

La *contingencia* de la Palabra de Dios, presupuesto *necesario* de la hermenéutica bíblica

JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)
jcasas.smsj@javeriana.edu.co

Resumen

«Palabra de Dios» no se dice sólo con referencia a las Sagradas Escrituras; Jesucristo es la Palabra de Dios por antonomasia frente a la cual las demás expresiones de Palabra de Dios, incluyendo la Biblia, lo serán en sentido análogo y dependiente. Esto significa que tras la hermenéutica bíblica cristiana subyace la fe cristológica, de tal modo que lo que se predica de la naturaleza de la Sagrada Escritura, Palabra de Dios puesta por escrito, sea consecuencia directa de lo que se predica de Jesucristo, Palabra de Dios encarnada. Ello, además de incidir en la vida y la fe del creyente, tiene importantes implicaciones epistemológicas, metodológicas y prácticas para la hermenéutica bíblica hoy.

Palabras clave: Palabra de Dios, hermenéutica bíblica, exégesis, revelación, Teología fundamental.

The contingency of the Word of God, necessary premise of biblical hermeneutics

Abstract

«Word of God» doesn't only refer to the Holy Scriptures; Jesus Christ is the Word of God par excellence against which all other expressions of God's Word, including the Bible, are analogous and dependent. This means that behind Christian biblical hermeneutics lies faith in Christ, so that what is preached on the nature of the Holy Scripture, the written Word of God, is directly dependent on what is preached about Jesus Christ, the Word of God incarnate. This, besides influencing the life and faith of the believer, has important epistemological, methodological and practical consequences for current biblical hermeneutics.

Key words: Word of God, biblical hermeneutics, exegesis, revelation, fundamental theology.

Candidato al doctorado en Teología, Magister en Teología y Licenciado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Profesor de Tiempo completo del área de Teología bíblica en la Facultad de Teología de dicha Universidad. Miembro del grupo de investigación *Didaskalia*, reconocido por COLCIENCIAS. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar: “La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología: bíblica, sistemática y de la acción” (2010), “Los primeros días de Jesús según el cuarto evangelio. Aproximación narrativa a Jn 1,19-2,12” (2011) y “¿Dónde está tu Dios?” Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI” (2012).

Introducción

Dos palabras aparecen en el título del presente escrito cuya relación dialéctica caracterizó parte de la discusión teológica durante la escolástica: contingencia y necesidad.

El calificativo «contingente», tradicionalmente considerado sinónimo de «posible» y opuesto a «necesario», adquirió, gracias a la influencia de la filosofía árabe, un significado específico, diferente de lo que se entendía por posible («lo que puede ser o no ser», en palabras de Aquino, 1996: I-II, q.86, a.3) y vino a significar, según Abbagnano (2004a: 241), «justo lo que aun siendo posible ‘en sí’, o sea en su concepto, puede en cambio ser necesario con *respecto a otro*, es decir, con lo que lo hace ser (...). Mientras lo posible no sólo es determinado en sí ni tampoco es necesariamente determinado a ser, lo contingente es, en cambio, lo posible que puede ser necesariamente determinado y, por lo tanto, puede ser necesario». En la filosofía contemporánea, continúa Abbagnano (2004a: 242), «el término *contingente* ha resultado sinónimo de ‘no-determinado’, o sea de libre e imprevisible, y designa especialmente lo que en este sentido está u obra con libertad en el mundo natural (...). Así, para Sartre, la contingencia es la libertad en la relación del hombre con el mundo».

Por su parte, lo necesario se ha comprendido como «lo que no puede no ser, o que no puede ser» (según el principio de no-contradicción de Parménides), siempre dentro del campo de las demostraciones lógicas (Abbagnano, 2004a: 242-243; Aristóteles, 2007: V, 5, 1014b 35; Aquino, 1996: I-II, q.82, a.1; Wittgenstein, 2003: 175). No obstante, a Leibniz se debe la introducción del concepto de necesidad *moral* entendida como «la elección del sabio, en cuanto es digna de su sabiduría» (Abbagnano, 2004b: 826; Leibniz, 1994: Disc., § 2). Britton y Quine, según Abbagnano (2004b:828), se valdrán de tal comprensión para precisar que «una proposición es siempre verdadera o falsa en tanto que una regla no lo es, sino que es más bien útil, conveniente, correcta. Así, lo necesario significaría no “lo que no puede ser de otra manera”, sino más bien “aquello que no se puede hacer a menos que”, no porque sea imposible dejarlo de lado, sino porque resulta preferible».

Pues bien, sin pretender incurrir en discursos *ontologicistas* de tipo naturalista o supra-naturalista, propios de la época que vio nacer estos términos, queremos valernos del sentido moderno expresado por ellos para referirnos al carácter contingente de la Palabra —expresado, ante todo, por el misterio de la encarnación— y al carácter necesario de la conciencia de tal contingencia previa a cualquier intento de interpretación y actualización de las Sagradas Escrituras.

1. De la *Palabra eterna necesaria* a la *Palabra encarnada contingente*

Han emergido —sobre todo en los últimos sesenta años— diversos caminos (métodos y perspectivas) de aproximación al *corpus* textual de la Biblia: ya sea desde un enfoque literario, que lo aborda como un conjunto pluriforme de géneros, estilos, relatos, discursos, poesías, proverbios, etc., enmarcados, todos estos, en los clásicos de la antigüedad; desde una perspectiva filológica, que lo considera una colección de escritos valiosos gracias a su diversidad lingüística y su influjo en el desarrollo de morfemas y dialectos posteriores; desde una perspectiva historiográfica, que lo considera un testigo escritural clave para el conocimiento del mundo antiguo asentado en la región del oriente próximo; desde una perspectiva antropológica y psicológica, que lo analiza como proyección colectiva de la evolución de la conciencia moral y religiosa de un pueblo; desde una perspectiva socio-crítica, que lo puede ver como una fuente de aportación y explicación ideológica, semántica y religiosa para la cultura occidental contemporánea, etc. No podemos, olvidar, sin embargo, que para un vasto conjunto de la población mundial¹, la Biblia, además de poder ser abordada a partir de las enunciadas aproximaciones —y otras más²—, constituye el referente textual fundamental por excelencia para la fe, la vida y la comprensión del mundo y los modos de ser en él. Sus escritos son considerados sagrados, textos de tradición divino-profética y apostólica que se constituyen en «fuentes fundantes» y «normas normantes» de la vida cristiana, la fe y la teología (Parra, 2005), «Palabra de Dios atestiguada y divinamente inspirada» (Benedicto XVI, 2011: n° 7, 20). La Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1995: n° 9, 85) afirmará: *Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur* («La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo»). Pero, ¿qué significa, para el cristianismo, que la Biblia sea Palabra de Dios?, ¿en qué sentido tal confesión determina la aproximación creyente a las escrituras? Artola y Sánchez Caro (1992: 15) ampliarán estas cuestiones esgrimiendo las siguientes preguntas:

¹ Sin desconocer las tradiciones no cristianas como el judaísmo y el islam.

² Aunque habría que matizar, para algunos casos, tal afirmación, ya que para muchos, cualquier aproximación a la biblia distinta de la religiosa puede rayar con lo blasfemo y sacrílego.

¿Por qué escuchamos la Palabra de Dios precisamente en unos determinados libros, los que forman y componen la Biblia?, ¿Cuál es la parte de Dios y la parte humana en la composición de esos libros?, ¿cómo pueden conjugarse ambos autores?, ¿qué consecuencias tiene todo esto para una lectura e interpretación adecuada de la Biblia dentro de la Iglesia? (...), ¿en qué condiciones la palabra escrita es de nuevo verdadera Palabra de Dios en la proclamación y en la lectura?

Habría, no obstante, dos preguntas previas a las citadas: ¿qué estamos comprendiendo por «Palabra de Dios»? y ¿en qué sentido aplicamos tal denominación a la Biblia?

1.1. ¿Qué se entiende por «Palabra de Dios»?

Con respecto a la primera pregunta, uno de los rasgos más característicos del Dios vivo en la revelación bíblica es que mientras los «ídolos mudos» (1Cor 12,2) «tienen boca y no hablan» (Sal 115,5; 135,16; Ba 6,7), Dios habla a los hombres revelándoseles y actuando efectivamente en su historia (Feuillet & Grelot, 2001). Lo anterior supone que el sustantivo «palabra» y la expresión «palabra de Dios» no se refieren a simples actos locucionarios atribuidos a Dios a manera de los oráculos griegos o babilónicos en los cuales la palabra es buscada por el hombre a través de la decodificación de un enigma donde prima el interés personal por el destino³. Según Levoratti (1998: 15), «la palabra es la acción de una persona que expresa algo de sí misma y se dirige a otra para establecer una comunicación (...). Así, el que habla, por el simple hecho de dirigir la palabra a otra persona (y aunque no lo diga expresamente), está manifestando la voluntad de ser escuchado y comprendido, de obtener una respuesta, de lograr que su palabra no caiga en el vacío».

Resulta sugerente el marco semiótico y antropológico propuesto por Haarbeck (1993: 249) como introducción a su estudio exegético sobre la palabra:

Palabra y lenguaje son los medios por los cuales el hombre se pone en contacto espiritual con su entorno, y especialmente con los demás hombres. Para los antiguos la palabra y el concepto eran algo más que una

³ Al respecto, ver Sicre, 2011: 35-60. En la misma línea, Feuillet & Grelot (2001: 631) afirman que «la Palabra divina no se da a los privilegiados del cielo como una enseñanza esotérica que deban ocultar al común de los mortales. Es un mensaje que hay que transmitir; no a un pequeño círculo, sino al entero pueblo de Dios, al que Dios quiere alcanzar por intermedio de sus portavoces».

cosa convencional: constituían el medio apto para ordenar fenómenos y pensamientos, y al mismo tiempo eran puente de comunicación y camino para domeñar, o al menos para influir, cosa que tiene su expresión principalmente en las formas de maldición o de bendición. Por lo que a su forma y a su configuración atañe, la palabra aparece como *lengua* (γλῶσσα), propiamente lengua en su calidad de órgano corporal; acústicamente es perceptible como *sonido* o como *voz* (φωνή). El hecho de que no sólo designe una *cosa*, sino que ocupe efectivamente su sitio, que incluso llegue a poder identificarse con ella, quizás lo muestra más que ningún otro el sustantivo ῥῆμα, mientras que el carácter ordenador y la disposición ocasionada por la palabra, la formación de un sistema, se observa con más claridad en la amplia familia de palabras que forman el término *logos* y sus afines. La *palabra*, en su calidad de forma definida de expresión, figura entre las características distintivas más nobles del hombre, y por eso la Biblia habla también de la revelación que Dios hace de sí mismo por medio de la categoría de la palabra, de manera que Juan llega a identificar a Dios con el *lógos* y, concibe esta identificación de una manera tal que en Dios queda absolutamente excluida una oposición palabra/acción.

Vives (1956: 161), por su parte, aborda la cuestión de la Palabra de Dios desde la perspectiva del acto comunicativo implícito en la noción de palabra y se pregunta por las condiciones de posibilidad para que el Ser infinito pueda entrar en diálogo con la criatura finita⁴:

Humanamente, tenderíamos a pensar que es imposible que Dios mismo se comunique al hombre con su Palabra propia y personal. Podríamos esperar que se nos diera una palabra creatural que nos dijera algo *acerca de Dios*, pero no que se nos diera la misma Palabra *de Dios*. Porque la Palabra *de Dios*, como adecuada expresión de Dios, ha de ser infinita, igual e idéntica con Dios. Pero entonces no podría ser expresión *para nosotros*, incapaces de comprender una Palabra infinita.

1.1.1. La Palabra de Dios en las Escrituras

En el Antiguo Testamento el sustantivo דְבַר, según Gerleman (1985: 617), «está documentado 1440 veces y ocupa el décimo puesto entre los sustantivos más frecuentes»; para él, *dābār* no sólo designa a la «palabra», es decir, al concepto lingüístico portador de un significado, sino también

⁴ En la misma línea Baena (2011: 19) se pregunta: «¿En qué sentido la revelación de Dios como auto-comunicación de su íntima voluntad sobre el hombre, puede suceder históricamente en este mundo? ¿Cómo puede darse tal auto-comunicación de Dios en el hombre de tal manera que este pueda conocerla con certeza?».

al contenido mismo» (Gerleman, 1985: 620). En tal sentido, Procksh (2002: 498) comenta que «la *palabra* contiene un pensamiento. Da a conocer una cosa, de modo que captar la palabra es captar el pensamiento. Pero la palabra es también dinámica. Está llena de un poder que es sentido por aquellos que la reciben, pero que está presente independientemente de esa recepción»; además, «puesto que el significado de una cosa va implícito en la palabra, de modo que palabra y cosa son coextensivas, la cualidad más importante de la palabra es la verdad (como lo expresa el Sal 119,160)» (Procksh, 2002, 498), «verdad que se pone de manifiesto y consiste en el cumplimiento de lo que en la locución se ha afirmado» (Artola & Sánchez Caro, 1992: 43), de ahí que sea identificada con la fidelidad de Dios con su pueblo en la realización de sus promesas.

Por otro lado, la expresión דְּבַר־אֱלֹהִים aparece, en esta forma, sólo 4 veces en el Antiguo Testamento (Codex Leningradensis, 2009) (Cfr. Jc 3,20; 1S 9,27; 1Cr 17,3; Sal 62,12), y אָמַר אֱלֹהִים aparece 6 veces, no como sustantivo sino como acción realizada (en *qal*) (Cf Gn 3,1.3; 31,16; Ex 13,17; 2Cr 33,7; Sal 50,16), mientras que דְּבַר־יְהוָה aparece 270 veces, sobre todo en los libros de Jeremías (60x), Ezequiel (57x), Primera de Reyes (20x), Éxodo (15x) y Deuteronomio (14x). En los LXX la expresión ῥῆμα θεοῦ aparece 1 vez en 1S 9,27 en el contexto de la consagración de Saúl como rey por parte de Samuel (Rahlfs, 2006: 483); ῥῆμα κυρίου se registra 51 veces (16x en 1R, 10x en 2R, 6x en 1S, 5x en Nm, entre otras); mientras que λόγος κυρίου aparece 117 veces, especialmente en los escritos proféticos (Ezequiel 50x, Jeremías 28x; y Zacarías 11x), la mayoría de las veces como traducción de דְּבַר־יְהוָה. Es de especial interés, como lo señala Gerleman (1985: 624), que «en cerca de tres cuartas partes de estos textos la expresión se refiere a la revelación profética» y sólo «en una quinta parte de estos pasajes la «palabra» designa leyes divinas» (Gerleman, 1985: 624). Lo anterior permite constatar, con Artola y Sánchez Caro (1992: 32), que «la forma privilegiada de la actuación divina por medio de la palabra es el oráculo profético»⁵. En tal sentido, «la fórmula “Vino la palabra del Señor” en el encabezamiento de los libros proféticos (Os 1,1; Miq 1,1; Sof 1,1) implica que el libro entero es palabra de Dios, sin distinción entre la voz

⁵ «Los profetas son hombres captados por la palabra, servidores de ella, dispuestos a entregarle su vida (...). La palabra los llama, arde en su interior como un fuego (Jr 20,9), y ellos devoran la palabra (Jr 16,15; Ez 3,1ss) (...). Para los profetas, la palabra cumple una triple misión con respecto a la historia: crea, interpreta e interpela» (Sicre, 2011: 446).

divina en el profeta y su expresión escrita» (Prosksh, 2002: 499). Dentro de tal contexto, y como resumen de lo dicho, para Artola, en la amplia gama de la utilización semántica de *dābār* se pueden distinguir tres órdenes de significación: «Ante todo *dābār* significa el acto mismo de pronunciar una palabra o de hablar. Es lo que se puede llamar momento de la *locución*. La segunda acepción se refiere al contenido noético o sentido de la palabra. En tercer lugar, *dābār* significa la *cosa* misma denominada por la palabra. En el orden de los sucesos, *dābār* es el evento en sí, el suceso histórico» (Artola & Sánchez Caro, 1992: 33)⁶.

Por otra parte, en el Nuevo Testamento, la expresión *λόγον τοῦ θεοῦ*, en forma acusativa, aparece 21 veces (Según Nestle-Aland, 2001) (Cfr. Mt 15,6; Mc 7,13; Lc 5,1; 8,21; 11,28; Hch 4,31; 6,2; 8,14; 11,1; 13,5.7.46; 18,11; 2Co 2,17; 4,2; Col 1,25; Heb 13, 7; Ap 1,2.9; 6,9; 20,14) y la expresión *λόγος τοῦ θεοῦ*, en forma nominativa, aparece 12 veces (Cf. Lc 8,11; Jn 10,35; Hch 6,7; 12,24; 17,14; Rm 9,6; 1Cor 14,36; 2Tt 2,5; Hb 4,12; 1Jn 2,14; Ap 19,13). Llama la atención que en tales textos se hable indistintamente de *palabra de Dios* para referirse tanto a los textos de la *Toráh* y los profetas (Antiguo Testamento) como a las sentencias y enseñanzas de Jesús; mientras que las expresiones *ῥήματος τοῦ κυρίου* (en genitivo) y *ῥῆμα κυρίου* (en nominativo) aparecen sólo 3 veces, la primera en dos ocasiones, en Lc 22,61 y Hch 11,16, la segunda una vez en 1P 1,25; en estos casos el genitivo *κυρίου* está referido a Jesús. Tales datos permiten constatar que desde sus tempranos inicios, la comunidad cristiana otorgó un valor tan alto a los *logia* de Jesús y a la predicación de los apóstoles que éstos eran puestos al mismo nivel de la *Toráh* escrita (*Torahchebekhata*), análogos a la *Misnáb* judía o *Toráh* oral (*Torahchepealpe*, literalmente, la *Toráh* que está en la boca)⁷.

1.1.2. Palabra de Dios como dinámica creadora y salvífica de Dios

El anterior rastreo textual y las diversas connotaciones inferidas de él nos permiten constatar que la Palabra de Dios no se reduce (ni puede ser reducida) a un momento de locución, según el primer orden de

⁶ «En el caso de la palabra profética, el momento de la locución está señalado por el acto concreto y total del mensajero de Dios que pronuncia un oráculo. En esa totalidad se pueden distinguir dos modalidades que corresponden al en los últimos sentidos señalados: su *sentido* o contenido racional, y su *efectividad*. El acto profético posee un sentido. Es el mensaje o “palabra” transmitida en la locución, esencialmente ligada a las diversas formas de locución profética, tales como anuncio, denuncia, juicio de Dios, condenación, profecía de futuro, etc. La “efectividad” es la fuerza propia del oráculo profético» (Artola & Sánchez Caro, 1993: 33).

⁷ Sobre tal comprensión ver: Chaliel, 2011: 1.

significación de *dābār* enunciado por Artola; tampoco a tal locución puesta por escrito y plasmada en forma de Sagrada Escritura. La Palabra de Dios expresa, ante todo, la dinámica de Dios que «va al encuentro del hombre en forma de palabra» (Ricoeur, 1976: 237). Al respecto, resultan significativos los versos conclusivos del segundo Isaías: «Como baja la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá sin haber empapado la tierra, sin haberla fecundado y haberla hecho germinar, para que dé la simiente para sembrar y el pan para comer, así será la palabra que salga de mi boca. No volverá a mí con las manos vacías sino después de haber hecho lo que yo quería, y haber llevado a cabo lo que le encargué» (Is 55,10-11)⁸. La palabra, desde este símil, realiza un doble movimiento, descenso y ascenso. Desciende al ser pronunciada por Dios, permitiendo a las cosas llegar a ser, *performando* el mundo y transformando la existencia de quien la acoge. «Todo por ella llegó a ser y nada sin ella existe» (Jn 1,3), dirá el prólogo del cuarto evangelio. Ascende, en un segundo momento, como respuesta existencial de quien la recibe, respuesta manifestada en términos de conversión, fe y compromiso, completando un arco de comunicación vital. «Pero a todos los que la recibieron, a los que creen en su Nombre, les dio la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1,12), continúa el cuarto evangelio, indicando con ello la condición de filiación divina a la que puede acceder quien acoge (cree) a la Palabra y permanece en ella. Así, la Palabra devela la naturaleza misma de la semejanza primigenia entre la criatura y el creador: el acto de comunicación; no de simple transmisión de un mensaje sino de auto-revelación y auto-donación dialogal, creadora y salvífica, capaz de otorgarle sentido y existencia a la realidad. «Palabra de Dios —dirá Baena (2000)— es la acción creadora de Dios que continua y permanentemente mantiene a la criatura en el ser y la renueva desde adentro». En tal sentido, la Palabra de Dios reúne, según Oñoro (2001: 22-25), las siguientes características:

- a. Tiene poder: Por medio de su «Palabra creadora» Dios llama a la existencia a todas las cosas. El cosmos y el mundo entero es obra de la Palabra de Dios.

⁸ Resulta pertinente la aclaración contextual de Sicre (2011: 447) para el abordaje de la cita en cuestión: «Téngase en cuenta que no podemos malinterpretar [este texto] aplicándolo al fruto que produce la palabra en las almas fieles. El mensaje de Deutero-Isaías está enmarcado en unas coordenadas histórico-políticas muy concretas, habla de la liberación de Babilonia y de la restauración posterior del pueblo. Con esta doble tarea es con lo que Dios se compromete; la liberación y la restauración serán fruto de su palabra».

- b. Está en la raíz de la vocación del pueblo de Dios: A través del llamado a Abraham (Gn 11,1-2) el pueblo se comprende a sí mismo como una creación de Dios, obra de su palabra que «llama» y «convoca».
- c. Revela las promesas de Dios: El pueblo con el que Dios teje una relación profunda de amor y conocimiento es el pueblo de la «bendición» en quien Dios cumple la promesa hecha a Abraham (cf. Gn 11,2-3).
- d. Libera y pastorea a su pueblo: Tanto la liberación del Éxodo como el encuentro con Dios en el Sinaí son expresiones del pastoreo con el que Dios orienta e instruye a su pueblo (cf. Ex 19,17).
- e. Corrige, exhorta y anima: Por medio de los profetas Dios fue interviniendo en los diversos acontecimientos de la historia de su pueblo, dirigiéndole constantemente su palabra para llamarlos al orden, recordándole la fidelidad a la Alianza, animándole en los momentos de dolor y debilidad.

1.1.3. Jesucristo, Palabra de Dios por antonomasia

Ahora bien, en el proceso de la revelación cristiana, la Palabra asume una connotación que ni siquiera las ciencias del lenguaje podrían agotar en su comprensión ya que rebasa los estatutos epistemológicos de su método: «La Palabra se hace carne y habita entre los hombres» (Jn 1,14a). ¿Cómo es posible que la mínima partícula de una frase adquiera revestimiento humano?, ¿estamos ante una personificación metafórica, una constatación ontológica o una simple figura literaria del Evangelio? En el sentido de lo dicho párrafos atrás, la palabra no sólo otorga existencia al mundo sino que ella misma adquiere existencia propia o, mejor —para no caer en postulados heterodoxos—, la existencia que ha tenido desde la eternidad se *historiza* en la persona de un hombre concreto: Jesús de Nazaret. Tal comprensión llega a extremos insospechados cuando en la muerte de Cristo se aprecia el silenciamiento y ocultamiento de la Palabra y, con éste hecho, la capacidad auto-donativa y transformadora de ésta que trasciende las fronteras de la muerte, último obstáculo del hombre para superar su finitud.

Así, en palabras de Ricoeur (1976: 237), «el cristianismo es, a título primordial, la comprensión de esta palabra en cuanto “se hace carne”» y habita entre los seres humanos (cf. Jn 1,14a). Jesucristo es, para quien cree en él y le sigue, la suprema forma de locución divina, la expresión plena y definitiva de la Palabra del Padre (cf. Hb 1,1). Él, afirma la constitución *Dei Verbum*, «completa la revelación y confirma con el

testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna» (Concilio Vaticano II, 1995: n° 4, 82). Tal realidad permitirá entender que la fe cristiana no es una «religión del Libro» sino la «“religión de la Palabra de Dios”, no de una “palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo”», como lo afirma Benedicto XVI (2011: n° 7, 20) citando a San Bernardo. De aquí que la creación, la historia, la predicación apostólica, la Tradición y las Sagradas Escrituras sean consideradas Palabra de Dios sólo en sentido analógico y en relación directa con Jesucristo, Palabra de vida que estaba junto al Padre y se nos manifestó (cf. 1Jn 1,1-2)⁹. En tal sentido Ricoeur (1976: 237) afirmará que «el testimonio de la primera comunidad cristiana constituye una forma de la palabra, la palabra de la predicación, como lugar en el que el acontecimiento Cristo es reconocido como palabra. Y la predicación actual es a su vez la actualización de aquella palabra primera, primaria, en una nueva palabra inteligible para nuestro tiempo».

Como consecuencia, tal *historización* de la Palabra, acontecida por la dinámica *encarnacional*, mediante la cual la Palabra asume las coordenadas del espacio y del tiempo y, por ende, de la contingencia y la finitud, implica que ésta no pueda ser tenida ya como una realidad fija, inmutable y eterna, cuya verdad se imponga en sí y por sí en cualquier tiempo, cultura y lugar, sino que tenga que encarnarse de nuevo, una y otra vez, para que su sentido sea siempre actual y su acción liberadora mantenga su efectividad. Sólo de esta manera Jesucristo podrá ser «el mismo ayer, hoy y siempre» (Hb 13,8) y el Evangelio podrá superar sus estrecheces cuando su interpretación se vea reducida a la cultura en la cual fue proclamado hace 2000 años, llegando a ser verdaderamente Buena Noticia, siempre actual y siempre nueva, para todos los pueblos.

⁹ Al respecto, en el numeral 7 de la *Verbum Domini* se afirma que: «Si bien es cierto que en el centro de la revelación divina está el evento de Cristo, hay que reconocer también que la misma creación, el *liber naturae*, forma parte esencialmente de esta sinfonía a varias voces en que se expresa el único Verbo. De modo semejante, confesamos que Dios ha comunicado su Palabra en la historia de la salvación, ha dejado oír su voz; con la potencia de su Espíritu, «habló por los profetas» (Credo Niceno constantinopolitano: DS 150). La Palabra divina, por tanto, se expresa a lo largo de toda la historia de la salvación, y llega a su plenitud en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios. Además, la palabra predicada por los apóstoles, obedeciendo al mandato de Jesús resucitado: «Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación» (Mc 16,15), es Palabra de Dios. Por tanto, la Palabra de Dios se transmite en la Tradición viva de la Iglesia. La Sagrada Escritura, el Antiguo y el Nuevo Testamento, es la Palabra de Dios atestiguada y divinamente inspirada» (Benedicto XVI, 2011).

1.2. La Biblia como «Palabra de Dios»

Con respecto a la segunda pregunta, «la Biblia —afirman Artola y Sánchez Caro (1992: 55)— se auto-presenta como un fenómeno de lenguaje irreductible a la mera palabra humana. Los mensajeros de Dios ofrecen una locución que atribuyen propiamente a Dios. La Escritura, igualmente, se presenta con pretensiones de Palabra de Dios». Tal presentación se comprende por la efectividad singular de la palabra: «lo que Dios dice se realiza» (Artola & Sánchez Caro, 1992: 56). Ahora bien, «el Antiguo Testamento no otorga la prerrogativa de Palabra de Dios explícitamente más que al oráculo profético en su momento de locución y a la ley en su promulgación y en su contenido noético de revelación del querer divino» (Artola & Sánchez Caro, 1992: 56). Será desde el Nuevo Testamento que se considere al Antiguo como Palabra de Dios en cuanto locución divina actualizada en el kerigma y como texto escrito por inspiración divina (cf. 1Cor 14,36; 2Cor 2,17; 1 Tes 2,13); además, se atribuirá una condición divina a la palabra de Jesús y al kerigma apostólico (cf. Hch 4,31; 6,2; 8,14; 11,1; 13,5.7.46; 8,11.). Finalmente, será obra de la Tradición la declaración de toda la Escritura (AT y NT) como Palabra de Dios (Artola & Sánchez Caro, 1992: 56). Tal fenómeno de divinización de la palabra humana escrita tiene como sustento de fe la convicción de la presencia actuante del Resucitado y del Espíritu Santo en la comunidad creyente y, de forma especial, en los autores humanos; a dicha presencia actuante la tradición cristiana otorgará el nombre de «inspiración» (Concilio Vaticano II, 1995: n° 11, 86-87)¹⁰.

Esta dinámica ha sido plasmada por la *Dei Verbum* con la siguiente formulación:

Dispuso Dios benignamente que lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones (...). Lo cual fue realizado fielmente tanto por los

¹⁰ Sin embargo, como señala Levoratti (2005:18), «algunos teólogos modernos han tratado de evitar la palabra “inspiración”, porque consideran que con el paso del tiempo se ha depositado en ella una pesada carga de asociaciones poco felices (...). Otros renuncian a todo intento de explicar cómo cooperan Dios y el hagiógrafo en la producción de la Escritura. Se limitan a reconocer que se trata de algo más íntimo que lo expresado comúnmente con la palabra “dictado”, pero apelan al misterio y se contentan con afirmar que la mente humana no alcanza a comprender plenamente las profundidades de Dios». Por otra parte, Artola y Sánchez Caro (1992: 57) añaden que «Un aspecto nuevo de la Palabra de Dios que aparecerá en la tradición es el de *canonicidad*. Este concepto se vincula a la palabra desde su valor de verdad. La palabra de Dios es, así, norma normante de la fe y de la vida». Para profundizar en la temática de la inspiración ver: Rahner, 1970.

apóstoles, que en la predicación oral comunicaron (...) lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por la obras de Cristo (...), como por aquellos apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, escribieron el mensaje de la salvación (Concilio Vaticano II, 1995: n° 7, 83-84).

1.3. La Biblia, Palabra de Dios escrita, a la luz de Jesucristo, Palabra de Dios encarnada

Según Sánchez Caro (1998: 219), «dado que la Sagrada Escritura es en la fe de los creyentes aquel libro en el que se encuentra escrita una palabra que es a la vez Palabra de Dios y palabra humana, pronto se estableció una comparación entre la encarnación del Verbo y la encarnación de la palabra escrita» de tal modo que, siguiendo a Levoratti (2005:4), «así como decimos que el Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, también podemos decir que la palabra escrita de Dios es lenguaje humano en el sentido más pleno». Así lo expresa la Constitución *Dei Verbum*, retomando lo dicho en la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 2010: n° 24): «Las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres» (Concilio Vaticano II, 1995: n° 13). Ello significa que «en Cristo no hay nada humano que no sea manifestación y expresión de su divinidad. Análogamente, no hay nada divino en la Biblia que no se revele y comunique a nosotros en términos humanos»¹¹. Tal principio es recogido y ampliado lúcidamente por Juan Pablo II (2001: n° 7-8,11-12) en su discurso sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia:

(...) las dos Encíclicas [-refiriéndose a la *Divino Afflante Spiritu* y a la Constitución *Dei Verbum*-] exigen que los exégetas católicos estén en plena armonía con el misterio de la Encarnación, misterio de unión de lo divino y lo humano en una existencia histórica completamente determinada (...). Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto,

¹¹ «Obviamente, esta analogía no debe ser llevada hasta el extremo. Hay diferencias considerables que no pueden pasarse por alto. En la encarnación, la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina se realiza en la persona del Verbo. En la inspiración escrituraria, esa unidad personal está ausente (...). Decir que el Verbo se hizo carne no es lo mismo que decir que la Palabra se hizo Escritura; pero sin el anuncio de la salvación el Verbo no podría ejercer su acción redentora a través del tiempo y del espacio» (Levoratti, 2005: 4).

independientemente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras. Pero eso equivale a engañarse y rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la Encarnación, ateniéndose a una noción falsa del Ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un Ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices. Es, más bien, el Dios creador, que ha creado la maravillosa variedad de los seres de *cada especie*, como dice y repite el relato del Génesis (cf. Gn 1). Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora (cf. 1Cor 12, 18.24.28). Cuando se expresa en lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exégetas sea tan compleja, necesaria y apasionante.

En ambos documentos se insinúa que el misterio de la inspiración bíblica, que condiciona los criterios de interpretación de las Escrituras, no es más que una variante del misterio de la encarnación. Según Sánchez Caro (1998: 220):

Si queremos formular ahora este principio básico, podríamos hacerlo de la siguiente manera: La Biblia es un libro inspirado, es decir, se realiza en él un misterio paralelo al de la encarnación del Verbo. Esto quiere decir que la Biblia es verdadera palabra de Dios escrita y verdadera palabra humana escrita. Cualquier criterio de interpretación de la Biblia que se elabore ha de partir necesariamente de este principio. Es decir que la Biblia, como libro inspirado, es un misterio equivalente al de Cristo como Hijo de Dios y verdadero hombre. Ambas cualidades, la humana y la divina, son inseparables tanto de Jesucristo, como de la Biblia, aunque puedan tratarse separadamente por razones metodológicas. La historia de la interpretación de la Biblia no es otra cosa que la historia de la aplicación de unos criterios a partir de unos presupuestos o principios y corre paralela en gran parte a la historia de la interpretación de la figura de Jesucristo (cristología).

Así, dirá Artola (1992:56): «la “palabra encarnada” lo es por la unión personal entre la Palabra eterna y el hombre Jesús que habla. La “palabra santa” y la “Escritura inspirada” lo son por la elevación del lenguaje humano a la condición de locución divina puntual, al modo como las palabras del ministro eclesial son divinas en el instante de la acción sacramental divino-humana».

Lo anterior permite establecer que tras la hermenéutica bíblica cristiana subyace la fe cristológica, de tal modo que lo que se predica de la naturaleza de la Sagrada Escritura, palabra de Dios puesta por escrito, sea consecuencia directa de lo que se predica de Jesucristo, palabra de

Dios encarnada. «En tal sentido —afirma Levoratti (2005:4)— la analogía entre la encarnación y la inspiración nos ayuda a comprender mejor que tanto la actuación de Jesús de Nazaret como las palabras de Dios en la Escritura están ligadas a un determinado contexto geográfico e histórico».

Recogiendo lo dicho hasta ahora, podríamos inferir, a partir de la analogía entre Jesucristo y la Biblia¹², la siguiente conclusión provisional: Si la Palabra de Dios creadora, reveladora, convocante, liberadora, exhortadora y sapiencial, que «habló por los profetas», se ha «hecho carne» en la persona de Jesús de Nazaret, y haciéndose carne ha entrado en las coordenadas del espacio y del tiempo, *historizándose* y asumiendo, con ello, las condiciones de la finitud y la contingencia hasta padecer el silenciamiento provocado por la muerte dolorosa, no es posible acceder a la Biblia asumiendo sus palabras como perennes, absolutas e invariables a través y a pesar de los años y de las múltiples culturas y pueblos que con ella tengan contacto sino, por el contrario, reconociendo su contingencia y, al mismo tiempo —según la noción de contingencia presentada al inicio—, su relación de necesidad respecto a Dios, quien la pronuncia y respecto a la historia, que la contiene. En consecuencia, del mismo modo como accedemos a la persona del Hijo de Dios gracias a su *historización* —es decir, a su humanidad—, accedemos a la Sagrada Escritura por el reconocimiento de los condicionamientos históricos y culturales en que fue escrita y de su naturaleza formal en cuanto libro. En palabras de Sánchez Caro (1998: 221):

Sólo hay acceso posible a la Palabra de Dios, que es la Biblia, a través de la palabra humana que ella es. El principio de la doble naturaleza de la Escritura es un reflejo del principio de la doble naturaleza de Jesucristo. No tenemos acceso a Jesucristo si no es a través de su humanidad, de su inserción en la historia. Igualmente, no podemos entrar a interpretar la Biblia, si no es a través de su dilucidación como libro.

Asimismo, en cuanto contingentes, tanto Jesús como la Biblia, asumen el carácter de «no-determinados», es decir, libres e imprevisibles, imposibles de ser capturados en nociones o comprensiones definitivas o totalitarias, imposibles de ser poseídos monopólicamente por unos cuantos. Paradójicamente, su contingencia los aprisiona en los barrotes de la historia pero al mismo tiempo los hace libres, inefables y cada vez siempre nuevos.

¹² No obstante, autores como Schneiders (1999: 40-43) hablarán de la Biblia como Palabra de Dios no en términos de analogía sino de sacramento.

2. Consecuencias *necesarias* de la *contingencia* de la Palabra de Dios para la interpretación bíblica y la vida creyente

Las siguientes líneas se proponen como explicitación y ampliación de los principios hermenéuticos anteriormente presentados, en tal sentido asumen el carácter tautológico implícito en la noción de necesidad lógica expuesta al inicio del escrito. Considero, sin embargo, que es importante el desarrollarlas ya que a veces lo obvio pasa desapercibido y lo esencial se hace invisible a los ojos (Saint-Exupéry, 2001: 74)¹³. Tales líneas quieren enunciar, ante todo, algunos niveles en los que la repercusión del principio de encarnación empleado en las Escrituras se hace más patente. Estos niveles son: el estatuto epistemológico de la Palabra de Dios escrita, la metodología exegética y hermenéutica y la praxis cristiana.

2.1. Consecuencias epistemológicas: La *Kénosis* de la Palabra

«La Palabra de Dios —afirma Hamman (1969: 110)—, se revela a los hombres por su venida hasta nosotros y hasta el despojo, la *kénosis*, de la cruz»; de este modo se manifiestan el auto-vaciamiento, la fragilidad y el empequeñecimiento como los modos en que ocurre la comunicación del misterio de Dios y su transformación liberadora de la realidad: es desde el centro y desde abajo, asumiendo solidariamente la particularidad y, especialmente, la fragilidad de cada ser, como la palabra se sigue encarnando (cf. Sobrino, 1984: 167). Desde esta perspectiva, una exégesis bíblica creyente, aunque los implica, no puede reducirse al desarrollo de análisis literalistas e histórico-genéticos que únicamente pretendan desentrañar el sentido morfológico, sintáctico, semántico y estructural de los textos en sus lenguas originales y su desarrollo redaccional a través de la tradición, suponiendo que la simple intelección ilustrada es suficiente para captar el «mensaje divino» (como, paradójicamente, intentamos hacer al inicio del presente escrito con la expresión «Palabra de Dios»). Cuestiona, al respecto, encontrar bibliotecas enteras llenas de estudios bíblicos complejos, muy valiosos, rigurosos y profundos por cierto, pero perdidos en el olvido porque no fueron capaces de hacerse comprensibles al cristiano de a pie y ni siquiera al estudiante neófito en asuntos teológicos, su encarnación no

¹³ Si bien, Saint-Exupéry hace referencia a «lo esencial» desde el plano del afecto pues «sólo se ve bien con el corazón», en el presente caso queremos expresar la paradoja de que «lo esencial» se puede mostrar tan evidente y común que puede pasar desapercibido.

fue eficaz porque no asumieron la dinámica *kenótica* de la Palabra¹⁴. Así, la arqueología textual adquiere sentido sólo en cuanto sea capaz de volver a hacer de la Palabra de Dios lo que ésta pretendió ser desde siempre: palabra del pueblo y para el pueblo; y sólo en esta medida podrá ser, igualmente, palabra divina¹⁵.

Resultan confrontantes, al respecto, para cualquier exégeta, las palabras con las que Sicre (1984: 13-14) abre su obra magistral sobre la justicia social en los profetas de Israel:

La mejor manera de eludir la palabra de Dios es estudiar la palabra de Dios. Porque él sigue hablando de forma directa, inmediata, a través de los acontecimientos y personas que nos rodean. Y su palabra oculta, silenciosa, podemos y debemos transformarla en palabra resonante y actual. Pero esto es duro, comprometido. Y no es científico. No ayuda a subir en el escalafón magisterial ni a conseguir prestigio (...). Quienes nos dedicamos de por vida a estudiar los textos proféticos debemos confesar de vez en cuando que todo lo que hacemos es mentira. Los profetas no pretendían que los estudiásemos, sino que escuchásemos su voz y la pusiéramos en práctica. Cualquier investigación sobre ellos encubre una buena dosis de cobardía...

Por otra parte, el carácter *kenótico* de la encarnación de la palabra la lleva al extremo del despojo total, de la cruz, expresión límite del abajamiento de una universalidad (la divinidad) en el sacrificio de una particularidad (la particularidad judía de Jesús) para renacer, en la

¹⁴ Recuérdese, al respecto, la sugestiva «parábola de la puerta» en Mesters (1996: 9-17). Y complementa Mesters (1996: 22-23): «Como en el caso del computador electrónico, también en el caso de la explicación de la Biblia, el que está descubriendo su defecto es el pueblo sencillo, al barrer la sala de la vida, en la mañana de un nuevo día, con las ocurrencias nacidas de su sabiduría, haciendo ver que tiene poco sentido para la vida limitar la explicación de la Biblia al estudio exclusivo del pasado. El pueblo es el que plantea a la exégesis la pregunta tan simple y tan grave al mismo tiempo: “¿Qué tiene que ver todo eso con nuestra vida, hoy?”. De esta manera, está introduciendo el enchufe en el agujero, comunicando la máquina con la red de la vida (...). Lo que deseamos es corregir el fallo que hay en nuestra vista, cambiar el color de los ojos con que leemos la Biblia. Es quitar la viga que hay en nuestros ojos y mostrar que la supuesta viga de la Biblia, esto es, las cosas difíciles que cuenta la Biblia, no pasan de ser una pequeña mota (cf. Mt 7,3)».

¹⁵ Al respecto Sicre (2006: 28) comenta: «Alguno pensará que una exégesis no universitaria supondrá un empobrecimiento. Sin embargo, debemos preguntarnos si el empobrecimiento no ha estado en el abuso de lo universitario. Los lectores de la carta a los Gálatas, aquellos a los que se dirigió Pablo, no sabían alemán, no conocían los documentos de Qumrán ni los refinamientos de la exégesis rabínica, no habían oído hablar de retórica clásica, no pudieron leer ningún comentario; sin embargo, se supone que entendieron la carta».

resurrección, como universalidad concreta: Cristo. En consecuencia, expresa Geffré (1998: 141-142), «sólo a partir de la *kénosis* de Cristo puede precisarse el alcance de la pretensión de universalidad del cristianismo. ‘Pues él no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se vació de sí, tomó la condición de siervo y se humilló hasta la muerte en cruz’ (Flp 2,6-8)». Así, continúa Geffré (1998: 141-142),

la *kénosis* de Cristo le proporciona al cristianismo su distintivo y le ayuda a conjurar cualquier tentación de absolutismo (...). A la luz del misterio de la Cruz comprendemos mejor que la verdad cristiana, lejos de ser una verdad cerrada en sí misma, se define en términos de relación, de diálogo (...). Esta superación de la particularidad cristiana por su apertura al otro nos ayuda a repensar el problema de la articulación entre la universalidad de la verdad cristiana y la pluralidad de verdades propias de cada tradición religiosa.

Lo anterior tiene implicaciones profundas para las pretensiones de verdad teórica o noética absoluta que solemos atribuir a los postulados que encontramos (o queremos encontrar) en las Sagradas Escrituras (como bien lo señaló Juan Pablo II en el ya citado discurso a la Pontificia Comisión Bíblica), que, lejos de ser postulados, son confesiones de fe profunda del pueblo, expresados, no desde la racionalidad fría de los escritorios o bibliotecas, sino desde la emotividad poética y metafórica que surge del encuentro amoroso con Dios¹⁶. Por ello Parra (2005: 92) afirma que «la verdad de la revelación no puede ser simplemente la verdad de tipo filosófico (“conformidad del entendimiento con su objeto”). Es verdad histórica en el sentido bíblico de *permanencia*, esto es, de *fidelidad a la alianza* (...), de tal modo que la verdad histórica no es para saberse y creerse con el entendimiento, sino para realizarse por la acción histórica abierta a la trascendencia». Ello conduce a cuestionar el modo como desde algunos ambientes se ha comprendido la noción de «inculturación» de la Palabra de Dios ya que con la misma se ha dado por

¹⁶ Al respecto, González Faus (1998: 6) afirma: «La Biblia es contradictoria y el Nuevo Testamento quizá todavía más, pese a ser más breve. No sólo caben en ella algo tan Moderno como la Profecía y tan Posmoderno como la Sabiduría, sino posturas tan distantes como las de Pablo y Santiago, o como las de Juan y las Cartas Pastorales. La gente suele tener la manía previa (o el prejuicio) de que por ser “Palabra de Dios” ha de decir siempre lo mismo. Valdría más que pensáramos que por ser Palabra de Dios ha de ser inabarcable para nosotros. Y por ser Palabra de Dios *en la historia* ha de abarcar la casi insuperable dialéctica y pluralidad de ésta. Por eso, un cristiano bien alimentado de la Biblia tendría que ser muy poco totalitario precisamente porque intentaría ser muy totalizador (...). Así, “Palabra de Dios” no es sólo ésta o estas páginas, ni estas páginas contra aquellas, sino la Totalidad inabarcable para nosotros».

supuesto que existe una verdad universal preexistente con una estructuración temática pre-establecida, cayendo en un imperialismo ideológico que tiende a subordinar a las diversas culturas donde la Palabra quiere ser «implantada» y predicada (cf. Tamayo-Acosta, 2004: 31-49)¹⁷. La realidad de la encarnación, es decir, la asunción histórica de la finitud por parte de Dios, implica que, en palabras de Vives (1956: 166), «todo intento de captar la Palabra de Dios en sí, en su misma divinidad y verdad, prescindiendo de su manifestación terrena, finita y limitada esté abocado al fracaso o a la idolatría». «El profeta de Nazaret, —afirma Duquoc (2006: 71)— escogió como manera de expresarse el aforismo, la parábola o la narración, y estos géneros literarios se alejan de una doctrina con pretensiones científicas o filosóficas».

Ahora bien, como ya señalamos, la *kénosis* de la Palabra no sólo se limita al auto-vaciamiento y anonadamiento radicales, su dinámica llega hasta el extremo de la cruz, de la muerte y el silenciamiento. Al respecto, Artola habla de la «muerte de la Palabra de Dios» refiriéndose al oráculo profético en que el acto *locutivo* es conducido por la acción del Espíritu pero que una vez se ha concluido y su efectividad se ha realizado en el momento histórico concreto en que fue pronunciado la palabra profética se desintegra en sus componentes lingüísticos, quedando no más que el *sentido* conservado en la memoria y en la tradición. En la creación de la obra literaria, cuando la palabra recordada se plasme por escrito para dar sentido en contextos análogos a los de su locución primera, y ésta sea proclamada y acogida por sus oyentes, se opera una especie de resurrección de la palabra¹⁸. Así pues, mientras la Biblia sea un libro cerrado ocupando un puesto más en las bibliotecas, mientras sea un libro abierto puesto sobre atriles bellamente decorados pero sin ser leído, mientras sea proclamado, pero no entendido, mientras sea cuidadosamente analizado con sofisticados instrumentales exegéticos, pero no entregado en las manos del pueblo, mientras sea interpretado de forma emotiva y hasta genere llanto, pero no transforme la vida de quienes le escuchen y la realidad concreta que les circunda, se mantendrá como «palabra anquilosada y muerta» (cf. Ricoeur, 2001). Por tal razón Simian Yofre (2011: 57) afirma que «cuando un texto llega a ser, es lo que es. Y ese llegar a ser no se puede definir temporalmente sino que acontece cada vez que el texto se vuelve a leer, a decir, a comunicar».

¹⁷ Sobre una noción re-significada de «inculturación», ver Standaert, 1988.

¹⁸ «El contenido noético, en cuanto formulado en el lenguaje característico del mensajero, es el elemento menos divino del acto profético y, por ello, el más condicionado por las limitaciones del instrumento humano. Pero las palabras pronunciadas en un momento histórico irrepetible pueden tener un mensaje aplicable a circunstancias existenciales parecidas» (Artola & Sánchez Caro, 1992: 38-39).

Aquí entra a jugar un nuevo aspecto de la contingencia de la palabra: Su dependencia con respecto al oyente. Del mismo modo que el aforismo que pregunta si un árbol que cae en medio de un bosque donde no hay nadie quien lo escuche produce sonido, podríamos preguntar si la palabra, como parte integrante de un proceso comunicativo y dialogal, en ausencia, indiferencia, inconsciencia o «sordera» de su destinatario continúa siendo palabra. Si bien, como indica Rahner (1967), la posibilidad de la captación de la Palabra es connatural al ser humano, hay que reconocer que dicha posibilidad no se convierte en acto mientras el ser humano no asuma libremente una disposición como oyente¹⁹. Este es el drama que expresa el prólogo del cuarto evangelio cuando se refiere al «mundo», a «lo suyo» y a «todos» y su posición de frente a la Palabra:

En el *mundo* estaba,
y el *mundo* fue hecho por él,
y el *mundo* no lo conoció.
Vino a lo suyo,
y los *suyos* no lo recibieron.
Pero a *todos los que lo recibieron*
les dio poder
de hacerse hijos de Dios,
a los que creen en su nombre (Jn 1,9-12)²⁰

La Palabra «se acerca y llama a la puerta» pero podrá ser efectiva sólo cuando libremente «se le oiga, se le abra, se acoja y se crea en ella»: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20).

2.2. Consecuencias metodológicas: El referente histórico como marco de comprensión de la Palabra

Las dos naturalezas de la Biblia implican que el exégeta creyente reconozca y acceda a los textos no sólo desde su dimensión literaria sino también desde su dimensión divina. Ahora bien, los principios de

¹⁹ Al respecto, afirma Baena (2011: 1212): «La cognoscibilidad de la acción libre de Dios, que establece la posición [su propia posición en la existencia del hombre] sólo puede ser comprensible al conocimiento finito, si este la realiza, a su vez, por medio de una acción libre. Es decir, si el cognoscente finito se introduce de alguna manera en su propia posición, ya dada, de su propia existencia y toma parte en la posición misma y en cierto modo la “reproduce”, haciéndola brotar de él mismo, en cuyo brotar pueda incluso lo libre estar consigo, es decir, pueda ser conocido. O en otras palabras, cuando el cognoscente libremente se identifica con la posición del ser absoluto en él».

²⁰ Traducción de Sarasa, 2010: 48.

encarnación y de la consecuente historicidad de la revelación (cf. Concilio Vaticano II, 1995: n° 2, 81) manifiestan que la Palabra de Dios acontece en un espacio y en un tiempo determinados, fuera de los cuales cualquier interpretación caería en espiritualización, supra-naturalismo o fuga metafísica de la realidad. Lo cual supone, además de la aproximación textual, un conocimiento competente de los contextos en que sucedieron los hechos plasmados en los relatos bíblicos; pero, como ya se ha dicho, tal conocimiento resulta insuficiente sin la capacidad de relacionar el trasfondo sociocultural pasado del texto con lo propio del presente a partir de un isomorfismo estructural adecuado. Lograr tal relación eficaz significaría una auténtica «fusión de horizontes».

Sin embargo, tomando cada horizonte por separado, el del pasado y el del presente, se pueden correr algunos riesgos: Con respecto al horizonte del pasado los riesgos son la *historización* de los relatos o, su contrario extremo, la *deshistorización* de los relatos.

La *historización* o «*literalización*» de los relatos supone que lo que la Palabra narra sucedió tal cual está descrito en el texto, por lo cual la exégesis y sus, así llamadas «ciencias auxiliares» tendrían la exclusiva tarea de demostrar empíricamente la realización factual de tales acontecimientos (cf. Keller, 1992). En tal sentido no habría necesidad de interpretar o actualizar la Palabra ya que su literalidad sería en sí misma absoluta. Ello supondría un ejercicio de dictado, más que de inspiración por parte de Dios con relación al hagiógrafo y conllevaría a posiciones fundamentalistas y hasta fanáticas. Al respecto, Arens (2012: 13) afirma que «el fundamentalista descarta toda consideración socio-cultural argumentado que la palabra de Dios es *invariablemente* válida —para muchos en su literalidad— para todas las sociedades de todos los tiempos». La *deshistorización* o desmitificación, en el extremo opuesto, desarraiga al texto de su suelo nutricional que es la historia y concede a los relatos un sentido puramente simbólico, expresión de experiencias de fe ocurridas sólo en la intimidad de los autores humanos que no tendría referente alguno con los contextos socio-culturales que los rodearon²¹. Aquí la interpretación sería puramente espiritualista, expresión de una fe privatizada y ajena a cualquier compromiso histórico.

Por otra parte, con respecto al horizonte del presente y de su injerencia en el futuro, es decir, en los procesos de interpretación y

²¹ Tal desmitificación se diferencia de la desmitologización bultmanniana en cuanto ésta «trata de redescubrir su significado más profundo oculto tras las concepciones mitológicas de las Escrituras (...). No se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos» (Bultmann, 1970: 22) y que, al parecer de Parra (1995: 202), «es exigencia de la fe».

actualización de la Palabra, habría que considerar los riesgos del bilingüismo interpretativo y la *fabulización* de los relatos.

El bilingüismo, según Boff (1980: 80), consiste en «practicar dos lecturas de lo real, de forma por así decir sinóptica. Yuxtapone el discurso socio-analítico y el discurso teológico, intentando de este modo, jugar simultáneamente y por consiguiente de forma contradictoria, con dos juegos de lenguaje en un mismo terreno». En el caso de la actualización bíblica se cae en bilingüismo interpretativo cuando se quiere explicar el texto del pasado según los criterios, paradigmas y lenguajes de las culturas presentes, yuxtaposición que lleva a posturas anacrónicas y etnocéntricas en la interpretación. Así por ejemplo, según Arens (2012), actualmente desde algunos ámbitos religiosos se quiere justificar la indisolubilidad del matrimonio o condena del divorcio recurriendo a textos como Mc 10,1-12 o Mt 19, 1-9 desconociendo las características e implicaciones socio-culturales propias del matrimonio judío en el siglo I y el sentido jurídico del divorcio en tal contexto. Al respecto, Schillebeeckx (1973: 194) precisa que:

(...) la “traducción” de las categorías bíblicas a las categorías del lenguaje actual no es una mera cuestión de “revestimiento” lingüístico (...). No hay que perder de vista el marco históricamente contingente de la actuación de Jesús cuando se habla en el *lenguaje religioso* sobre Jesús como Mesías o Cristo, Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios, etc. Menos aún puede absolutizarse ahistóricamente el *planteamiento* bíblico de lo que Jesús dijo e hizo en aquellas circunstancias concretas, desconectándolo de las categorías históricas del lenguaje de la época en que se formuló este acontecimiento de Jesús: no es posible elevar este fenómeno lingüístico a categorías “intemporales”. La misma variedad de los dogmas cristianos y las formulaciones divergentes del reino de Dios, de la redención y de la salvación en Cristo en el Nuevo Testamento ya nos previenen de hacerlo así.

El segundo riesgo, la *fabulización* de los relatos, sucede como consecuencia de la *deshistorización* de los mismos. Estos son tomados simplemente como narraciones ejemplares de las que se busca extrapolar una enseñanza o moraleja que muchas veces no supera el plano de la ética personal. La Biblia se convierte así en vademécum que viene a auxiliar, consolar, explicar, regular o animar según sea la necesidad. En tal sentido la Palabra, lejos de ser expresión actual y actuante de Cristo que habla e interpela, resulta instrumentalizada para responder a intereses particulares. Expresiones como «aplicación pastoral de los textos», «buscar su utilidad en la vida diaria» o «la Palabra que acabamos de escuchar nos enseña que...» son manifestación de esta tendencia.

Todos estos riesgos, también son consecuencias de la contingencia de la Palabra y expresan la vulnerabilidad y fragilidad de la misma. Estos son análogos a los monofisismos y posturas heterodoxas con los que se quiso explicar el misterio del Verbo encarnado. Para superarlos, resultan clave las palabras de Simian Yofre (1994: 22):

Para hacer una lectura hermenéutica bíblica es necesario descubrir la “tensión” presente en el texto. La lectura actualizada de un texto antiguo es legítima sólo cuando en la nueva situación actual se pueden verificar básicamente las mismas condiciones de la situación original y cuando la lectura del texto crea una situación semejante a la tensión creada por la respuesta del texto a la situación original. Esta hermenéutica parece el camino más legítimo para encontrar toda la profundidad de la Palabra de Dios expresada en la Sagrada Escritura evitando otras lecturas arbitrarias o subjetivas.

2.3. Consecuencias socio-históricas: Hacia la resurrección de la Palabra

Como ya se ha dicho, sólo hay palabra mientras exista un oyente de la misma que sea capaz de acogerla, dejarse interpelar y responderle en el hoy concreto de su historia. Del mismo modo que con la semilla que cae en tierra buena, germina y produce fruto (cf. Mt 13,8.23), la efectividad de la Palabra (es decir, su capacidad de generar efecto, de realizar efectivamente lo que anuncia), no depende enteramente de sí, ni solamente de Dios que la pronuncia sino que implica la participación del hombre que libremente la acoge permitiendo explotar su potencial vivificador. La palabra muerta en la letra escrita resucita en la palabra viva de aquel que se ha dejado transformar por ella²². De esta manera se opera un fenómeno *performativo* inigualable: el receptor puede convertirse en el mensaje, en Palabra viva de Dios, quien simultáneamente es el emisor, y su vida concreta llega a entenderse como participación efectiva de la naturaleza divina cuya dinámica permanente es la auto-comunicación donativa.

Ciertamente, como afirma Boff (1981: 206), «La encarnación no alcanza sólo a Jesús de Nazaret, sino a toda la humanidad. Así lo dice la *Gaudium et spes*: “El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre” (n. 22). Por la resurrección, la

²² Por ello Pikaza (2006:48) afirma que «los grandes textos bíblicos ofrecen una verdadera psicogénesis (son signo del surgimiento humano), siendo, al mismo tiempo, una especie de *psicodrama*: más que para ser leídos, son textos para ser recreados, de manera que nosotros mismo lleguemos a ser recreados por ellos».

encarnación alcanza las dimensiones del cosmos, según afirman los Padres griegos y latinos». Así, las Sagradas Escrituras hacen extensiva su naturaleza a todo aquel que se abra a sus palabras, convirtiéndole en Palabra de Dios viviente²³. Al respecto resultan iluminadoras las palabras de Pablo (consideradas simultáneamente Palabra de Dios) en uno de los textos *kerigmáticos* centrales del Nuevo Testamento:

Hermanos, les recuerdo la Buena Noticia que yo les he predicado, que ustedes han recibido y a la cual permanecen fieles. Por ella son salvados, si la conservan tal como yo se la anuncié; de lo contrario, habrán creído en vano. Les he trasmitido en primer lugar, lo que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura. Fue sepultado y resucitó al tercer día, de acuerdo con la Escritura. Se apareció a Pedro y después a los Doce. Luego se apareció a más de quinientos hermanos al mismo tiempo, la mayor parte de los cuales vive aún, y algunos han muerto. Además, se apareció a Santiago y de nuevo a todos los Apóstoles. Por último, se me apareció también a mí, que soy como el fruto de un aborto. Porque yo soy el último de los Apóstoles, y ni siquiera merezco ser llamado Apóstol, ya que he perseguido a la Iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no fue estéril en mí, sino que yo he trabajado más que todos ellos, aunque no he sido yo, sino la gracia de Dios que está conmigo (1Cor 15,1-10).

La Buena Noticia que ha sido anunciada (primer momento de locución ocurrido en el anuncio misionero) requirió ser acogida por parte de unos oyentes específicos (momento simultáneo de la recepción posibilitado por una actitud de apertura y escucha) y, para que no fuese palabra muerta, demandó la perseverancia fiel en ella, obrando así la salvación (proceso performativo) (vv.1-2). Ahora Pablo debe recordar la naturaleza de esta Buena Noticia insistiendo en que ésta no ha sido una invención suya sino fruto de una experiencia histórica en que la muerte y resurrección de Cristo significó el cumplimiento pleno de las Escrituras (Antiguo Testamento) (vv. 3-4). Pablo no es más que un eslabón en la cadena narrativa de proclamación del misterio Pascual, cadena que no se reduce a la transmisión de una serie de datos o fórmulas de fe sino que tiene su sustrato en los encuentros vitales con el Señor resucitado que transformaron la vida de los eslabones anteriores, haciéndoles testigos, Palabras vivas de Dios: Pedro, los Doce, los quinientos, Santiago, todos

²³ Por ello la dinámica de la inspiración, además de referirse a los procesos hagiográficos (de redacción del texto que será considerado como Sagrado por parte de la Tradición), se hace extensiva a toda acción de captación, reflexión, apropiación y comunicación del sentido de las cosas y los hechos como Palabra que Dios dirige al ser humano efectuando la conversión y la salvación en el oyente/lector.

los apóstoles (vv. 5-7). Hasta aquí, sin embargo, la palabra de Pablo no pasa del simple relato de un hecho del pasado, de una fórmula que muy bien puede ser memorizada (como suele ocurrir con el credo) pero que aún permanece fría y distante de sus oyentes (curiosamente, en la actualidad seguimos pensando que el contenido del *kerigma* llegaría sólo hasta aquí: hasta el anuncio de la muerte y resurrección del Señor). Será lo que viene inmediatamente después, lo que active y explote en el corazón de los corintios el potencial creador y salvador de la Palabra: «Por último, se me apareció también a mí, que soy como el fruto de un aborto» (v.8). Pablo mismo experimentó al Señor y le permitió transformar su existencia por completo. Será la autoridad de tal experiencia de gracia (y no sus propios méritos, vv. 9-10) la que lo haga creíble entre sus oyentes y que su palabra sea Palabra de Dios viva y eficaz, obrando en los demás lo que obró en él y haciéndoles partícipes de esa cadena viva que es la Tradición de la Palabra. De esta manera, la Palabra de Dios escrita (referida al testimonio de las Escrituras) y transmitida (referida al testimonio de los apóstoles) fue rescatada de su contingencia y resucitada por Dios en Pablo a través de la experiencia de fe proclamada de éste, haciéndola salvífica y dadora de vida en el aquí y ahora de su testimonio. Por tanto, la Palabra de Dios no es tal sólo por el hecho de ser transmitida o recordada, se convierte en tal cuando Pablo se introduce en ella y expresa lo que la Palabra ha hecho en él. No es un mensaje, ni sólo su sentido, es el carácter *performativo* y transformador de éste lo que posibilitarían que la palabra sea realmente considerada Palabra de Dios en el momento en que es acogida por el creyente²⁴ y dicha acogida le lleve a éste a convertirse él mismo en Palabra de Dios, reproduciendo en sí el Misterio de la Encarnación que lo lleva a comunicarse, a darse por entero a los demás, especialmente a aquellos en quienes especialmente se pone de manifiesto la *kénosis* de la palabra: los pobres, débiles, excluidos y victimizados de la historia. En tal sentido, Gagey (1992: 22) afirma que:

(...) la fe en la resurrección no es la convicción de que un día, hace siglos, Jesús volvió a la vida y se hizo ver por sus discípulos; lo que hemos de hacer es sacar de ese prodigio inverosímil, aceptado como verdadero, las

²⁴ «La Palabra de Dios sólo es lo que es en el instante en que es pronunciada. La Palabra de Dios no es un enunciado intemporal, sino una palabra concreta dirigida a los hombres aquí y ahora. Sin duda, la Palabra de Dios es su Palabra eterna, pero esta eternidad no hemos de concebirla como intemporalidad, sino como Su presencia siempre actualizada aquí y ahora» (Bultmann, 1970:107). En tal sentido se podrán entender las palabras de Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4,21).

debidas consecuencias para nuestra propia existencia. La fe pascual es el acontecimiento que nos hace tomar posiciones a la vez sobre nuestra propia existencia y sobre el destino de Jesús, de forma que su vida se haga nuestra vida y el oyente, alcanzado de este modo por la Palabra que lo reconcilia consigo mismo y con Dios, sabe con toda evidencia que ha sido alcanzado por la Palabra de Dios. Por lo que se refiere a la lectura de las Escrituras, esto significa que no son 'Palabra de Dios' en cuanto que nos comunican unas informaciones históricas o unas verdades generales, sino en cuanto que nos interpelan, nos obligan a poner en juego nuestra existencia.

Conclusión

Hemos realizado un amplio recorrido en torno a la comprensión de Palabra de Dios y cómo esta comprensión, en cuanto acción permanente de Dios creando, llamando y auto-comunicándose en las criaturas, es extensible también a las Sagradas Escrituras cristianas desde los datos que las mismas escrituras y la tradición eclesial nos proporcionan. Hemos encontrado, en un segundo momento, que la expresión «Palabra de Dios» es atribuida no solamente a las Escrituras sino de modo especial y privilegiado a la persona del Hijo de Dios cuya encarnación histórica, manifestada en Jesús de Nazaret, permiten considerarle una Palabra de Dios viviente. Ante esta *hipostación* de la Palabra, todas las demás expresiones de la misma se predicarán de forma análoga (o sacramental, dirá Schneiders, 1999: 40) y dependiente. Sin embargo su *historización* (única vía para que la criatura finita pueda captar, interpretar y expresar el ser infinito de Dios), ya sea como palabra escrita, ya sea como palabra encarnada, permite evidenciar la condición de contingencia asumida por ésta. En consecuencia, dicha contingencia se convierte en un presupuesto necesario para cualquier ejercicio creyente de interpretación y actualización bíblica cuyas implicaciones hemos desarrollado en la segunda parte. Será tarea del exégeta reconocer que la palabra, al ser encarnada, no sólo habla a los contextos pasados en los que se plasmó (lo cual implica un conocimiento competente de los mismos) sino que debe ser portadora de sentido para los contextos actuales y futuros en que se realice su actualización, lo que significa la realización de un arco hermenéutico completo. Será «palabra muerta» mientras permanezca en el nivel de la información y su resurrección podrá obrarse cuando logre ser acogida por sus oyentes y éstos le permitan transformar y liberar su propia realidad.

REFERENCIAS

- Aquino, T. de (1966). *Suma Teológica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Abbagnano, N. (2004a). Contingente. En N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía* (págs. 241-242). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Abbagnano, N. (2004b). Necesario. En N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía* (págs. 826-829). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Arens, E. (2012) ¿Condénó Jesús el divorcio? *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología* 423. Recuperado el 20 de marzo de 2012: <http://servicioskoinonia.org/relat/423.htm>.
- Aristóteles (2007). *Metafísica* (P. Azcarate, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Artola, A. M. & Sánchez Caro, J. M. (1992). *Biblia y Palabra de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- Baena, G. (2000). *¿Qué es el Reino de Dios?* Archivo digital de audio en MP3.
- Baena, G. (2011). *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino.
- Benedicto XVI (2011). *Verbum Domini*. Bogotá: Paulinas.
- Boff, C. (1980). *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme.
- Boff, L. (1981). *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- Bultmann, R. (1970). *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Ariel.
- Chalier, C. (2011). *Dios en el judaísmo*. Conferencia realizada en la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá, Colombia, el 8 de noviembre de 2011. Organizada por la Alianza Francesa de Bogotá y la Pontificia Universidad Javeriana dentro del ciclo de conferencias “Dios en contexto”.
- Concilio Vaticano II (1995). Constitución dogmática *Dei Verbum*. Bogotá: Paulinas.
- Duquoc, Ch. (2006). *El destierro de la teología. El reto de su supervivencia en la cultura contemporánea*. Bilbao: Mensajero.
- Feuillet, R. & Grelot, P. (2001). Palabra de Dios. En X. Léon-Dufour (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 630-636). Barcelona: Herder.
- Gagey, H. (1992). Rudolf Bultmann. Jesús y la Palabra de Dios (1844-1976). En S. Aulard et al, *Palabra de Dios y exégesis-CB74* (págs. 20-23). Estella: Verbo Divino.
- Geffré, C. (1998). La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso. *Selecciones de Teología* (146), 135-144.
- Gerleman, G. (1985). דָּבָר *dābār*, Palabra. En E. Jenni & C. Westermann (Dirs), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. (Tomo I, págs. 614-627). Madrid: Cristiandad.
- González, J. (1998). ¿Palabra de Dios? En M. Tabuyo Ortega & J. R. Sánchez, *La Biblia contada a todas las gentes* (págs. 5-7). Madrid: Anaya.
- Haarbeck, H. (1993). Palabra. En L. Cohenen, E. Beyreuther & H. Bietenhard (Dirs), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. (Vol III, págs. 249- 251). Salamanca: Sígueme.
- Hamman, A. (1969). *Guía práctica de los padres de la Iglesia*. Bilbao: Desclee de Brower.

- Juan Pablo II (2001). Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. En Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (págs. 5-19). Madrid: PPC.
- Keller, W. (1992). *Y la Biblia tenía razón. La verdad del Antiguo Testamento comprobada por las investigaciones arqueológicas*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Leibniz, G. W. (1994). *Compendio de la controversia de la teodicea* (R. Rovira, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Levoratti, A. (1998). ¿Qué es la Biblia? En E. Sánchez (Ed.), *Descubre la Biblia* (págs. 13-34). Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Levoratti, A. (2005). La inspiración de la Sagrada Escritura. En A. Levoratti, *Comentario Bíblico Latinoamericano, Antiguo Testamento* (Tomo I, págs. 3-42). Estella: Verbo Divino.
- Mesters, C. (1996). *Dios, ¿dónde estás? Una introducción práctica a la Biblia*. Estella: Verbo Divino.
- Nestle, E. & Aland, K. (Eds). (2001). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Oñoro, F. (2001). *El encuentro con Jesucristo vivo en la pedagogía de San Juan*. Bogotá: CELAM.
- Parra, A. (2005). *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Javeriana.
- Pikaza, X. (2006). Fuentes de la teología. Balance 1980-2005. En R. Aguirre et al, *25 años de teología: Balance y perspectivas* (págs. 39-63). Madrid: Fundación Santa María.
- Pío XII (2010). Divino Afflante Spiritu. En C. Granados García (Ed.), *Enchiridion biblicum* (págs. 550-582). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Procksh, O. (2002). La palabra de Dios en el AT. En G. Kittel, G. Friedrich & G. Bromily (Dirs.), *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento* (págs. 498-499). Grand Rapids, Mich: Libros Desafío.
- Rahlf's, A. (Ed). (2006). *Septuaginta (LXX)*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt/Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rahner, K. (1967). *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (1970). *Inspiración de la Sagrada Escritura*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (1976). Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra. En R. Barthes, X. Léon-Dufour & P. Ricoeur, *Exégesis y hermenéutica* (págs. 237-253). Madrid: Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2001). *Metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Saint-Exupéry, A. de. (2001). *El principito*. Bogotá: Emecé Editores.
- Sánchez, J. M. (1998). Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas. En José Morales et alii (Dirs.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (págs. 207-239). Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Sarasa, G. (2010). *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*. Bogotá: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Javeriana.

- Schillebeeckx, E. (1973). La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico. *Concilium* (85), 193-209.
- Sicre, J. L. (1984). «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Cristiandad.
- Sicre, J. L. (2006). Perspectivas de la exégesis. En Rafael Aguirre et al, *25 años de teología: Balance y perspectivas* (págs. 21-38). Madrid: Fundación Santa María.
- Sicre, J. L. (2011). *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino.
- Simian Yofre, H. (1994). Problemas de una lectura actualizada de la Escritura. *Reseña Bíblica* (3), 22-28.
- Simian Yofre, H. (2011). La esclerosis de la Palabra: La Escritura. “¿Qué está escrito? ¿Cómo lo lees?” (Lucas 10,26). *Estudios Bíblicos* (69), 55-77.
- Schneiders, S. (1999). *The revelatory text. Interpreting the New Testament as sacred scripture*. Collegeville: Liturgical Press.
- Sobrino, J. (1984). *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*. Santander: Sal Terrae.
- Standaert, N. (1988). L'histoire d'un neologism. Le terme 'inculturation' dans les documents romains. *Nouvelle Revue Théologique* (110), 555-570.
- Tamayo-Acosta, J. J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Vives, J. (1956). Jesús palabra de Dios. *Selecciones de teología* (58), 161-168.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus lógico-Philosophicus* (Segunda edición). (L.M. Valdés, Trad.). Madrid: Tecnos.

Sumario: Introducción; 1. De la *Palabra eterna* necesaria a la *Palabra encarnada* contingente; 1.1 ¿Qué se entiende por «Palabra de Dios»?; 1.1.1 La Palabra de Dios en las Escrituras; 1.1.2 Palabra de Dios como dinámica creadora y salvífica de Dios; 1.1.3 Jesucristo, Palabra de Dios por antonomasia; 1.2 La Biblia como «Palabra de Dios»; 1.3 La Biblia, Palabra de Dios escrita, a la luz de Jesucristo, Palabra de Dios encarnada; 2. Consecuencias *necesarias* de la contingencia de la Palabra de Dios para la interpretación bíblica y la vida creyente; 2.1 Consecuencias epistemológicas: La *Kénosis* de la Palabra; 2.2 Consecuencias metodológicas: El referente histórico como marco de comprensión de la Palabra; 2.3 Consecuencias socio-históricas: Hacia la resurrección de la Palabra; Conclusiones. Referencias.