

① AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL

Los estudios bíblicos como frontera cultural y eclesial

1. El ambiente del Vaticano II en el origen

Llegué a Roma el 10 de octubre de 1962 con 21 años recién cumplidos. Al día siguiente empezaba el Vaticano II, cuya celebración coincidió con mis estudios de teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Vivíamos un grupo de seminaristas en el Colegio Español, donde también residían durante las sesiones conciliares la mayoría de los obispos españoles. En el colegio y en la universidad, en la ciudad y en los periódicos se seguía con pasión lo que sucedía en el aula conciliar. Todos los días, al atardecer, abrían sus puertas foros teológicos de las más diversas orientaciones. Los sectores más conservadores, que pronto y contra todos los pronósticos se encontraron a la defensiva, organizaban sus conferencias fundamentalmente para la curia y la minoría conciliar. Pero lo que a nosotros nos interesaba eran las conferencias de los grandes teólogos centroeuropeos, en cuyas palabras, con un aroma inconfundible de libertad y de esperanza, salían a la luz, por fin, la reflexión y los planteamientos que se habían ido gestando durante muchos años en silencio, con trabajo y amor a la Iglesia. Hubo normas del Vicariato de Roma prohibiendo a los seminaristas asistir a estas conferencias. Era el aliciente que nos faltaba para escuchar sin pestañear a Rahner hablando de temas complejísimo en un latín infame.

La ebullición teológica era enorme. Teníamos la convicción

de que estaba en juego un cambio muy radical en la vida de la Iglesia. En el colegio descubríamos el colosal desfase en que se encontraba el episcopado español y veíamos con esperanza las hondas repercusiones culturales y políticas que acarrearía el cambio de paradigma teológico. Todo esto nos marcó decisivamente a una generación de estudiantes de teología. He hablado de mi experiencia romana, pero algo similar sucedió en muchos lugares de España. Estudiábamos en un ambiente muy crítico, pero también muy creativo y lleno de ilusión. Metíamos muchas horas. Devorábamos las obras de Rahner, estudiábamos alemán, creíamos que las cosas se podían pensar y decir de otra manera. Estuve siete años en el Colegio Español y pensando en las personas que allí conocí no recuerdo a ninguna que haya llegado a obispo. Aquella hornada salió rebelde.

La renovación bíblica fue uno de los factores decisivos en el cambio conciliar. El inicio del concilio coincidió con una ofensiva muy fuerte de los ambientes conservadores romanos contra quienes introducían en el mundo católico los métodos de la exégesis científica. Dos profesores del Instituto Bíblico, Lyonnet y Zerwick, sabios y beneméritos, fueron retirados de sus cátedras. Lo que estaba en juego era tomarse en serio la naturaleza histórica de los textos bíblicos y, consiguientemente, la historicidad de todas las formulaciones de la revelación y de la fe.

En 1962 estaba al rojo vivo la discusión sobre el esquema de la «Divina Revelación» con el problema de la historicidad de los evangelios. Era mi primer año de teología y el P. Latourelle, decano y profesor de teología fundamental, me invitó a tener la «disputatio» pública, que se solía celebrar con motivo de la fiesta de Santo Tomás, sobre la historicidad de las formas evangélicas. Al acto, al que debía asistir el Cardenal Bea que había sido rector del Bíblico y era presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, quería ser una toma de postura pública de la Gregoriana y un apoyo a los profesores que habían recibido ataques cerriles y por procedimientos inadmisibles. El caso es que para cumplir el compromiso me puse a estudiar un tema que no he dejado desde entonces.

En la ebullición teológica del ambiente conciliar la investigación bíblica jugó un papel muy importante y fuimos muchos los

que optamos por estudiar en el Instituto Bíblico de Roma. Nuestra motivación era notablemente distinta a la de generaciones posteriores y creo que se puede caracterizar con tres notas. En primer lugar, los estudios bíblicos aparecían como una frontera privilegiada de encuentro y confrontación de la fe religiosa y de los estudios de teología con la razón de la modernidad. La exégesis bíblica tiene que asumir métodos y confrontarse con afirmaciones de muy variadas ciencias humanas (lingüística, historia, filología, sociología, hermenéutica...). Además, los estudios bíblicos están sometidos a un rigor metodológico y crítico e, incluso, implican participar en una comunidad científica que supera los límites confesionales y hasta los de la creencia. El estudio de la Biblia nos interesaba para entrar en diálogo con el mundo, para salir del gueto clerical y contrarreformista en que durante tanto tiempo habían estado la Iglesia y la teología. No creo que lo que se entiende normalmente por «interés pastoral» estuviese en el origen de nuestro interés por el estudio de la Biblia.

En segundo lugar, los estudios bíblicos obligaban a superar la teología escolástica, a pensar con categorías mucho más históricas, a plantear el problema de la historicidad de todas las formulaciones de la fe y exigir la reinterpretación cultural (estaba en auge el tema de la desmitologización). Determinadas investigaciones bíblicas cuestionaban teológicamente. Lo que Lyonnet decía sobre el capítulo 5 de la *Carta a los Romanos* obligaba a repensar la doctrina del pecado original, y las afirmaciones de Alonso Schökel sobre el lenguaje bíblico nos enseñaban a ver de forma diferente la verdad de la Biblia. El estudio de la Biblia interesaba por sus repercusiones en la fe y en la vida de la Iglesia.

En tercer lugar, fue decisivo el contacto con algunos maestros. Los injustos ataques que les dirigieron ensalzaron ante nuestros ojos al Instituto Bíblico probablemente más allá de sus méritos. Yo y otros compañeros preferíamos ir al vecino Bíblico, a clase de Lyonnet, Alonso o de La Potterie, en vez de escuchar al profesor de la Gregoriana que leía su manual.

Tras la obtención de la licenciatura en teología, los tres años de estancia en el Bíblico, ya como alumno regular, fueron de un trabajo muy intenso. Había una notable exigencia en idiomas, se

estudiaban profundamente unos pocos textos del Antiguo y Nuevo Testamento, y predominaba un acercamiento a la Biblia sincrónico y de tipo literario, en lo que coincidían dos profesores magníficos, Vanhoye y Alonso, que por otra parte eran muy distintos. Posteriormente cursé estudios en l'École Biblique de Jerusalén donde me encontré con una tradición académica muy diferente, que ponía el acento en el estudio diacrónico de los textos, en su evolución y en su relación con la historia. Además, la estancia en la tierra facilitaba la familiaridad con todo el texto bíblico y a mí particularmente me encaminó a interesarme por el contexto cultural y social en el que nacieron los escritos y del que recibieron su sentido. Allí, en Jerusalén, trabajé con un profesor dominico, M. E. Boismard, que me encantó por su afabilidad humana, por su libertad y espíritu crítico. En mi tesis doctoral, realizada sobre el relato de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo, intenté combinar los métodos característicos de los dos profesores que más me habían marcado, el sincrónico de Vanhoye y el diacrónico de Boismard.

Pero Jerusalén no fue en mi itinerario personal e intelectual una simple estación de paso. Hice allí dos cursos y he regresado numerosas veces para estancias largas de estudio. Esta ciudad, y concretamente el Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago), ha sido un lugar de encuentro para muchos biblistas, donde hemos establecido profundas relaciones de amistad y hemos fraguado proyectos diversos. Sin esta relación a Jerusalén y a la Casa de Santiago no se puede entender a un buen número de biblistas españoles de mi generación y de otras.

2. La frontera como lugar teológico

Yo tengo muy claro que el teológico es un ministerio de frontera, de abrir puertas tradicionalmente cerradas, de echar puentes entre orillas no sólo distantes, sino aparentemente incommunicables. El teólogo tiene que ser fiel al sentido originario de la fe y a la corriente honda de la tradición a la que pertenece, pero no puede limitarse a repetir lo recibido y debe repensarlo y volverlo a decir siempre de nuevo y de manera significativa en sus circunstancias históricas, en diálogo con la cultura contemporánea, criticando sin duda su cerrazón y sus limitaciones, pero también reconociendo los anquilosamientos de la tradición

a la que pertenece y descubriendo, precisamente porque se toma en serio a Dios como único absoluto, la relatividad de los conceptos e instituciones con que se pretende mediar su experiencia. Tan infiel es el teólogo que se desvincula del pasado fundante de la fe como el que repite fórmulas que ya han dejado de ser culturalmente relevantes. El teólogo necesita libertad y tiene derecho a equivocarse, pero debe estar siempre dispuesto a corregirse.

Estar en la frontera abre perspectivas, hace participar en mundos diferentes, enriquece y flexibiliza la identidad, capacita para comprender idiomas distintos. Quien está en la frontera, con frecuencia, resulta sospechoso en ambos lados y en uno le pueden acusar de traidor y en el otro de infiltrado. El teólogo, precisamente porque vive en la frontera, tiene que ser fiel con flexibilidad, pero sin complejos ni ocultamientos. Hay delicuescencias identitarias culturalmente decadentes y que preludian reacciones fundamentalistas. Un puente no sirve si se le resquebrajan los arcos.

Mi modesto trabajo teológico lo intento realizar siempre en la frontera. Al escribir pienso en los cristianos con que me relaciono -la parroquia, los alumnos de la universidad-, pero también pienso siempre en compañeros y amigos, muchos no creyentes, que están en los medios, en la política, en la universidad pública... Cada trabajo tiene sus destinatarios concretos, pero yo no dejo nunca de pensar en los demás. El teólogo es intermediario en un diálogo multidireccional e intenta poner en comunicación diversos lenguajes entre sí y con el de la fe. Me preocupa escandalizar a los hermanos en la fe, pero me preocupa probablemente más aún presentar la fe de una manera plausible a aquellos para quienes la fe resulta imposible porque la sienten como algo culturalmente ajena y extraña. Lo que sí procuro es que no se conviertan en mis interlocutores preferentes la autoridad eclesiástica o el colega que me puede aplaudir o el prestigio personal. La fidelidad a la realidad exige a todo trabajo intelectual, y de forma muy especial a la tarea teológica, un notable esfuerzo de purificación interior. Temo al academicismo y a la autocensura porque alejan de la vida y quitan libertad.

Esta forma de entender la teología, en clave más misionera que apologética, partiendo de una actitud de simpatía con la his-

toria y con la modernidad ha caracterizado, según creo, a la generación del inmediato posconcilio a la que pertenezco. Me parece que hoy prevalece otro talante, quizá más eclesiocéntrico, más de afirmación de la propia identidad frente -e, incluso, contra- el mundo. Nosotros empezamos nuestra actividad pública en la agitada sociedad española de los 70 (y en mi caso con la peculiar borrasca de la sociedad vasca, que no cesa). El posconcilio convulsionaba la vida de la Iglesia y el tardofranquismo estaba atravesado de tensiones y de expectativas sociales. Aquella vorágine consumió energías, pero también estimulaba la creatividad. En los años 80 la teología de la liberación ejerció una enorme influencia en España. En mi caso, me marcó la relación personal con Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, y las estancias en El Salvador dando cursos bíblicos en la UCA y viviendo con la comunidad de jesuitas, cuyos miembros fueron asesinados por el ejército en 1989. La experiencia de aquel contexto social y eclesial, y de aquella comunidad con una mística excepcional y con una insólita capacidad de trabajo, me reafirmaron en una convicción que siempre me ha acompañado: el trabajo teológico es inseparablemente búsqueda de la verdad y servicio a la justicia y a la liberación humana. El teólogo lucha contra «la injusticia que aprisiona a la verdad» (Rom 1,18).

Para terminar este apartado, dos observaciones. La primera es que no me suelen acusar de falta de simpatía por la teología de la liberación, sino más bien todo lo contrario, pero creo que en España ha sido, a veces, recibida de una forma acrítica y mimética que no ha ayudado a mejorar a los latinoamericanos y que ha tergiversado nuestra realidad. Además, el hecho de que esté en castellano y resulte de una lectura relativamente fácil ha alejado en exceso a nuestros estudiantes de otros autores que resultan imprescindibles y que los pioneros de la teología de la liberación conocen muy bien.

En segundo lugar, llevo 30 años como profesor de Biblia en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Es una actividad que me gusta y creo que no se me da mal. Aprendo mucho en la relación personal con los alumnos, pero tengo que confesar que la docencia me ha resultado poco estimulante intelectualmente. Me ha servido de ocasión para preparar algunos cursos monográficos, que después he publicado, pero no he encontrado en los alumnos -excepto en contadas ocasiones-

cuestionamientos, exigencia, afán por investigar. Son, en general, de demasiado fácil contentar. Más aún, veo que en nuestras instituciones teológicas hay muy poco trabajo en equipo, se anda escasos de recursos humanos y se tiene una incidencia prácticamente nula en la cultura de nuestra sociedad. Por muchas razones, me parece preocupante cómo se encuentra la institucionalización de la reflexión teológica en España.

3. Itinerario de autodidacta: exégesis y ciencias sociales

Que quede bien claro que el punto de partida de los estudios bíblicos tiene que ser el conocimiento profundo del texto. Pero yo sentí muy pronto una cierta desazón ante lo que llamaría el narcisismo intratextual. Me encontraba con una serie de métodos que coincidían en absolutizar el texto en sí mismo sin reparar en su dimensión referencial ni en el medio social en el que habían nacido y del que, en principio, recibían sentido. La enorme complejidad y sofisticación de los métodos estructurales me parecía que no guardaba relación con los magros resultados que se obtenían. Por suerte, esta moda duró poco, aunque hizo perder mucho tiempo y extravió definitivamente a algunos. Tengo un gran respeto por la gran exégesis alemana y me zambullí en ella, pasando largas estancias de estudio en aquella tierra, pero también me pareció que a su sombra proliferaba una literatura repetitiva y llena de discusiones de escuela.

Mi convicción era que la interpretación de escritos antiguos suponía un diálogo intercultural, que requería ser consciente tanto del contexto del que recibían su sentido originario como del contexto desde el que hoy los leemos. Esto me llevó a profundizar en el conocimiento del entorno histórico y cultural de los textos, así como en las posibilidades de aplicar las ciencias humanas y sociales para comprender mejor los textos y su mundo. Fue una búsqueda de autodidacta, en la que conté con la ayuda y el estímulo de algunos amigos, entre los que menciono a José María Mardones, teólogo y sociólogo, que por aquel entonces residía en Bilbao, con el que he aprendido mucho en largas y animadas charlas. Entré en contacto con algunos clásicos como Kautsky y Weber, con autores contemporáneos como Belo (cuya *Lectura materialista del evangelio de Marcos* me

sigue pareciendo una mina revuelta y confusa con sugerencias interesantes), Gager, Gottwald, Malina, Meeks, Theissen... El conocimiento de este último autor, que pronto iba a hacerse famoso, me resultó decisiva, sobre todo por las reflexiones metodológicas que hace, no traducidas al castellano, sobre la utilización de la sociología para la exégesis neotestamentaria y la aplicación de sus principios al movimiento de Jesús y a las comunidades paulinas. Escribí algunos artículos en que informaba de unas investigaciones, de procedencia anglosajona (con la aportación germana y original de Theissen), muy poco conocidos no sólo en España sino también en el mundo católico en general. Pronto hice algunos trabajos en la línea de lo que podríamos quizá llamar, de forma prudente pero imprecisa, exégesis socio-histórica, tanto sobre el movimiento de Jesús como sobre el cristianismo naciente. Recuerdo bien mi desesperación en la magnífica y querida biblioteca de l'École Biblique en Jerusalén porque apenas había libros de los que yo buscaba. Tenía que ir a la Universidad Hebrea, pedir a Estados Unidos, fotocopiar donde podía. Resultado del trabajo de aquellos años fue el libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, publicado en 1987, que tuvo una buena aceptación por los lectores, y del que ha aparecido una nueva edición, revisada y actualizada, en 1998.

He mencionado antes a Bruce Malina, de quien me había gustado un trabajo sobre las ciencias sociales. En 1990 estuvo en España de año sabático y un grupo de biblistas tuvimos ocasión de conocerle personalmente a él y a sus colegas norteamericanos del «Context Group», que se caracteriza por un trabajo estricto en equipo utilizando la antropología cultural -concretamente la del mundo mediterráneo- y aplicándola al Nuevo Testamento. Se seguían utilizando las ciencias sociales, pero ahora se prefería hablar de antropología cultural mejor que de sociología¹. Yo estudié los textos de las comidas de Jesús en el evangelio de Lucas a la luz de lo que la antropología mediterránea, y especí-

¹ Sobre las diferencias entra la sociología y la antropología cultural, así como sobre su complementariedad y sus posibles aplicaciones en la exégesis bíblica, puede verse mi libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella 1998, sobre todo 15-19.

ficamente la judía, nos enseña sobre los ceremonias de mesa en toda su complejidad. El resultado fue el libro *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, publicado en 1994. Los modelos elaborados con ayuda de la antropología cultural tienen un gran valor heurístico, nos hacen descubrir aspectos vitales que pasan desapercibidos al lector no informado y profundizan en el sentido de los textos.

He descrito esquemáticamente un aspecto de mi itinerario bíblico. Estoy persuadido de que los métodos sociológicos y antropológicos, usados de forma no exclusivista, pueden enriquecer mucho la exégesis bíblica. Una lectura contextualizada, que describe las funciones y los factores sociales de los textos, descubre también sus condicionamientos y su esencial historicidad. Una de las razones de la preponderancia de los métodos que absolutizan el texto en sí mismo es que evitan los más serios problemas hermenéuticos y teológicos. ¿Será esta la razón de que la enseñanza del Pontificio Instituto Bíblico de Roma esté tan exclusivamente centrada en los mencionados métodos? Cuando yo inicié mis estudios bíblicos, prácticamente toda la literatura científica que usaba estaba en alemán. Ahora casi todo lo que leo está en inglés. Lo más creativo e innovador en la investigación bíblica procede hoy del mundo anglosajón. Me admira que los jóvenes licenciados en Sagrada Escritura que hay en España terminen sus estudios con una unilateralidad metodológica asombrosa («el narcisismo literario») y con un desconocimiento prácticamente total de las investigaciones más innovadoras que hoy existen en el mundo bíblico.

4. Observación final sobre los estudios bíblicos en España

En estas breves reflexiones considero preferentemente a los estudios bíblicos en su relación con la teología en atención al libro para el que van destinadas estas páginas.

En España hubo una generación de pioneros bíblicos anterior al Concilio, que realizó una labor inmensa de renovación de los estudios en los florecientes seminarios de la época, a la vez que alentó innumerables iniciativas de carácter pastoral, con la fundación de la Casa de la Biblia, la traducción de la Biblia de Jerusalén etc. Poco después del Concilio surge otra generación,

que contó con buenas posibilidades para su formación y que, en buena parte, se educó a la sombra de dos grandes maestros, Luis Alonso Schökel y Alejandro Díez Macho; este grupo aspiraba a elevar el nivel de la investigación bíblica en España y se dedicó preferentemente al Antiguo Testamento y su entorno lingüístico. Entonces surgió la «Institución San Jerónimo para la investigación bíblica» (el nombre es bien significativo), que después pasó a denominarse «Asociación Bíblica Española». Un número significativo de esta gente, además de reconocida categoría intelectual, se orientaron hacia la universidad civil y continuaron sus estudios desvinculados, de alguna forma, del contexto teológico en el que se habían iniciado.

El mundo de los teólogos españoles me da la impresión de que está fragmentado y bastante incomunicado ideológicamente. Teólogos afines participan, bastante esporádicamente, en iniciativas comunes, pero no hay foros de intercambio cruzado ni asociaciones plurales, amplias y representativas. Afortunadamente entre los biblistas las cosas no son así, quizá porque las interferencias ideológicas tienen menos peso o porque en nuestros estudios hay toda una tradición de asociacionismo que no distingue frontera de ningún tipo. El caso es que la ABE ha sido y es un lugar de encuentro de todos los biblistas españoles, sin distinción de ideologías, de métodos de trabajo o de especializaciones académicas, en cuyo seno se han fraguado iniciativas tales como el *Diccionario Hebreo-Español*, una colección de manuales bíblicos, la revista *Reseña Bíblica*, la colección de monografías bíblicas que edita Verbo Divino, etc. Las reuniones anuales de la ABE son para muchos de nosotros no sólo encuentros de colegas, sino también de amigos, un lugar privilegiado de informaciones científicas y un estímulo enorme para el trabajo personal. Hemos llegado incluso, en algunos casos, a establecer redes de comunicación permanente de carácter bíblico, vía Internet, y a participar en modestos proyectos de investigación. Yo y otros compañeros consideramos fundamental mantener esta relación. Porque la verdad es que los departamentos bíblicos de las Facultades de Teología, cuando funcionan, hacen poco más que organizar la docencia, pero no parece que tengan una personalidad propia ni promuevan investigaciones relevantes.

Las reuniones de la ABE y también las estancias en la Casa de Santiago de Jerusalén me han dado ocasión de relacionarme

bastante con las últimas generaciones de biblistas. Las múltiples demandas pastorales les sumergen rápidamente en un multiempleo que dificulta su dedicación al estudio. Las investigaciones doctorales son escasas y acaba imponiéndose la dedicación al ministerio pastoral, de modo que apenas existe preocupación por la investigación ni posibilidad de dedicarse a ella. El talante y la orientación de los jóvenes biblistas muy diferentes de los que nosotros tuvimos. Y habría que recordar la ya mencionada limitación y unilateralidad de la tradición académica en que se siguen formando casi todos ellos.

Nuestra formación bíblica no estuvo marcada por una gran preocupación teológica. Creo, más bien, que en el Bíblico de Roma y en l'École de Jerusalén, que yo conocí, se interpretaban los textos evitando entrar en grandes discusiones teológicas. Nunca había cursos sobre los pasajes bíblicos que casi necesariamente podrían plantear cuestiones teológicas delicadas. Boisnard era una excepción, porque ni tenía ni tiene reparos en sacar consecuencias teológicas de su exégesis, enormemente científica por otra parte. Sí se descubría la teología de un escrito, pero lo que se evitaba era el diálogo, y más aún la confrontación, con las afirmaciones de la teología o del magisterio.

Creo que en los estudios bíblicos de estos últimos 20 años en España ha habido una consciente inhibición teológica. Se han trabajado científicamente los aspectos literarios, textuales, lingüísticos, pero mayoritariamente, insisto, se ha evitado explicitar las consecuencias teológicas de los estudios y la confrontación con las afirmaciones de la dogmática. Basta ver los seminarios y los temas de las Jornadas de la ABE, así como sus publicaciones. La situación era diferente en las Semanas Bíblicas de la época anterior. Cada cosa tiene su tiempo y creo que el hecho que menciono ha tenido efectos beneficiosos. También sé que el diálogo entre exegetas y teólogos no es fácil y que, a veces, no se han dado las condiciones de libertad requeridas. (Mientras que la ciencia moderna tiende a socializar rápidamente sus conocimientos, y ésta es una de las claves de su desarrollo y de su valoración social, la teología encuentra dificultades que van más allá de lo razonable para este proceso, lo que la margina en el concierto de los saberes, la desprestigia socialmente y esteriliza sus esfuerzos). Pero a la larga esta situación no es buena. Y es un grave error que sean sólo los sectores más conservadores los que

desarrollen el diálogo de la exégesis con la teología o realicen una exégesis teológica, que es lo que sucede hoy en España. La renovación conciliar no hubiese existido sin la exégesis teológica de Dupont, Lyonnet etc.

Trabajo en la universidad, pero siempre he mantenido una preocupación por la presencia pública de la reflexión teológica, que canalizo sobre todo a través de artículos en la prensa, lo que me plantea la gran cuestión de cómo hablar de aspectos religiosos en tribunas laicas y en clave no confesional; pero también he mantenido siempre la relación con colegas teólogos y con comunidades creyentes: es decir, me interesa realizar una exégesis «en la Iglesia» y al servicio de la fe. Explicitar la dimensión religiosa de los textos es ineludible, sobre todo cuando la enseñanza se realiza en el marco de unos estudios teológicos. Y esta ha sido una constante de mi actividad a lo largo de estos años. Yo tampoco he solido confrontarme directamente con las fórmulas dogmáticas, pero sí me he esforzado por mostrar el origen histórico de las confesiones de fe remontándome a los datos neotestamentarios y haciendo ver sus posibles desarrollos; de esta manera, la legitimidad histórica de una formulación aparece siempre acompañada de su relatividad y, sobre todo, de la intención significativa que es su razón de ser. Una serie de trabajos de este tipo, que han solido responder a demandas concretas, los he recogido en el libro *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, publicado en 1997.

Trabajar en la frontera es atender a varios frentes al mismo tiempo, no sólo con fidelidad a todos, sino intentando ponerles en diálogo entre ellos. A veces algunos teólogos-exegetas han acusado a mi exégesis a la luz de las ciencias sociales de «reduccionista»; José Monserrat, en su interesante libro *La sinagoga cristiana*, dice que soy un «historiador creyente», y de esta forma me considera descalificado, porque la creencia sería un apriori que imposibilita el rigor histórico². Pues bien, todo mi esfuerzo es reivindicar el estudio crítico de los textos y su consideración creyente, sin confusión ni distinción, contra las acusaciones de algunos teólogos-exegetas y contra el escéptico que

²J. Monserrat Torrents, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989, 15s.

cree que su apriori es el único científico. Mi amigo Fernando Savater dice que «cuando se empieza a preguntar se deja de adorar». Claro que sucede así con mucha frecuencia, pero todo mi esfuerzo es recuperar la adoración tras la pregunta más radical y descarnada, y descubrir nuevas preguntas tras esa adoración; y conseguir que los que adoran pregunten y que los que preguntan descubran que la adoración es, en el fondo, la más auténtica de las preguntas. Nunca hablo pensando sólo en un lado de la frontera.

Una última preocupación al hilo de estas reflexiones. Hace unos años, la mejor exégesis, que provenía de Alemania fundamentalmente, se realizaba en Facultades de Teología. Hoy las cosas han cambiado y, en muy buena medida, los avances exegeticos y bíblicos en general proceden del mundo anglosajón y no se realizan en instituciones teológicas ni en ámbitos eclesiales, sino que nacen, muy frecuentemente, al margen de toda confesión cristiana identificable. He hablado de la lejanía entre exégesis y teología en España. Pero el problema es más general y se va a agudizar, y puede tener repercusiones muy negativas para la Iglesia. En la actualidad, las diferencias confesionales apenas afectan a la exégesis, pero el divorcio es creciente entre una exégesis «científica», realizada en Facultades de ciencias de la religión (o en Facultades llamadas de teología, pero que, en realidad, la entienden como ciencia de las religiones) o en centros laicos de similar naturaleza (Facultades de humanidades, historia etc.), y una exégesis realizada en instituciones confesionales³. Para nada se trata de limitar o inhibir la dimensión teológica de la exégesis, al contrario. Pero me preocupa que estemos asistiendo, en el mundo católico y desde luego en España, a un repliegue teológico, que llega al mundo de una exégesis, que permanece ajeno a lo que se está realizando en terrenos muy confusos y criticables, pero también libres y creativos.

³No estoy hablando aquí exactamente de la tensión clásica entre «exégesis en Sorbona» y «exégesis en Iglesia», entre la exégesis científica, pero realizada en ámbitos más o menos teológicos, y la interpretación de esos mismos textos a la luz del conjunto de la fe. A lo que estamos asistiendo ahora es al auge de una institucionalización de los estudios bíblicos, con medios y entusiasmo, al margen de referencias confesionales y creyentes, que además está intelectualmente muy productiva.