

Juan Francisco Comendador Prisuelos S.O.D.:
*La Sagrada Escritura, alma de la
Teología*

La Sagrada Escritura, alma de la Teología Variaciones en torno a una imagen

Juan Francisco Comendador Prisuelos, S.O.D.
Profesor del ISTIC (Sede Gran Canaria)

La Sagrada Escritura, alma de la teología. Éste es el título que se me ha ofrecido como punto de partida para la presente reflexión. Al cual, he añadido el subtítulo *Variaciones en torno a una imagen*, una frase que delata la metodología que quiero adoptar para explorar esta afirmación solemne. Intentaré, en efecto, aproximarme al enunciado que encabeza estas líneas por caminos diversos, siguiendo itinerarios en principio independientes y sin conexión aparente entre ellos. Me he querido servir para expresar este procedimiento de la imagen musical de las variaciones, un símil que ha hecho fortuna en el lenguaje cotidiano, que recoge la expresión «variaciones sobre un mismo tema» para designar la insistencia con que se aborda un mismo asunto. Una imagen, la de las «variaciones», ilustra la perspectiva plural con que exploramos otra imagen, la del «alma», para dar cuenta de la relación entre Escritura y Teología. Así como las variaciones musicales adornan un mismo tema con notas y movimientos diversos sin que por ello la estructura de la melodía sea modificada sustancialmente, así estas variaciones sobre el «alma» en cuanto imagen, buscan enriquecer, adornar, explicitar o sencillamente abordar el tema central de nuestra reflexión: la relación entre Escritura y Teología. Un tema monumental; un filón inagotable de inspiración, una pieza basilar; una de las tres o cuatro obras maestras que la teología ha de orquestrar incesantemente. Sobra decir que las variaciones que aquí propongo no son ni mucho menos todas las posibles, ni tan siquiera las más importantes¹. Son sola-

¹ Para obtener un enfoque clásico y claro de la cuestión cf. A. CORDOVILLA, «La Sagrada Escritura, alma de la teología», ponencia no publicada que puede encontrarse en el siguiente enlace:

mente tres, alguna de ellas incluso marginal, sin relevancia aparente para el quehacer teológico.

Establezcamos una primera corrección al título de esta lección, rescatando el adverbio oculto que por una desafortunada economía gráfica hemos omitido: *sicut*. La Sagrada Escritura no es el alma de la teología, sino que es «como» el alma de la teología. Este *sicut* desterrado constituye la piedra angular de nuestro discurso, porque refuerza el sentido analógico de la palabra «alma» en este contexto, su carácter evocador y su potencia generadora de significados. Es el adverbio comparativo el que nos introduce en aquel ámbito de realidad en el que son las imágenes, y no el habitual verbo ser, que tantos quebraderos de cabeza ha dado a la filosofía occidental con sus devaneos *onto-teológicos* (Heidegger), las que establecen el punto de unión entre los elementos, abriendo nuevas posibilidades de conocimiento quizá menos efectivas, pero probablemente más «afectuosas».

El propósito de esta reflexión es explorar la potencialidad de la imagen del «alma», así como su inherente problematicidad, para dar cuenta de la relación entre Escritura y Teología. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la Escritura es «como» el alma de la Teología? ¿En qué sentido ha de entenderse esta expresión? ¿Qué punto de vista antropológico adoptamos para dotar a la imagen de libertad evocadora? Si partimos, por ejemplo, de la antropología aristotélicotomista y su visión «hilemórfica» de la realidad, en la que todo cuerpo se haya dotado de materia y forma, en la que el alma se constituye en principio formal del ser humano, la imagen del «alma» sugiere entonces un vínculo estrechísimo, casi inquebrantable, entre Escritura y Teología². Si partimos, en cambio, de la antro-

<http://www.sagradabibliacee.com/index.php/ponencias/129-la-sagrada-escritura-alma-de-la-teologia> y que ofrece unas interesantes consideraciones sobre la expresión en *Optatam Totius* y *Dei Verbum*. En ella el autor se detiene en algunas ideas ya expresadas en A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2007, 111-135. Con un encomiable afán didáctico A. Dulles aborda la cuestión de la relación entre Escritura y Teología en A. DULLES, *The craft of theology. From symbol to system*, New York 1992, 69-85. Ambos textos son altamente recomendables para obtener una visión del modo como el quehacer teológico aborda habitualmente la relación entre Escritura y Teología. Un enfoque algo diverso aunque muy sugerente puede hallarse en C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, Bologna 2009, 445-464.

2 En un cierto sentido, como veremos más adelante, este vínculo estrecho se pone de manifiesto en la comprensión que de la teología tienen los Padres de la Iglesia, para quienes la Escritura, Palabra de Dios, solicita una palabra humana; el Logos encarnado reverbera en ecos diversos; la Es-

pología platónica, visión que por lo demás ha dominado la teología católica desde Orígenes hasta nuestros días³, la imagen nos abre a una perspectiva diferente, en la que el alma, caída en la esfera de corpóreo y pasional, lucha por liberarse de las cadenas que la esclavizan a lo sensible y perecedero. En esta visión, el alma es memoria *de lo alto*, del mundo de las ideas, de donde procede y a donde ha de retornar. La Escritura se nos representa así como «memoria del Logos», sacramento de la Palabra original y originaria, recuerdo imborrable de aquella que se cuenta de nuevo en otras palabras, voluptuosas y contingentes, pero verdaderas: la palabra teológica.

Propongo leer la historia de la relación entre Escritura y Teología a partir de la visión platónica del alma como un proceso de emancipación de la *Pagina Sacra* de las ataduras de la Teología. Un proceso silencioso y constante, prolongado a lo largo de los siglos hasta el momento presente, en el que la teología a duras penas puede ya reivindicar la legitimidad de su lectura de la Escritura. En efecto, asistimos a un *fenómeno epocal*, si se nos permite este alarde de grandilocuencia, en el que el acceso a la Escritura –filológico, simbólico, filosófico o psicoanalítico– se ve desprovisto en principio de motivación teológica alguna. La Escritura es contemplada como obra de arte, incluso la Obra de arte, con mayúsculas, de nuestra civilización occidental (con permiso de *la Ilíada* y *la Odissea*). La teología, como es de esperar, se siente incómoda ante semejante percepción, pero sabe que su discurso, que quiere y debe ser «animado» por la Escritura, ha de vérselas con aquella. La teología quisiera decir: la Escritura es una obra de arte, sí; es la obra de arte de Dios; pero tiene serias dificultades para pronunciarse en estos términos.

Soy consciente de que leer la historia de la relación entre Escritura y Teología como un proceso de emancipación de la primera es una perspectiva parcial que corre el riesgo de marginar aspectos centrales de la cuestión. Trataré de explicitar esta idea rectora de la reflexión, evocada por la imagen platónica del alma, enumerando algunos hitos de la auto-comprensión de la teología a lo largo de su historia. De este modo nos introducimos directamente en la primera variante de nuestro tema.

critura como presencia incesantemente pronunciada, la teología como búsqueda del silencio hospitalario del Verbo.

3 Cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo*, Assisi 2009, 33-35.

El primero de estos hitos viene marcado por la concepción implícita del quehacer teológico en los primeros siglos del cristianismo, o sea, el estatuto que los Padres dieron a sus reflexiones sobre la Escritura y los misterios de la fe. No obstante la proximidad temporal con Cristo, los apóstoles y las primeras comunidades cristianas, sus palabras expresan la conciencia de una diferencia esencial con la Escritura hebrea, las narraciones evangélicas y las cartas de los apóstoles, especialmente las paulinas. La distancia entre Escritura y reflexión patrística viene establecida por el carácter inspirado y revelador de la Palabra de Dios. El prólogo del Evangelio de san Juan contiene la clave de lectura del texto sagrado: el Logos, la Palabra, el Verbo se hizo carne (Jn 1,1). La Palabra divina, pre-existente, se ha encarnado, ha acampado entre nosotros trayendo luz y vida. Por eso las palabras poseen ese potencial revelador, porque visibilizan y expresan casi sacramentalmente el Verbo divino⁴.

Esta percepción de la palabra de la Escritura, que resulta en gran medida incomprendible para una nuestra mente analítica y post-platónica, suscita una actitud reverencial en los Padres, que no pueden más que concebir su pensamiento como eco de la Palabra, como respuesta humana al Verbo divino que ha hablado primero. De esta percepción surge un proyecto teológico delimitado en su contenido, en su forma y en su estilo. En cuanto al contenido, los Padres se entregan en gran medida a comentar los textos sagrados, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento. En cuanto a la forma, improvisan una modalidad de quehacer teológico: la lectura tipológica del Antiguo Testamento. La razón de este movimiento resulta obvia: el mismo Logos que se manifiesta en el Nuevo Testamento, es el Logos ordenador, preexistente, que descansa tras la palabra antigua. El estilo, por último, del quehacer teológico, viene marcado por la identidad del Logos encarnado con la persona

4 Por eso, el salmo 119, *Dichosos los que con vida intachable siguen la ley del Señor*, compuesto por veintidós estrofas de ocho versos, tantas estrofas como letras tiene el alfabeto hebreo (cada estrofa está dedicada a una letra) rinde homenaje al mismo tiempo a la Ley, modalidad de presencia divina, y la lengua, vehículo sagrado de la Revelación, como queriendo expresar la unidad indisoluble entre contenido y continente, entre la Palabra que es Dios (Jn 1,1b) y la palabra en que se comunica, tocada misteriosamente por su divinidad.

A. Cordovilla recuerda a este respecto unas palabras de Balthasar que subrayan esta intimidad indisoluble entre palabra humana y Palabra divina. Para el teólogo suizo «el problema de la interpretación y sentido de la Escritura es, en el fondo, una cuestión cristológica, pues la relación que existe entre la letra y el espíritu en la exégesis bíblica se ilumina desde la relación que existe en Cristo entre su naturaleza humana y divina». A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, 113-114.

de Jesucristo y la actitud profundamente teologal que motiva la reflexión. Sólo desde la unión con Cristo se tiene el coraje de pensar en él y lo que él significa para nosotros. La teología consiste en escrutar los misterios divinos, reflejados en los textos sagrados que nos hablan de Jesús, del Logos encarnado, centro de toda la Escritura. Por eso esta teología, que es teología de los misterios de Jesús, asume un estilo sapiencial, contemplativo, silencioso y reverencial.

La concepción del quehacer teológico de los Padres se prolonga a lo largo del primer milenio hasta la aparición del segundo de los hitos que marcan un antes y un después en la relación entre Escritura y Teología. Este hito no es otro sino la introducción del pensamiento de Aristóteles en Occidente y la subsecuente aparición de un saber «científico» sobre el mundo y el hombre, sobre el que emergerá la teología Escolástica, un nuevo modo de hacer teología que acomete la titánica empresa de sistematizar los contenidos doctrinales y éticos del cristianismo. Este descomunal esfuerzo de sistematización provocó no pocas resistencias entre algunos de los escolásticos más sobresalientes. San Buenaventura advierte de la marginación a la que se ve sometida la «*Sacra Pagina*» en este nuevo procedimiento teológico: «*Christus unus magister!*»⁵.

¿Qué tipo de relación se establece a partir de entonces entre Escritura y Teología? La teología, que busca ofrecer una cosmovisión cristiana, un saber total y verdadero sobre Dios, el mundo y el hombre, que quiere ser *scientia* cristiana, vuelve su mirada de nuevo al texto sagrado, recurriendo a él incesantemente en busca de inspiración y ratificación de las propias intuiciones. No se da una ruptura entre Escritura y Teología, sino un cambio en el modo de acceder a la *Pagina Sacra* motivado fundamentalmente por la aparición de una nueva cosmovisión que desplaza la visión platónica de la realidad al terreno de la espiritualidad y de la mística. Así, junto a las monumentales construcciones escolásticas florecen experiencias místicas y obras espirituales: Buenaventura y Tomás de Aquino conviven con Hildegarda de Bingen y Maestro Eckhart⁶. Junto al acceso sapiencial,

5 Cf. M.-D. CHENU, *La teologia come scienza. La teologia nel XIII secolo*, Milano 1971, 26.

6 La procedencia geográfica de estos personajes se nos antoja un dato en absoluto irrelevante: mediterráneos los escolásticos, centro-europeos los místicos. La absorción del platonismo en el área germánica configura una *ratio* incipiente que se configurará a lo largo de los siglos, fermentando nuevas expresiones legibles correctamente sólo a partir de este trasfondo. Lutero –feroz opositor de Aristóteles–, el idealismo alemán –y su contrapunto, el romanticismo–, Nietzsche, Thomas Mann o Benedicto XVI: ¿se pueden entender en su justa medida sin este subsuelo místico-platónico?

«patrístico» de la Escritura, surge el acceso teológico, «científico», que dominará la lectura del texto sagrado durante prácticamente todo el segundo milenio⁷ (en ámbito católico, claro está). Este deseo persistente de decir una palabra sobre todo lo divino y lo humano, que viene de alguna manera exigido por la configuración socio-política de la Iglesia, inmersa en un creciente proceso de universalización desde Constantino –no olvidemos que estamos en plena reforma gregoriana–, caracterizará desde entonces la palabra teológica, que adquiere de este afán de saber integral su carácter totalizador. Este rasgo de la teología, por lo demás, la hace tremendamente insoportable a nuestra *fragmentada* sensibilidad contemporánea.

El tercer y definitivo hito que inaugura una nueva etapa en la relación entre Escritura y Teología viene establecido por Lutero, a quien resulta intolerable la pretensión de cientificidad de la teología escolástica. La reivindicación de la *Sola Scriptura* va unida al desprecio por el imponente castillo conceptual edificado por la Escolástica, a la que no duda en emparentar con el Maligno⁸. La teología se ha pervertido al dejar que la filosofía se convierta en su «alma» (sobre este punto volveremos más adelante en la segunda «variación»): Aristóteles ha usurpado el puesto que le corresponde a la Escritura. El Magisterio hace una lectura

7 Ambas lecturas no se contraponen, pues parten de presupuestos distintos. La primera, que quiere ser *sapiential*, pues la sabiduría es el Logos, se comprende a sí misma como eco de la Palabra que provoca el retorno hacia ella. La otra, que quiere ser *científica*, ofrece una palabra explicativa, expansiva, que toca los diversos ámbitos de la realidad divina y humana.

La relación entre la teología escolástica y la patrística ha sido vista desde diversas perspectivas que en este escrito no podemos desarrollar. Por lo general la neo-escolástica afirma la «absorción» de las intuiciones de los padres en el sistema «científico» de la teología escolástica, la cual se auto-denomina con rigor «teología». Es decir, el surgimiento de la teología propiamente dicha, en cuanto disciplina científica, advino en el segundo milenio. Sobre este asunto ha prevalecido la opinión de H. de Lubac, quien ve en la teología simbólica de los padres y en la teología escolástica dos vías complementarias de acceso al «misterio». Cf. R. GIBELLINI, *La teología del XX seculo*, Brescia 1994, 195-197. Ciertamente, el lugar de la Escritura en cada uno de estos modos de hacer teología es diverso.

8 La lectura de *La cautividad babilónica de la Iglesia* arroja una percepción meridiana de la estima que Lutero brinda a la teología escolástica. Ironiza sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, acusa a Tomás de Aquino de olvidarse de la Escritura y dejarse guiar por los dictados de Aristóteles (sobre todo en la explicación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía mediante la teoría de la transubstanciación). Al filósofo griego lo califica de «bestia», y a su filosofía de engañosa: «más importante que Aristóteles es el Espíritu Santo», afirma. De la *Summa angelica* asevera que se trata de «una suma más que diabólica».

unilateral e interesada del texto sagrado para defender el *statu quo*. La Escritura se haya encadenada tanto a la teología como a la jerarquía, y de esta esclavitud ha de ser liberada.

Con la crítica del conceptualismo escolástico y la inmediata consideración de la teología como palabra interior, referida a la dramática condición humana, Lutero abre una brecha entre fe y vida, entre doctrina y existencia, que constituye el drama y la trama de la teología de los últimos siglos. La denuncia del potencial ideológico de la teología aboca a esta última a un repliegue sobre sí misma, a la búsqueda de un refugio en el que guarecerse, aislándose de este modo en relación a otros saberes. Sobre esta brecha abierta crecerá más tarde la separación entre razón y fe, entre cultura y religión⁹. La Escritura se ve a partir de entonces sometida a una doble lectura: la del creyente, capaz de lidiar por sí mismo con el texto sagrado, sin necesidad de mediación hermenéutica alguna¹⁰; y la del científico, interesado en el origen y la formación del texto bíblico¹¹.

El recorrido realizado nos ha llevado a una emancipación de la Escritura que descansa sobre el evangelismo radical de Lutero y la obsesión propia de la Ilustración de rescatar al texto sagrado de cualquier constricción tutelar. El foso abierto entre la razón y la fe, la pregunta por el Jesús histórico y su relación con el Cristo de la fe, la reducción de la Escritura a objeto de investigación científica; todos estos son fenómenos que traducen en último término la emancipación casi

9 Una excelente síntesis de la huella indeleble que Lutero ha dejado en la teología posterior, y en general en el pensamiento occidental, se halla en M. C. TAYLOR, *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, Madrid 2011, 65-157.

10 La valencia positiva de este «descubrimiento» luterano se deja ver en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, que propone la contemplación y meditación personal del texto bíblico como factor de «individualización» de la fe. Este afán de personalización de la fe nace a la par que el concepto de sujeto o individuo, y en clara concomitancia con él. En este sentido, la propuesta ignaciana, la *Devotio moderna* en general y la reforma luterana pueden ser interpretadas como intentos más o menos logrados de escapar a una fe *masificada* con escasa incidencia en la vida real de las personas.

11 Ambas aproximaciones adolecen de una fragilidad innata que las hace riesgosamente maleables. Tanto la lectura personal como la científica de la biblia pueden ser fácilmente condicionadas por intereses ideológicos, factores psíquicos o, sencillamente, el propio bagaje cultural. Así, los iluminados leían la Escritura con un ojo puesto en la razón, y Freud hacía lo propio con el ojo puesto en el inconsciente. La batalla muda entre la lectura «razonable» y la lectura «fundamentalista» de la Escritura tiene su origen en esta escisión hermenéutica.

total de la Escritura, que ahora deviene accesible desde una nueva óptica, libre de hojarasca teológica y follaje «ultraterreno». Esta última fase de la relación entre Escritura y Teología conduce al *fenómeno epocal* del que hemos hablado al inicio de este recorrido, consistente en la existencia de una pluralidad de accesos a la Escritura que poco o nada tienen que ver con el conocimiento teológico. Se trata de una lectura en la que la incardinación confesional no se desdeña, pero se considera irrelevante para su propósito. Lo paradójico de estas lecturas es que emergen sobre un paradigma semejante al que rige la lectura creyente de la Escritura: la búsqueda en el texto sagrado de motivos inspiradores, de modelos éticos, de directrices para el pensamiento, de razones para la vida.

Algunos ejemplos nos ayudan a captar mejor el carácter de esta aproximación a la Escritura. L. Tolstói, el genial escritor ruso, encuentra en la Escritura, en particular en los evangelios, la idea central que da forma a un novedoso programa de vida, a un nuevo modo de relacionarse con la divinidad que no requiere de institución mediadora alguna, o que sólo exige la mediación del amor humano. En su célebre *Confesión*, una obra que evoca tanto por el título como por su contenido, las *Confesiones* de san Agustín¹², expresa esta visión pragmática del cristianismo de un modo diáfano:

«Mientras escuchaba los oficios religiosos ahondaba en cada palabra y, siempre que podía, les daba sentido. En la misa, las palabras más importantes para mí eran: “Amémonos los unos a los otros en unidad”. Pero omitía más adelante las palabras “Creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo”, porque no las entendía»¹³.

El cristianismo de Tolstói no necesita de teologías, porque lo esencial del cristianismo está ya expresado en los evangelios con una elocuencia que brota de su simplicidad formal. En Tolstói es la literatura la que interpreta a la Escritura y no la teología¹⁴.

12 El paralelismo es a mi juicio intencionado. Algunos detalles biográficos de Tolstói, como su debilidad por los «placeres de la carne» o el desprecio por las riquezas, evocan el periplo humano de Agustín. El estilo de la obra es, en efecto, muy «agustiniano»; su objeto es la narración de la búsqueda de un Dios que se halla en realidad muy cerca de quien lo busca. Sólo el conocimiento que viene de la fe, en contraposición al conocimiento racional, puede dar sentido a la vida.

13 L. TOLSTÓI, *Confesión*, Acantilado, Barcelona 2008, 123.

14 Por eso sus últimas novelas (*El Padre Sergio*, *Resurrección*) poseen un trasfondo netamente religioso. Tolstói incurrirá en la misma contradicción que Lutero, pues tras haber denostado a las Igle-

S. Freud, en una visita a Roma, entra en la iglesia de san Pietro in Vincoli, donde se le aparece la imponente escultura del *Moisés* de Miguel Ángel. La impresión que le produce esta visión le causa un efecto devastador. Inmediatamente cae al suelo desmayado, presa de una emoción profunda, que le deja una huella indeleble, imperecedera. Más tarde, cuando trata de explicarse a sí mismo este episodio, se percata de la similitud entre la titánica misión de Moisés de liberar al pueblo de Israel de la tiranía egipcia y su propia misión histórica, consistente en liberar a la humanidad de la esclavitud en que yace postrada bajo el yugo potente del inconsciente¹⁵. De este modo, nuestro hebreo ateo de Viena, encuentra en la lectura de la Escritura, en particular en la gesta del Éxodo, el *mito* adecuado para ordenar el sinfín de intuiciones y dudas que le asolan acerca de la dirección y el sentido de su obra. Con un ojo puesto en la Escritura, y el otro en la mitología griega, elabora una antropología «departamental» que revoluciona por completo la imagen del hombre. Esta incipiente, marginal si se quiere, lectura de la Escritura por parte de Freud, será ampliada sobremanera por el psicoanálisis posterior, constituyéndose en uno de los temas preferidos de sus principales teóricos, sobre todo C.G. Jung y E. Fromm¹⁶.

Ya en solar patrio, don Miguel de Unamuno, desde lo que él llama su «confinamiento» en Fuerteventura, donde ha desembarcado, ligero de equipaje, con apenas dos libros: la *Divina Comedia* y un ejemplar del Nuevo Testamento en griego, escribe:

sias cristianas como instituciones incapaces de transmitir el evangelio, origina un movimiento (institucionalizado) destinado a sostener su doctrina de la «no resistencia al mal con la violencia», una doctrina que emerge de su particular lectura de los evangelios y que constituye a su juicio la esencia del cristianismo. Esta doctrina, que le procuró la amistad y admiración de Ghandi, será ampliamente desarrollada en L. TOLSTÓI, *El Reino de Dios está en vosotros*, Barcelona 2009.

15 Cf. G. STEINER, *Nostalgia del absoluto*, Madrid 2007, 47- 50. La figura de Moisés aparece explícitamente tratada en dos de sus ensayos: *El Moisés de Miguel Ángel* y, sobre todo, *Moisés y la religión monoteísta*. Algún «Plutarco» del siglo XXI tendría en los dos paralelismos enunciados, Tolstói y Agustín, Freud y Moisés, materia prima más que de sobra para aventurarse en la escritura de inauditas *Vidas Paralelas*.

16 Cf. E. FROMM, *El dogma de Cristo*, Barcelona 1964; C.G. JUNG, *Respuesta a Job*, México 2008. Cf. también M. BALMARY, *Freud hasta Dios*, Barcelona 2011; A. CABALLERO, *Psicoanálisis y Biblia: el psicoanálisis aplicado a la investigación de textos bíblicos*, Salamanca 1994; E. DREWERMANN, *Psicología del profundo e esegesi*, Brescia 1996; H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare*, Brescia 20003; ID., *Gesù psicoterapeuta*, Brescia 2007.

«¡Este paisaje de Fuerteventura es un paisaje bíblico! Evangélico más bien. Éste es un clima evangélico. Aquí se funden y se derriten en el lecho del alma las parábolas, las metáforas y las paradojas evangélicas. Metáfora, parábola y paradoja son todo el estilo evangélico, son toda la esencia del Evangelio, de la Buena Nueva.

En estas mañanas, cuando el sol, al salir de la mar, me da, recién nacido, un beso en la frente, tomo mi Nuevo Testamento griego, lo abro al azar y leo. Y en este clima, las parábolas eternas, me suenan a algo enteramente nuevo. Sí, este es un paisaje evangélico. Y es, sobre todo, un celaje evangélico»¹⁷.

Unamuno alude a un clima y un paisaje exterior que trasuntan en realidad un ambiente interior. Envuelta por el amanecer majorero, «las parábolas eternas» adquieren una resonancia diversa, nueva. ¿No estará sugiriendo acaso el rector salmantino que el tupido paisaje teológico eclipsa con su frondosidad dogmática la letra viva de la Escritura, y que es preciso cambiar de ambiente, trasladarse a otros parajes luminosos y desiertos como el de aquellos amaneceres de Fuerteventura, para captar de nuevo la palabra eterna? Un conato de respuesta a este interrogante se percibe en *La agonía del cristianismo*, que verá la luz en Francia en 1925, tan sólo un año después de aquel amanecer en el que la palabra del evangelio resonaba nueva, impecable.

Un último ejemplo, más cercanos a nosotros en el tiempo, el filósofo rumano. E. Cioran. Una personalidad extravagante, una biografía sorprendente, jalonada por rasgos y gestos altamente significativos. Aquejado de insomnio desde su juventud, instalado en París, renuncia de la noche a la mañana a su lengua materna y decide escribir sólo en francés. Su obra se compone de aforismos y breves reflexiones; se siente incapaz de componer una obra «sistemática», empresa que considera innecesaria. Cioran desdeña de presuntuosos tratados antropológicos; a su juicio, todo lo que es preciso saber sobre el hombre está ya en el *Génesis*:

«Es evidente que lo que me interesa es el aspecto ambiguo del hombre... De él está todo dicho en el Génesis... No, no admito el Génesis como revelación, sino como punto de vista sobre la concepción del hombre. Los que escribieron estos libros no hicieron sino reflexionar –tenían tiempo– y vieron, en el desarrollo de la historia, lo que era el hombre, su destino, y su condición: éste eligió el conocimiento y, como conse-

17 M. UNAMUNO, *Divagaciones de un confinado*, Santa Cruz de Tenerife 2007, 24-25.

cuencia, el drama. La aventura humana comenzó por una incapacidad para la modestia. Dios le pedía que fuera humilde, que se mantuviese tranquilo en su rincón, que no se metiera en nada. Pero el hombre es un metomentodo indiscreto, ése es su principio demoniaco y, si no acepta ese principio, no se comprende la historia. Yo no creo en el pecado original al modo cristiano, pero sin él no se puede entender la historia universal. La naturaleza humana estaba corrompida en el huevo. Y no, no hablo como un creyente, pero, sin esa idea, me resulta imposible explicar lo que ha sucedido. Mi actitud es la de un teólogo no creyente, de un teólogo ateo»¹⁸.

Esta paradójica y auto-nominada teología atea de Cioran relee la Escritura en busca de ideas que vertebran un pensamiento fragmentado, alérgico al sistema. Sin duda, una inusitada y provocadora relación entre la Escritura y la teología, entendida claro está al modo de Feuerbach, como «antropología invertida».

Todos estos ejemplos representan un acceso a la Escritura novedoso, auspiciado por motivos religiosos (el caso de Tolstói y Unamuno, literatos) y por intereses mítico-filosóficos (Freud y Cioran, «mitómanos»). Los primeros no andan demasiado lejos de la teología; los segundos, por contradictorio que resulte, tampoco. Sus aproximaciones, sin embargo, no son estrictamente teológicas, porque buscan ensanchar los interrogantes del hombre, mientras la teología persigue reverberar la Palabra de Dios pronunciada, revelada. A menos que entendamos la indagación antropológica como una tarea esencial de la teología¹⁹ estas lecturas «ultra-confesionales» de la Escritura (¡lecturas que crean cultura!) en principio poco o nada pueden decir al quehacer teológico. En principio.

Segunda variación. Iniciemos otra vía de reflexión, otro discurso «animado» por la imagen del alma, sugerido por Lutero, quien acusaba a la teología escolástica de haber sustituido a Aristóteles por la Escritura, de haber privado a la teología de su alma genuina. Si en la primera variación nos hemos dejado guiar por la concepción platónica del alma en la articulación de nuestro discurso, presentando la historia de la relación entre Escritura y Teología como un proceso de emancipación del texto sagrado de toda tutela dogmática, en esta variación re-

18 E.M. CIORAN, *Conversaciones*, Barcelona 2010, 124-125.

19 Un proyecto teológico paradigmático a este respecto, que se pregunta incluso por la posibilidad de elaborar una teología *Etsi Deus non daretur*, es el de A. Gesché. Cf. A. GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Salamanca 2011, 17-52.

currimos a un viejo motivo occidental, el del pacto con el diablo, para orquestar esta variante. ¿Tenía razón Lutero cuando afirmaba que la teología escolástica estaba emparentada con el Maligno? ¿Es posible que con la asunción decidida del aristotelismo la teología vendiese su alma al diablo? Si esto es así, ¿se ha cobrado el diablo su precio? Sostengo, a un nivel metafórico, claro está, que sí. La teología, al adoptar un sistema de pensamiento como estructura y principio inspirador dejó de leer la Escritura como espacio generador de motivos y de palabras teológicas, tal y como hacían los santos Padres. Hoy asistimos a una lectura de la Escritura llevada a cabo por la filosofía, que goza de una legitimidad cultural de la que difícilmente se beneficia la teología. Esta relevancia cultural de la hermenéutica filosófica de la Biblia constituye metafóricamente el precio que hoy el diablo le cobra a la teología por haberle vendido su alma: al haber otorgado la teología un papel preponderante a la filosofía, ésta ha asumido la labor exegética como tarea propia e indispensable para el análisis de las ideas que constituyen la trama de nuestra cultura occidental.

Profundicemos un poco más en este argumento que pone en evidencia la estrecha relación entre filosofía y teología. El saber filosófico, cuya meta y camino es el conocimiento de la verdad, ha dotado históricamente a la teología, que es en realidad «filosofía cristiana», de objetivos, forma y estilo. Desde Orígenes hasta nuestros días, filosofía y teología discurren estrechamente por caminos paralelos, entrecruzándose en momentos álgidos, en una dependencia recíproca y no reflexiva que raramente es justamente explicitada.

Ha sido Heidegger quien ha evidenciado la íntima imbricación entre filosofía y teología, al poner de manifiesto las implicaciones teológicas de la pregunta por el ser, interrogante que ha guiado la indagación filosófica de Occidente a lo largo de su trimilenaria historia²⁰. La visión de Heidegger de la tradición filosófica occidental como «onto-teología» marca un antes y un después tanto para la filosofía, que se ve abocada a habitar en el fragmento si no quiere convertirse en teología, como para el quehacer teológico, espoleado a hallar otros presupuestos alejados del ser para erigir su discurso sobre Dios²¹. Este es el marco, un contexto de búsqueda de presupuestos para poder hablar de Dios, en el que la teología vuelve su mirada a la Escritura solicitándole que ocupe el lugar que por prin-

20 Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid 2002, 30-37

21 Este es el desafío que formula J. L. Marion en su obra J. L. MARION, *Dios sin el ser*, Pontevedra 2010.

cipio le corresponde, implorándole que deje de adornar sus discursos y se convierta de nuevo en su «alma».

Ahora bien, el reconocimiento teórico de la preeminencia de la Escritura en el quehacer teológico no debe conducirnos a un optimismo precipitado. La imbricación entre filosofía y teología es demasiado profunda para que se disuelva con la mera enumeración de los principios. La teología ha necesitado siempre de la filosofía para volverse inteligible. Agustín y Platón, Tomás de Aquino y Aristóteles, Rahner y Kant son parejas inseparables. Después de Heidegger la teología ha quedado como en suspenso, a la espera de que la filosofía le abra nuevas sendas por las que adentrarse. Se acerca a la filosofía dialógica de filósofos judíos (Levinas, Buber) en busca de pistas que sugieran un nuevo lenguaje sobre la Revelación y la antropología. Lee la fenomenología francesa (Michel Henry, J.L. Marion, J.L. Chrétien) para consolarse ante la pérdida del ser, para fortalecer su lesionada autoestima.

La hermenéutica filosófica de la Escritura. Una aproximación a la biblia que ni siquiera es mencionada entre las diversas aproximaciones posibles que enumera la Pontificia Comisión Bíblica en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993²². G. Moretto distingue entre el principio de la libertad y el principio confesional, que determinan dos aproximaciones a la Escritura: la filosófica y la teológica²³. Poco a poco a la teología le ha ido interesando esta aproximación filosófica, que ha ido abatiendo a su vez sus combativas banderas. Se ha producido un intercambio silencioso de funciones, porque en el fondo el principio confesional y el principio de la libertad, aunque sólo sea por una cuestión de honestidad intelectual, se dan la mano. Cioran se llama a sí mismo «teólogo ateo», Blondel se convierte en filósofo, Bultmann se vuelve un «meta-psicólogo», Rahner, ¿es filósofo, teólogo, o ambas cosas? Michel Henry lee el evangelio de Juan en clave fenomenológica, dejando que las palabras de Cristo resuenen en toda su densidad semántica²⁴. Giorgio Agamben comenta la

22 Aunque el documento aluda a la hermenéutica filosófica contemporánea como referencia para la exégesis, no tiene en cuenta la posibilidad de una hermenéutica específica de la Escritura por parte de la filosofía. De todas formas, es justo reconocer en defensa del texto que las fronteras entre filosofía y otras disciplinas afines como la filología o la historia no son siempre claramente delimitables.

23 Cf. G. MORETTI, *Ermeneutica*, Brescia 2011, 47-78.

24 Cf. M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004; Cf. también ID., *Yo soy la verdad*, Salamanca 2001, 247-267.

carta a los Romanos, desvelando el marchamo mesiánico de la historia, la estructura mesiánica del tiempo en Occidente, marcado por la díada promesa-cumplimiento²⁵. Ya hemos mencionado lo que piensa Cioran sobre el Génesis, donde se encuentra todo lo que hay que saber sobre el hombre. Slavoj Zizek capta la dogmática cristiana –la ortodoxia–, marcada por la deificación como fin último del hombre, como un error de interpretación del prólogo del evangelio de Juan²⁶. P. Ricoeur utiliza la imagen del espejo para describir el papel de la Escritura como instancia hermenéutica de la vida humana (el Libro y el espejo, configuración y refiguración) y propone un *pathos* teológico a partir de aquí, una peculiar teología bíblica²⁷. No hablamos ya de Gadamer, cuya entera obra ha estado consagrada a la cuestión hermenéutica²⁸.

Tercera variante. La teología ha comprendido desde siempre que la Escritura es su alma, es decir, su principio inspirador y fundamento. Pero, ¿quiere ser la Escritura alma de la teología? ¿No goza de la libertad de encarnarse en otros cuerpos, de fecundar otros discursos, de provocar otras palabras además de la teológica?

La novelista y filóloga inglesa A.S. Byatt, en un texto breve que analiza el proceso de creación de los personajes en una novela, afirma:

«En este ensayo pretendo hacer dos cosas. Pretendo evidenciar la complejidad de eso que los niños y también Virginia Woolf, llaman “fabricar personas”. Y pretendo hacerlo analizando cómo, en la historia de la novela, los comportamientos de los personajes han ido cambiando en relación al Libro sagrado, la Biblia cristiana, con sus personajes y su idea de lo que un ser humano es y debería ser. El Evangelio de Juan ve la encarnación como el Verbo hecho Carne: *Verbum caro factum est*. Todo personaje de novela es carne hecha palabras: un ser humano imaginado *en el cuerpo y en la mente* del escritor, por tanto, puesto en palabras que vienen después tejidas en el tapiz del texto, que incluye tanto modelos verbales extraídos del patrimonio de metáforas e ideas del escritor, como modelos que él o ella (el escritor)

25 Cf. G. AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid 2006.

26 Cf. S. ZIZEK, *La mostruosità di Cristo*, Milano 2010, 11-20.

27 Cf. P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Trotta, Madrid 2011, 60-61.

28 Cf. G. GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca 1999; ID., *Verdad y método II*, Salamanca 2004.

absorbe, más o menos conscientemente, de la cultura que le rodea. Y la cultura en Europa, hasta tiempos muy recientes, era cristiana, incluso para los no creyentes»²⁹.

La tesis de A. S. Byatt resulta bastante sugerente: la novela occidental contemporánea absorbe motivos, metáforas e ideas de la Escritura cristiana. Esta afirmación, además de estimulante, es fácilmente asumible, porque puede ser proferida a propósito de muchos escritores que explícitamente releen textos o episodios bíblicos. Thomas Mann (*José y sus hermanos*), Guido Ceronetti (que «traduce» varios libros del Antiguo Testamento), Saramago (*El evangelio según Jesucristo, Caín*). No hablemos ya de poesía, donde los motivos, las imágenes y metáforas bíblicos, son moneda corriente (cito un ejemplo de poesía clásica, el *Cantico Espiritual*, de san Juan de la Cruz, que ha de leerse junto al *Cantar de los Cantares*, y otro ejemplo de poesía reciente, *El pájaro escondido en un museo*, de Fernando Delgado). Pero no sólo los motivos escriturísticos, sino también los teológicos, fecundan la novela moderna. Aquí hay que hablar necesariamente de Dostoevskij (sobre todo *El idiota*, más que *Crimen y castigo*, de Bulgakov (*El Maestro y Margarita*), de B. Pasternak (*El doctor Zhivago*), de J. Joyce, obsesionado con los jesuitas y la aridez de la religiosidad disciplinada en el *Retrato del artista adolescente*, y el mismo Thomas Mann en *La montaña encantada*. La gracia y su acción en el hombre es el núcleo íntimo, la clave de lectura, de *Retorno a Brideshead*, de Evelyn Waugh, *El poder y la gloria*, de Graham Green, *La mujer nueva*, de Carmen Laforet. La teología clásica es puesta en contraste con la teología de la liberación como discursos capaces de generar un sentido en el hombre en *El cielo raso*, de Alvaro Pombo.

Uno tarea inderogable de la teología es precisamente «desnudar» estos motivos, escrutar estos horizontes donde brillan rutilantes las estrellas y los astros de siempre, aunque una calima densa no permita apreciarlos con claridad. Si la teología no lleva a cabo la tarea de desvelar los lazos invisibles que ligan literatura y Escritura, de mostrar el modo en que el drama humano representado en una narración constituye una variación de la escena bíblica, ¿quién lo hará? Es más, ¿no será acaso esta hoy una tarea principal del quehacer teológico?

Conclusión. El título que daba inicio a esta reflexión era «La Sagrada Escritura, alma de la teología». Las variaciones ejecutadas nos han mostrado que la relación entre Escritura y Teología posee una historia dilatada, y que su conjun-

29 A.S. BYATT, *Gradazioni di vitalità*, Roma 2010, 5-6. La traducción es propia.

ción, aunque necesaria para el quehacer teológico, no es exclusiva. La Sagrada Escritura fecunda también otro tipo de palabras, se refracta en el arte, la literatura, la filosofía, deviniendo accesible a través de esos ecos lejanos, pero audibles, de la Palabra en que Dios se dice a sí mismo. Por ello, afirmar que la Sagrada Escritura es «como» el alma de la teología conlleva el compromiso de escuchar atentamente aquellos ecos en los que la *Pagina Sacra* se expande. Dicho de otro modo, conlleva hacer de la cultura un verdadero *locus theologicus*³⁰.

Ahora bien, afirmar que la Escritura es como el alma de la teología nos sitúa también delante de un interrogante, latente en esta reflexión y hasta ahora no directamente explicitado: ¿Es posible hoy una hermenéutica propiamente teológica, autónoma, de la Escritura? ¿De qué modo ha de situarse esta lectura teológica del texto sagrado ante otro tipo de interpretaciones? ¿En igualdad de condiciones? ¿Con superioridad? Una lectura específicamente teológica de la Escritura no solamente es posible y necesaria, sino que, debido a la naturaleza de la Escritura –Revelación– y de la teología –función eclesial que expande, reverbera, hace accesible tal Revelación–, tal hermenéutica teológica adviene de un modo inmediato, natural, por el simple orden de las cosas. Es precisamente esta lectura teológica, sostenida por la comunidad eclesial, la que constituye en cierto modo la condición de posibilidad de otro tipo de hermenéuticas. ¿Habría tenido la Biblia la relevancia cultural de la que goza de no ser por una comunidad que la ha conservado, protegido y transmitido?

Una teología que verdaderamente quiera ser «animada» por la Escritura, y que quiera responder a su vocación de hablar de Dios al hombre y de hablar a Dios con el hombre, se encuentra, por tanto, ante el doble cometido de elaborar una hermenéutica propia de la Escritura y de dialogar con otras interpretaciones presentes en la cultura. En realidad, la lectura exclusivamente teológica de la Escritura no deja de ser una declaración de principios, difícilmente ejecutable, porque la teología, como ya hemos visto requiere de otros saberes (la filosofía, fundamentalmente) para volverse inteligible. Balthasar, en la introducción a los *Estilos eclesíasticos*, en la que pone la mirada sobre aquellos personajes que han logrado generar un lenguaje capaz de reflejar o expresar la «gloria» (personajes de entre los que ¡excluye a Tomás de Aquino!, porque su estética es filosófica,

30 Cf. E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e vita*, Asissi 2011, 283-284.

«carece de traducción en términos teológicos, o sea, sin un genuino desenvolvimiento desde la teología bíblica de la revelación»³¹), afirma:

«Desde Tomás hasta el siglo XVII y de nuevo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la teología escolástica se torna esencialmente comentario a Tomás. El cambio radical que prepara hoy la ciencia bíblica no ha producido hasta ahora ninguna figura nueva convincente que añadir»³².

Estas palabras fueron escritas hace exactamente cincuenta años, pero estimo que a día de hoy continúan teniendo validez. Durante todo este tiempo hemos asistido a un recrudescimiento de la problemática del Jesús histórico y el Cristo de la fe, que expresa con claridad la conflictividad de la relación entre Escritura y Teología, y que ha desembocado en un cierto cansancio, en un alargamiento de la distancia entre exégesis y teología que trasunta, en realidad, el creciente espacio que separa a la teología de la cultura. ¿Cómo ha evolucionado este conflicto? ¿Qué respuesta ha dado la teología a la invitación a revisar las doctrinas cristológicas³³? La teología ha repensado el dogma, se ha esforzado en captar la inteligencia profunda que ha llevado a la creación de fórmulas teológicas que establecieran los contenidos de la fe, en recuperar los contextos perdidos que posibilitasen una comprensión más clara de dichas formulaciones y en justificar la necesidad del paso de la palabra bíblica a la teológica³⁴. Y todo eso lo ha hecho además con el auxilio de la filosofía, la filología y la historia. ¿Esta tensión dialéctica entre la reciente exégesis y la teología ha generado, en palabras de Balthasar, una «figura nueva convincente», es decir, un lenguaje nuevo con el que expresar la «gloria», con el que hablar de Dios?

Cito ahora, para concluir, dos ejemplos que intentan forjar lenguajes nuevos, dos propuestas teológicas que, aun siendo diferentes, se atreven a transitar

31 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 22.

32 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Estilos eclesiásticos*, 17.

33 Cf. E. JOHNSON, «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y fe cristiana», D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 185-213. Este esclarecedor trabajo sintetiza las cuestiones teológicas fundamentales que se ven «cuestionadas» por la investigación acerca del Jesús histórico: la auto-conciencia de Jesús, el valor expiatorio del sacrificio en la cruz, la *forma Ecclesiae* y el concepto de Dios.

34 Una profunda reflexión en esta dirección es la de W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Brescia 1968.

otros caminos, esforzándose por superar la dialéctica anterior. Benedicto XVI elabora una cristología que prescinde de la dialéctica Jesús histórico-Cristo de la fe para vislumbrar desde otro ángulo, con una *ratio* diversa, a Jesús de Nazaret, el Misterio reflejado y aprehendido en los misterios de su vida³⁵. Se trata de una aproximación de profundo sabor patristico que va generando un estilo definido de lectura teológica de la Escritura³⁶ y que conecta con algunas intuiciones recientes sobre los primeros tiempos del cristianismo y la devoción a Jesús³⁷.

C. Theobald, por otro lado, propone captar el cristianismo como «estilo», como un modo de habitar el mundo marcado por un «estilo» cristiano, por los motivos que proceden de la Revelación y que son re-propuestos continuamente a partir del diálogo del hombre contemporáneo con la Escritura³⁸. De este modo, la teología –una teología que renuncia a su afán de exhaustividad, que opta en cierto modo por el fragmento, y que se deja orientar con humildad por otras voces– deviene capaz de generar un lenguaje que dé forma a la vivencia cristiana real del hombre de hoy. Porque, en el fondo, la cuestión que nos ocupa –la relación entre Escritura y teología– no deja de ser una cuestión lingüística (la teología como palabra que responde a la Palabra, con mayúscula).

Ambas propuestas dialogan a su manera con otras interpretaciones posibles de la Escritura, pero no cejan en el empeño de elaborar una lectura propiamente teológica. La cristología que propone Benedicto XVI, el retorno a la contemplación de los misterios de Jesús, recibiría un espaldarazo inesperado si se tuviese la audacia de escuchar otras voces ajenas al saber teológico. Valgan para este caso dos autores, María Zambrano y Jean Luc Marion. La primera ofrece unas bellísimas consideraciones sobre la *ratio* poética y la filosófica³⁹. La definición de la *ratio* poética arroja un nuevo marco en el cual desarrollar una teología evocadora, sapiencial, incluso fragmentaria, que se ajusta muy bien al talante de esta aproximación al misterio de Cristo. Por su parte, el concepto de «fenómeno saturado», de Jean Luc Marion, nos invita a captar a Cristo como una ex-

35 Cf. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid 2007; ID., *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011.

36 Cf. J. GRANADOS, *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Salamanca 2009.

37 Cf. L. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008.

38 Cf. C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità I y II*, Bologna 2009.

39 Cf. M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Madrid 1987.

cedencia de significado que supera todas nuestras intuiciones y conceptos⁴⁰. ¿Sería posible plantear una teología de los misterios de Jesús, en línea con la reflexión del autor francés, como un programa de resistencia a cualquier ídolo, incluidos los teológicos?

¿Qué hubiese sido de la Teología si los Padres no se hubiesen acercado a Jesús de la mano de los saberes «laicos», la filosofía y la poesía? ¿Existiría la teología? ¿De dónde habría tomado las palabras con que expresarse? Las palabras, como hemos visto, abundan. El desafío de la teología consiste en elegir las justas, es decir, aquellas que interpretan mejor la Palabra originaria. Sólo así, podrá adquirirse la figura nueva y convincente que esperaba Balthasar, que ilumine la gloria de Dios (y del hombre) con potencia, dignidad y honestidad.

40 Cf. J.L. MARION, *Étant donné*, París 1997, 253-279; ID., "À Dieu rien d'impossible", *Communio* XIV (5), 1989, 43-58.