros, por la cultura de sus abuelos en busca de esa savia que alimente y dé razón de su personalidad actual.

Pues bien, tras una descripción de esos modelos, afirma —y pienso que acertadamente— que entre los biblistas católicos se puede hablar de una sucesión análoga de generaciones en el siglo veinte. Hubo una primera que, en los difíciles momentos de las primeras décadas, iba abriendo camino con mucha prudencia y fuerte recelo inicial ante la exégesis realizada por autores no católicos en su gran mayoría, que se iba extendiendo con fuerza arrolladora en ámbitos académicos.

Más adelante, el atractivo de los métodos histórico-críticos, purificados con el paso del tiempo del fuerte prejuicio anti-sobrenatural que tuvieron en los primeros momentos, se iba dejando sentir entre los más jóvenes, y con ellos se fraguó una segunda generación, en torno al Concilio Vaticano II y los años inmediatamente posteriores. Esta nueva generación, alentada por la apertura de los documentos conciliares, especialmente la Constitución *Dei Verbum*, y el sentir generalizado de la teología católica, se entregó sin recelos al empleo de los métodos críticos, y de otros métodos y acercamientos que se fueron abriendo paso. Sus logros son innegables y se mantienen hasta hoy.

Pero al comenzar el siglo veintiuno están asumiendo el protagonismo de los ámbitos académicos biblistas que podríamos llamar de una tercera generación, para los que la celebración del Concilio Vaticano II es apenas una sombra vaga entre los recuerdos de su infancia. Han aprendido las técnicas exegéticas sin recelo alguno. Tienen a sus espaldas una impresionante labor de erudición realizada por quienes los han precedido. Las enseñanzas del Concilio Vaticano II son parte de un patrimonio pacíficamente recibido en el substrato básico de su formación teológica. No se discute el uso de los métodos histórico-críticos, a los que la Iglesia reconoce como imprescindibles en la exégesis católica. Como la tercera generación de inmigrantes americanos, no necesita autodemos-

trarse su identidad científica en la sociedad contemporánea. Por eso, con la osadía de quien se abre camino con libertad, separándose de fijaciones obsoletas que sólo entorpecen el paso, son conscientes de que llega el momento de pensar cómo mantener lo recibido de la segunda generación a la vez que se busca, ahondando en las raíces, savia nueva para revitalizar una exégesis que mantenga su rigor intelectual, pero que facilite una apertura de la inteligencia y el corazón al conocimiento y a la experiencia de Dios¹⁶.

Sólo con esa libertad de espíritu, creativa y, a la vez, firmemente asentada en los logros de todas las generaciones anteriores, es posible hacer una lectura de la Biblia que es, en realidad, 'vieja' como el Evangelio, pero también como el Evangelio siempre 'nueva'.

IV. UN MARCO HERMENÉUTICO PARA LA 'NUEVA' LECTURA CRISTIANA

Ahora bien, ¿qué ha de aportar esa 'nueva' lectura cristiana de la Sagrada Escritura? Recordemos, una vez más, que esa 'nueva' lectura no puede reducirse, ni mucho menos, a dar marcha atrás para volver a la situación anterior. Los avances de la ciencia y los progresos de la cultura exigen hoy que el retorno a la interpretación de la Biblia en la Iglesia, en busca de ese imprescindible sentido, se sitúe en unas coordenadas científicas adecuadas para que sus resultados sean creíbles.

Hoy día no resultan convincentes muchas de las hermosas lecturas de nuestros antepasados, realizadas desde una feliz ingenuidad acrítica. Sin embargo, desde la hermenéutica contemporánea, resulta posible explorar caminos para una 'nueva' lectura que supere las limitaciones con las que nos hemos venido encontrando hasta ahora.

En efecto, los desarrollos recientes de la filosofía y las ciencias del lenguaje han abierto unas vías racionales para la interpretación de textos que son sólidas desde el punto de vista científico y que no plantean grandes problemas al modo en que tradicionalmente se ha leído la Biblia en la Iglesia, más bien lo contrario¹⁷.

¹⁶ JOHNSON, 298-299. Para más detalles, véase nuestro artículo "Exégesis bíblica, teología y formación en la fe", en: J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor. Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños* (Pamplona 2003) 235-255.

¹⁷ Cf. V. BALAGUER, "El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura": *ScrTh* 36 (2004/2) 509-563. Lo expuesto en las páginas siguientes constituye una síntesis

Ante la exclusividad que durante las últimas décadas se ha reclamado para la metodología histórico crítica como único medio científico de interpretación, conviene recordar que la hermenéutica ontológica, nacida desde Martin Heidegger, aunque desarrollada sobre todo por Hans-Georg Gadamer, ha reparado en que, en una primera instancia, la interpretación de un texto no puede quedar reducida a una operación metodológica. La interpretación, señala Gadamer, es, antes que nada, comprensión¹⁸. Y para que haya comprensión debe realizarse una fusión entre el horizonte que evoca el texto con el horizonte de expectativas que el lector tiene en su mente; si no, no se produce comunicación.

Un ejemplo nos ayudará a hacernos cargo de este hecho. El profesor Garrido Gallardo cuenta una anécdota que le ocurrió a un académico español. Se encontraba enfermo, postrado en la cama de un hospital. La enfermera que lo atendía sale de la habitación y vuelve a entrar rápidamente diciendo:

— Me he ido, y he dejado la presencia.

El académico queda deslumbrado por la belleza poética del verso, y piensa rápidamente de quién puede ser:

— ¿Pedro Salinas?, le pregunta sorprendido.

— No, es la jefe de las enfermeras, que me abronca si no apago la presencia (se refiere al piloto luminoso que indica que la enfermera está en una habitación).

No hubo comunicación, porque el horizonte de expectación del académico estaba nutrido por una enciclopedia que resultaba ajena a la enfermera, y viceversa¹⁹. En este caso, sólo el diálogo hablado posterior permitió deshacer el equívoco, hasta sincronizar los horizontes de expectativas y permitir la comprensión.

Algo análogo sucede con demasiada frecuencia en la exégesis bíblica cuando, ante la lectura de un texto de la Sagrada Escritura, la primera pregunta es: ¿Redacción Deuteronomista o Sacerdotal?

personal de algunas de las ideas que consideramos más relevantes de este excelente estudio para el tema que nos ocupa.

¹⁸ “No está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”: H. G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1977) 10.

¹⁹ Cf. M. A. GARRIDO GALLARDO, “Fuerza y actualidad de los textos”, en: G. ARANDA – J. L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual* (Pamplona 2005) 25-26.

En realidad, en el contexto original del texto —precisamente aquel en que está sedimentando en él la Palabra de Dios actualizada en la Tradición del pueblo elegido— que es la fe recibida y vivida en la Iglesia, esa pregunta resulta tan desconcertante como la del académico a la enfermera. Pero en este caso no es posible un diálogo posterior con el autor, ya que no está tan cercano como en la conversación del hospital. Es, pues, responsabilidad del lector sincronizar sus intereses con los horizontes a los que abre el texto para hacer posible la comunicación. He aquí una primera llamada de atención de la hermenéutica contemporánea a la que habrá de dar respuesta esa 'nueva' lectura de la Biblia. Pero sigamos.

Habíamos dicho que la interpretación es, antes que nada, comprensión. Ahora bien, en la comprensión de un texto, el sujeto que comprende está presente en lo que comprende: así como la imagen de un edificio que contempla un ojo tiene una perspectiva que no es independiente del lugar donde el ojo está, el que lee un texto tiene una comprensión que depende factores internos a él mismo²⁰. Esto obliga a prestar una particular atención al lector, y no sólo al autor, además de, por supuesto, al texto mismo.

Hoy día, no es ninguna novedad en los estudios literarios el hecho de prestar más atención al lector que al autor. Las propuestas actuales coinciden en que plantear la historia de la literatura como historia de los autores —como solía ser tradicional— es desconocer la verdad, pues si tales autores están en esa historia es porque determinados lectores (de una época, de un país, de un grupo social, de una corporación profesional) los han preferido a otros hasta el punto de convertirlos en canónicos: los lectores generan autores y no a la inversa. Y esto sucede en un doble sentido. El primero es el ya señalado, de que son los lectores, la recepción en la historia, quienes hacen que los autores sean tomados en consideración. Pero también, en el contrario: los marcos de lectura de una época determinan lo que el autor tiene que escribir para ser recibido como autor. Esto es: ninguna editorial publica lo que no vende. Lo que supone un primer aviso de que la actividad lectora no es un hecho tan simple como pueda parecer a primera vista²¹.

Lo que acabamos de señalar implica que el protagonismo de la comunidad receptora en la propia configuración del texto escrito es mayor del

²⁰ Cf. GADAMER, 410; BALAGUER, "El sentido literal", 543.

²¹ Cf. GARRIDO GALLARDO, 18.

que se suponía hasta no hace mucho. No es, pues, exagerada en este marco hermenéutico la observación de Joseph Ratzinger, ya mencionada al principio de nuestra exposición de que “la inspiración consiste en que las personas que redactaron el texto —con mucha frecuencia a lo largo de procesos de génesis colectivos— hablan desde el pueblo de Dios y de su historia”²². Sólo en ese marco receptor es posible acceder a la plena comprensión de los textos redactados en él, ya que sólo desde ahí se accede a la lectura desde el horizonte de expectativas al que responde el texto.

Sin embargo, para lograr comprenderlos con rigor, aún es necesario atender a otros aspectos que la teoría de la literatura contemporánea ha señalado como ineludibles. En efecto, en toda operación de comprensión en la lectura de un texto, es imprescindible atender, como recuerda Umberto Eco, a la relación y consistencia entre la *intentio auctoris*, la *intentio lectoris* y la propia *intentio operis*²³.

De hecho, en textos muy antiguos, como son los bíblicos, el propósito de establecer lo que el autor quiso expresar con el texto —es decir, la *intentio auctoris*— responde a un impulso ingenuo, porque ese sentido no lo podemos conocer con exactitud ya que no tenemos procedimientos ciertos de verificación. Sólo caben aproximaciones hipotéticas. Descubrir la intención del autor, o el sentido dependiente de la intención del autor, es, pues, una tarea imposible de llevar a término con rigor científico.

Pero no sucede así con la investigación de la *intentio operis*, la intención presente en la obra. La *intentio operis* no se define a partir de lo que el autor quiso decir, sino a partir de lo que efectivamente dijo, y se puede deducir a partir del análisis del propio texto. Pero, como ya lo hemos señalado, esta *intentio* no es posible desvincularla en absoluto de un cierto trasfondo social, ya que la obra producida no habría perdurado si no hubiese tenido lectores que hubieran percibido en ella algo digno de ser acogido y conservado. Aunque no pueda ser identificada con certeza la *intentio auctoris* (la intención consciente del autor), la *intentio operis* sí que es percibida por los lectores, y si es aceptada es porque “el texto condensa y armoniza los descubrimientos de muchos seres humanos a los que el que firma la obra, queriendo, sin querer, e incluso a su pesar, sirve de portavoz”²⁴.

²² RATZINGER, *Dios y el mundo*, 144.

²³ U. ECO, *Los límites de la interpretación* (Barcelona 1992) 16-37.

²⁴ Cf. GARRIDO GALLARDO, 23.

Obsérvese la relevancia de estas consideraciones para mostrar que sólo en la fe del Pueblo de Dios es posible descubrir, con los primeros lectores, esa *intentio* original del texto bíblico, aquella que fue percibida y aceptada como regla de su fe y de su vida.

De todo lo expuesto acerca la lectura de textos se puede intuir que, como observa Gadamer, "el sentido de un texto supera a su autor, y no ocasionalmente, sino siempre. Por eso la comprensión no es un proceso reproductivo sino que es, a su vez siempre, productivo"²⁵. Es lo mismo que, con profunda intuición, ya había señalado San Gregorio Magno en su conocido adagio: *Sacra Scriptura aliquo modo cum legentibus crescit*²⁶.

En consecuencia, tienen sumo interés los sentidos que el texto canónico ha ido manifestando en el Pueblo de Dios a lo largo de la historia. Y eso es muy relevante para su comprensión, "porque así es como se nos presenta el texto clásico, como una especie de partitura acompañada de los ecos de las interpretaciones que ha tenido"²⁷.

Toda obra tiene algo de universal y, en ese sentido, el texto no es sólo una ventana para mirar al pasado, que es como lo emplea la metodología histórico crítica, sino también un espejo para contemplar en presente cada etapa de su lectura²⁸.

V. CONCLUSIONES

En estas coordenadas hermenéuticas, hasta aquí apenas esbozadas, es posible entender mejor el camino que recorre la significación de los textos bíblicos en la Iglesia, desde su sentido literal original hasta aquellos nuevos sentidos con los que se va enriqueciendo a lo largo de la historia, y que no son heterogéneos respecto de su sentido original primario.

²⁵ Cf. GADAMER, 366.

²⁶ GREGORIO MAGNO, *Mor. 20,1* (PL 76, 135 B-D). Véase el comentario a este texto de P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (Bologna 1987) 27-41.

²⁷ Cf. BALAGUER, "El sentido literal", 543.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 545.

Los textos bíblicos, como los clásicos, tienen una relevancia mayor que la que tuvieron en su origen²⁹. Son, a la vez, por volver a la metáfora antes mencionada, ventana y espejo. Ventana, ya que permiten mirar al pasado a través de ellos, y en esa dimensión de su interpretación juegan un papel decisivo los métodos histórico críticos. Y mirar a través de ella es interesante, ya que permiten asomarse al desarrollo progresivo de la Revelación. Pero también, e inseparablemente, son espejo, que permite devolver en todo tiempo y lugar a cada mirada una imagen adecuada al entorno de quien mira.

En las últimas décadas la mayor parte de los estudios bíblicos han utilizado los textos sagrados como una ventana por la que mirar para indagar el pasado, y es algo razonable. Pero la hermenéutica contemporánea hace recapacitar sobre la parcialidad de limitarse a este empleo e invita a mirar también, como en un espejo, la realidad actual medida por esos textos canónicos.

Es, en el fondo, lo que un día hizo Pablo cuando comentó las lecturas en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: acudió a la Biblia con la certeza de que al contemplarla iba a encontrar en ella una historia real, la de la manifestación de Dios a Israel, pero una historia que alcanza su plenitud de sentido cuando se contempla desde el misterio pascual de Cristo y que por eso no se limita a proporcionar una simple información acerca de un pasado glorioso, sino que contiene una enseñanza que nos afecta 'a nosotros' a quienes la leemos hoy a la luz de ese misterio, una enseñanza que es inseparable de la vida. Como lo expresa con finura teológica y precisión científica Olivier-Thomas Venard:

Lejos de las dialécticas modernas entre lenguaje y realidad, el canon bíblico sitúa al lector menos en el exterior del texto, como intérprete, que en el *interior del mundo que es el texto* (o, si se quiere, del texto que acaba por ser el mundo), en tanto que se siente llamado por el Dios que se revela allí a participar del texto-mundo que él mismo tiene que seguir escribiendo con sus acciones³⁰.

²⁹ BALAGUER, "El sentido literal", 545: "Que un texto canónico —en el sentido teológico o literario— tiene un mayor significado que el que tuvo en su origen es un tópico común: "Podemos decir que ni Shakespeare ni sus contemporáneos conocían al 'gran Shakespeare' como nosotros lo conocemos. Comprimir a nuestro Shakespeare en la edad isabelina es absolutamente imposible". La cita es de M. Bajtin. Puede verse, con otras consideraciones, en BORI, 144.

³⁰ VENARD, 452.

Los caminos que se abren hacia la 'nueva' lectura cristiana de la Biblia tienen un soporte intelectual que cuenta con una solidez heredada de muchos años de investigaciones técnicas y reflexiones filosóficas, pero que le invita a escuchar desde la fe su mensaje en el 'hoy' de cada día y a transformarlo en vida.

Resumen.- El análisis retórico del discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,16-41) ofrece un ejemplo de cómo los primeros cristianos leían las Escrituras de Israel. Entonces y ahora, en la lectura cristiana de la Escritura siempre está presente la tensión entre la referencia a la historia y el interés por el 'hoy' de cada lectura. A partir de algunas propuestas surgidas en el ámbito de la hermenéutica y de la teoría del lenguaje (Gadamer, Eco, Bori, Garrido Gallardo, Balaguer), es posible encontrar un marco científico que permita integrar 'historia' y 'hoy' en la lectura de la Biblia en la Iglesia.

Summary.- *The rhetorical analysis of the discourse of Paul in Antioch of Pisidia (Act 13:16-41) offers an example on the way in which the first Christians read Israel's Scriptures. Then and now, Christian reading of Scripture always has this tension between the reference to history and the reference in the 'today' of each reading. Since some proposals have emerged in the field of hermeneutics and the theory of language (Gadamer, Eco, Bori, Garrido Gallardo, Balaguer), we can find a scientific framework that allows the integration of 'history' and 'today' on reading of the Bible in the Church.*