

Recibir la Palabra de Dios

El Dios que se revela a Sí mismo

El proyecto que Dios tiene sobre el mundo, el plan que Dios tiene sobre la humanidad, o mejor, el sueño de Dios para el ser humano puede describirse de las más variadas formas, atendiendo a los múltiples aspectos que engloba este deseo divino del que no queda excluido nada de la realidad del hombre y del mundo. De una forma muy sintética se podría considerar que este plan originario de Dios tiene la aspiración de compartir con el ser humano su propia vida divina.

Este proyecto de hacer al hombre participar de la vida de Dios o, siguiendo la expresión del Concilio, hacerlo *consorte de la naturaleza divina* (DV 2) es lo que lleva a Dios a revelarse a sí mismo para posibilitar este acceso que permita al ser humano descubrir, conocer y participar de la naturaleza de Dios. Además de ser el proyecto que Dios tiene sobre el hombre, es también el proyecto que el hombre tiene sobre sí mismo y que se puede expresar de muchas formas, pero podría sintetizarse en el deseo de encontrar satisfacción a una inquietud interna que sólo se serena cuando el hombre conoce y comprende quién es auténticamente él mismo, en la profundidad y la desnudez de su ser. *Conocer a Dios y el alma* (Sol 1,2,7) es el modo como San Agustín refleja esta inquietud. En una expresión más bíblica, el deseo más original del ser humano es el de *ser como Dios* (Gn 3,5), el original primer paso del hombre en su propio camino de existencia.

En la misma tradición bíblica esta tensión que impulsa al hombre a ser igual a Dios encuentra su origen en la misma intención creativa de Dios que quiere hacer al hombre *según la imagen de Dios* (Gn 1,26). En la misma tradición bíblica ésta identificación con Dios sólo termina por realizarse cuando el hombre participa plenamente del misterio de la *filiación divina* que hace que el hombre sea semejante (*homoiois*) a Dios porque le *ve tal cuál es* (1Jn 3,2). Un ver a Dios, conocer, comprender a Dios que completa de forma perfecta al ser humano (Ef 4,13). Un ser humano que se comprende de forma plena e integral sólo en la medida en que se conforma en todas sus dimensiones según el *modelo* de Dios.

Comenzando de nuevo a leer

El modo principal como la Sagrada Escritura es leída – o más bien escuchada – es la celebración litúrgica. Sin embargo este no es el único modo, ni tan siquiera el mejor – aunque sea el más común – precisamente porque extrae al texto de su contexto. Focalizar la atención sobre pasajes cortos permite presentar de forma más explícita los elementos concretos del inmenso misterio de Dios que sean más relevantes para esa celebración. Sin embargo, extraer del contexto hace que las palabras pierdan parte de su significado.

Una palabra contiene un significado, pero en el modo como se organiza con otras para formar frases su significado cambia: así *pan de los sudores*, *pan cotidiano*, o *partir el pan* son expresiones que comparten el uso de *pan* con el significado de alimento y alimento básico; aún así, ese *pan* tiene un significado muy distinto en el salmo 128, en el padrenuestro o en el relato de Emaús.

El mismo proceso de especificación del significado se produce en otras unidades mayores del discurso. Las frases se combinan con otras frases y forman pasajes, luego secciones, luego libros. No se puede comprender el mensaje que comunica una palabra sin entender la frase, ni la frase sin entender el párrafo, la sección, el libro.

El mensaje de la expresión *¿por qué me has abandonado?* del salmo 22,2 se va desvelando a lo largo de las frases que siguen y que manifiestan la desolación de quien se siente un *gusano*, angustiado como si fuera perseguido por *novillos* o *toros de Basán*, con *huesos desencajados*. Un grito que manifiesta el sufrimiento y un abandono por parte de Dios que contrasta con la cercanía y protección que Dios había dispensado a *nuestros antepasados*: “Confiraron en Ti y no fueron defraudados” (Sal 22,6). Precisamente los vv.6 y 7 son la clave para entender el paso de la angustia del v.2 a la confianza que comienza a partir del v.20. El grito inicial no es el de un hombre desesperado sino el de un hombre que vive el abandono pero lo vive con confianza. Podemos seguir leyendo el siguiente salmo, el salmo 23, donde la confianza en el pastor que acompaña con su cayado y vara sobresale por encima de la cañada oscura y el valle de la muerte en un canto a la confianza en Dios que culmina con la escena del banquete que Dios prepara frente a los adversarios. El *abandono* de Dios se expresa en un contexto de *compañía* de Dios en la escena de la mesa que *preparas ante mí, enfrente de mis adversarios* (Sal 23, 5). Leídos juntos, como un díptico, ambos salmos expresan el problema de la lejanía y cercanía de Dios sin negar ninguna de las dos realidades tan humanas, pero iluminando la experiencia de abandono con la experiencia de confianza.

Ser como Dios

Si comenzamos de nuevo a leer la expresión que la serpiente dirige a la mujer en Gen 3,5 “se os abrirán los ojos, seréis *como dioses conocedores de lo bueno y lo malo*” podemos fijarnos en el hecho de que la identificación con la divinidad había aparecido ya en 1,26 cuando el hombre es creado *según la imagen* de Dios. La *imagen de Dios* evoca las imágenes o efigies del rey que sus representantes llevaba y, en el ámbito del culto, las imágenes de los dioses presentes en los santuarios y que *representaban* o hacían presente a la divinidad. El pueblo de Israel no aceptará representaciones de Dios (Ex 20,4) porque la *imagen* de Dios, su representante en la tierra es el ser humano.

El hombre es creado según la *imagen* de Dios porque la tarea del hombre y la mujer es la de regir la tierra y cuanto contiene. Para poder regir y gobernar el mundo de forma adecuada es necesario el conocimiento de *lo bueno y lo malo*. Y antes que un sentido moral, distinguir *bien* y *mal* hace referencia a saber discernir entre elecciones provechosas y opciones menos acertadas; es la distinción que hace el caminante que escoge la senda recta que lleva al destino y evita las sendas desviadas y tortuosas que le desvían y termina por perderle. Esta dimensión de “*el bien y el mal*” es la que aparece en la oración de Salomón en Gabaón (1Re 3,9) cuando pide *un corazón...que distinga entre el bien y el mal* para poder desarrollar la tarea que Dios le ha encomendado de gobernar un pueblo *numeroso, que nadie puede contar* (1Re 3,7-8).

El impulso de *ser igual a Dios* tiene su origen en la constitución creacional del ser humano que está hecho según el *modelo o imagen* de Dios y al que, además, se le ha encomendado realizar la tarea de *dominar* o más bien gobernar la tierra y cuanto contiene, una tarea que es propia de Dios. Y este deseo se expresa en boca de la serpiente y en boca de Salomón en términos similares, de hecho la mujer come del fruto porque es *bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría*. El impulso de la transgresión es el impulso de comprender la diferencia entre lo bueno y lo malo, un impulso que surge de la tarea de gobierno que ha recibido el ser humano y que el mismo Dios le ha encomendado. Un impulso que lleva a Salomón a solicitar esa misma capacidad de distinción.

La oración de Salomón pidiendo distinguir el bien del mal ofrece una indicación sobre la forma de lectura de la transgresión de los primeros padres. Si se pone en primer término el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal y lo separamos de su connotación moral, se puede asociar a la categoría del *entender cómo son las cosas*,

que es una característica muy necesaria para el gobernante de un pueblo numeroso como es Salomón. Esta esta categoría de *comprender el mundo* aparece en el resto del relato de Gn 3: se les abren los ojos, comprenden la desnudez y comprenden distancia abismal que hay entre Dios y el ser humano y que se manifiesta con el temor ante el absolutamente trascendente; “*tuve miedo... y me escondí*” (Gn 3,10). Sentir vergüenza ante la desnudez es un comportamiento que diferencia al adulto del niño, un signo que manifiesta el *uso de razón*. De forma similar, reconocer la absoluta trascendencia de la divinidad, en su doble dimensión de *mysterium tremens et fascinans*, es la actitud de quien comprende la realidad tal como es, una diferencia entre quien es consciente y quien es ingenuo. El diálogo posterior de Dios con la mujer y el hombre *describen* el contraste de la realidad natural del hombre y la mujer: la maternidad y el amor están acompañadas del sufrimiento y del sometimiento; el dominio de la tierra se realiza con esfuerzo y sudor; la vida humana está inevitablemente marcada por la muerte. En cierto modo Dios termina de *abrir los ojos* al ser humano, hacerle comprender cómo es la vida. Es un momento de paso de la edad de la inocencia a la edad adulta. Es un *abrir los ojos*, un *conocer las cosas como son*, es distinguir *el bien y el mal*.

Hay, sin embargo, un elemento diferente entre el acto del hombre y la mujer y la oración de Salomón. Ambos comparten el deseo de *saber*, pero difieren en el modo. Salomón *pide* a Dios; el hombre y la mujer *se apoderan* del fruto. Ambos textos usan un verbo particularmente significativo: *escuchar*. Salomón pide un corazón *que escuche* (1Re 3,9) y Dios recrimina al hombre que haya *escuchado* a su mujer (Gn 3,17). Ambos textos se iluminan mutuamente al mostrarnos que el deseo intrínseco al hombre de compartir la vida de Dios puede buscar cumplimiento en escucharse el hombre a sí mismo o en escuchar a Dios. Se usa e verbo *shemá / escuchar* que pertenece al campo semántico de la *obediencia* y es el verbo con que se inicia la gran oración hebrea de la *amidah*: “Escucha Israel, el Señor nuestro Dios

La expulsión del jardín pone a prueba la capacidad del hombre de conocer *el bien y el mal*, su capacidad de gobierno. Al hombre, que ha abandonado la inocencia, cuenta ya con su inteligencia y es consciente de la realidad, se le entrega de hecho la tierra para que haga de ella su propio jardín. En este desarrollar su vocación originaria al gobierno de la creación el hombre descubre su incapacidad para ejercer este dominio. En los siguientes 8 capítulos del libro del Génesis este proyecto de dominio sobre la creación se realiza de forma imperfecta: se desnaturaliza la relación entre hermanos (Gn 4,10); se pervierte la relación entre el hombre y Dios (Gn 11,4). El ser humano, que distingue *el bien y el mal*, inclina su corazón *constantemente al mal* (Gn 6,5). El intento de arrancar de forma definitiva el mal del mundo es inútil, porque el corazón humano *es perverso desde su juventud* (Gn 8,21). Es necesaria una metodología distinta

Educación del corazón del hombre

No es suficiente conocer la forma adecuada de gobernar la realidad, el hombre necesita además que su corazón *esté totalmente formado en los preceptos* del Señor (Sal 118,80). No basta distinguir el bien y el mal, es necesario caminar por la senda recta. En la narración del libro del Génesis y en su continuación en el libro del Éxodo Dios va realizando este proceso a través de la elección de un pueblo al que ofrece el camino de la obediencia a sus preceptos. Las narraciones patriarcales sientan las bases de la alianza mosaica con relatos de *fidelidad* y de *obediencia*. Dios va guiando paulatinamente a la familia de Abraham para que obtenga la tierra que Dios le da, de forma similar a como había entregado el jardín al hombre en Génesis 2. Sin embargo, en este caso, según el libro del Génesis avanza se va mostrando cómo es la inteligencia del hombre la que desarrolla el proyecto de Dios. Es la habilidad de Abraham la que les protege cuando bajan por hambre a Egipto (Gn 12,12-23), la que

obtiene la tierra en posesión comprándola a buen precio (Gn 23,9) e incluso es la habilidad de Abraham la que intercede para obtener el perdón de la ciudad de Sodoma (Gn 18,23).

La historia de José supone la más clara manifestación de este proyecto de dominio de la creación a través de una inteligencia humana bien ordenada. Desde el capítulo 37 Dios no aparece apenas en esos últimos 11 capítulos del libro. La presencia única en la primera página del Génesis cede totalmente su puesto a su *imagen*, al ser humano. En la tradición hebrea, al igual que en muchos otros pueblos, los sueños eran un modo común de comunicación entre Dios y los hombres (1Sa 28,6; Jer 23,32). José tiene la capacidad divina de comprender la realidad como ninguno puede comprenderla y tiene la sabiduría de tomar las decisiones justas en función de su conocimiento. Por este motivo termina por ser el responsable del gobierno del pueblo de Egipto. José, un hombre, que vive en una tierra que responde al trabajo humano con espinas y abrojos (Gn 3,18) consigue, con su inteligencia, doblegar el azote de la sequía, alimentar a Egipto y alimentar incluso al pueblo elegido. El Dios que dará a los descendientes de José el pan venido del cielo otorga el pan a través de la inteligencia y la prudencia de José, que sabe utilizar su capacidad de *escuchar* a Dios que le habla en sueños y somete su corazón a dicho mensaje; de esta forma logra someter y dominar la tierra en que habita.

Esta clave de adecuar el corazón al proyecto de Dios nos permite entender la función de los estatutos, normas y mandamientos de la alianza realizada en Sinaí. El corazón que se *inclina* a los preceptos de Dios es un corazón que escoge entre el camino recto y el tortuoso, entre la vida y la muerte. El gobierno del mundo de forma eficiente supone la relación justa con el hermano, con las posesiones propias de los otros, con la educación de los hijos, con los otros pueblos, ... Cumplir el proyecto originario de ser *imagen* de Dios y ser así presencia divina actuante en la tierra requiere que el corazón humano se *acomode* al proyecto que Dios tiene.

Esta participación en el proyecto de Dios, en la vida de Dios, se define con la expresión: “*Seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*”. Ser pueblo de Dios supone *escuchar* y *observar* la alianza (Ex 19,5), una expresión que, en hebreo, tiene una profunda similitud fonética (*shama – shamar / escuchar – observar*). Las palabras que Dios entrega son aprehendidas por el ser humano para que su comprensión de la vida se haga similar a la comprensión de Dios, sus juicios como los de Dios y sus opciones vitales coherentes con el proyecto que Dios tiene.

Los mandamientos y estatutos que Dios entrega recibirán un nombre técnico: *Torah*. La traducción griega escogió el término *nomos* que posteriormente el latín tradujo por *lex*. Es cierto que la lista de preceptos de la segunda parte del libro del Éxodo encajan con el modelo de un código legislativo. Sin embargo, el uso del término *torah* es algo más amplio en la lengua hebrea. El sustantivo *torah* proviene de una raíz *yarah* que significa instruir y su campo semántico es el del conocimiento y la enseñanza. Sólo en una época tardía se identificó con el término griego *nomos*, ya que, en cierta forma, el aprendizaje de normas y leyes es parte de la educación e instrucción que lleva al niño a pasar de la infancia a la etapa adulta, en la que se integra en una sociedad, en un grupo, con sus relaciones y sus convenciones. Tras la introducción animando a la sabiduría y al temor de Dios, el libro de los proverbios continúa aconsejando al hijo escuchar la *instrucción* de su padre y no despreciar la *lección* de la madre, en una estructura paralela que identifica los dos miembros y que tiene una fuerte connotación educativa; el término que nosotros traducimos por *lección* es precisamente el término *Torah*.

El suave yugo de la Torah

La evolución de la teología hebrea alcanzará en el movimiento sapiencial la conciencia de que el hombre tiene la capacidad potencial de gobernar el mundo según el proyecto de Dios, de hacer del desierto un jardín, una tierra en la que mana leche y miel. El

hombre *sabio* conoce la forma adecuada de armonizar los distintos elementos del mundo que le rodea para que sirvan a un orden, a una finalidad buena. Para que la potencial capacidad de gobierno del hombre pueda *someter* el mundo al plan de Dios es necesario que el corazón del hombre sea modelado conforme al proyecto de Dios. La observancia de los mandamientos de la *Torah* suponen la disciplina que hace que el corazón humano *vea* las cosas tal y como las ve Dios, desde su perspectiva.

La tradición bíblica toma del campo una imagen para expresar este sometimiento de la voluntad: el yugo. Aunque se utiliza como signo de opresión (Lv 26,13; Jer 26,11) el yugo hace referencia en primer término a la agrícola de orientar la fuerza del animal de la forma recta, sin desaprovecharla, de modo que realice el trabajo y are los surcos. Además, existe la práctica de uncir juntos a un animal experimentado con otro joven para que este último aprenda el camino a recorrer. El yugo, pues, se convierte en el instrumento de ordenar las capacidades, las voluntades a la medida del plan de Dios (Os 10,11; Sof 3,9).

A partir de esta imagen, la tradición rabínica asoció la imagen del yugo a la *Torah*. El Talmud indica que “*se enseñaba en la Academia de Eliahu que en lo que respecta a la Torá el hombre debe en todo momento poner su hombro bajo el yugo, como un buey y llevar la carga como un asno*” (Avodá Zará 5b). Los mandamientos, estatutos y normas que Dios había entregado al pueblo eran la hoja de ruta para asegurar la realización plena de la Alianza, el cumplimiento, por parte del hombre, de la cláusula que lo hacía ser “pueblo de Dios” y tener a Dios como Dios del pueblo. La forma concreta como esta *Torah* debía ser aplicada a lo largo de distintas épocas históricas era enseñada por aquellos que, habiendo acogido la *Torah*, concretaban los mandatos antiguos a las nuevas circunstancias en forma de adaptaciones de mandamientos o de nuevas normas. Estas *cargas*, o estos *yugos* divergían en función de las distintas corrientes dentro del judaísmo. Tras la caída del segundo Templo, el judaísmo quedó monopolizado por la presencia absolutamente mayoritaria de la línea farisea que redujo la pluralidad de comprensiones de la *Torah* a la forma farisea de entenderla. Este es el contexto en el que se entiende que la narración del evangelio de Mateo personalice en Jesús el conflicto que toda la comunidad de seguidores de Cristo vivía en los ambientes de tradición judía; un conflicto entre el *yugo* fariseo y el *yugo* que Jesús propone: entre dos líneas de actualización de la *Torah*. Por eso el Jesús del evangelio de Mateo presentará el proyecto del Reino de Dios (Mt 5-7) en un contexto similar al de Moisés: en lo alto del monte y repasando y actualizando la *Torah*, no para sustituirla sino para que se cumpla perfectamente (Mt 5,17).

La tarea de comprender, acoger y actualizar la *Torah* es tan central y de importancia tan suma que puede sustituir otras tareas más necesarias y más nobles. En la *Mishná* leemos que Rabí Nejunia enseñaba que “*Quien acepta el yugo de la Torá será eximido del yugo del gobierno y del yugo de los asuntos terrenales. Por lo contrario, a quienes se deshacen del yugo de la Torá, [el Cielo les] impone el yugo del gobierno y los asuntos terrenales*” (Avot 3,5). En el judaísmo posterior a la destrucción del Templo se hace común la existencia de personas dedicadas íntegramente a la aceptación de la *Torah*. Quizás sea necesario matizar la distinción entre el *estudio* y la *aceptación* de la enseñanza que supone la *Torah*. Los discípulos no buscaban a sus maestros por sus capacidades de interpretación sino por el hecho de que se amoldaban a los preceptos que enseñaban. La *Mishná* insiste en esta tarea de amoldarse a la enseñanza que tiene la *Torah*. En algún caso tal compromiso con la enseñanza que Dios ofrece al ser humano llevaba a una dedicación tan exclusiva que ponía en un segundo plano el mandamiento de la procreación y la obligación del matrimonio. El Talmud de Babilonia nos documenta el caso de Rabí Simeón Ben Azzai que no contrajo matrimonio y, ante la crítica de sus contemporáneos por este comportamiento respondía “*Mi alma está enamorada de la Torá. Otros pueden sacar adelante el mundo*” (b. Yeb. 63b).

La aceptación y el sometimiento a la enseñanza de la *Torah* es el camino por medio del cual el hombre no sólo acomoda su vida al plan de Dios (categoría de la

obediencia o la *escucha*) sino que amolda su vida a la vida de Dios (categoría de la aceptación); se hace así partícipe de esa vida divina que el Génesis reflejaba en el concepto de la *imagen* divina a semejanza de la cual fue creado el ser humano y que se manifiesta en su autoridad subsidiaria sobre la creación.

Esta realidad vicaria de la divinidad queda especialmente clara en el caso de la institución monárquica. El rey, en el Antiguo Oriente, es el representante de Dios, el que ejerce la función de ofrecer la paz y la justicia en sustitución de Dios. Por eso en ocasiones lleva el título de *hijo* de la divinidad, el mismo título que Dios otorga al hijo de David (2Sa 7,14). En una revisión histórica la monarquía manifestará su incapacidad para haber realizado dicha función, lo que explica el disgusto que manifiesta Samuel cuando el pueblo pide un rey y la respuesta de Dios “*me han rechazado para que no reine sobre ellos*” (1Sa 8,7-8). El rey tiene que desempeñar la tarea de actuar en lugar de Dios al gobernar al pueblo; actitud manifestada en la oración de Salomón en Gabaón (1Re 3,9).

Para cumplir con su función el Deuteronomio dará una norma muy explícita: *escribir esta Torah para su uso... llevarla y leerla todos los días*; de este modo el corazón del rey no se engreirá contra sus hermanos y aprenderá el temor de Dios (Dt 17,18-20). Precisamente el contacto diario y cercano con la instrucción que Dios le propone y que va amoldando su voluntad, su corazón al corazón de Dios, permitirá al rey no sólo *conocer* las leyes, sino familiarizarse con la instrucción de Dios, hacerse *familia de Dios*.

Hablar más allá de las palabras

Esta *Torah*, esta *ley*, no es algo difuso o etéreo sino algo concreto. Se refiere a un libro – o mejor, a *cinco libros* – en los que se recoge y se relata el proyecto que Dios tiene para el ser humano en general y para el pueblo de Israel en particular y se narra, así mismo, el modo concreto como este proyecto de Dios toma forma en la historia. Son nuestros cinco libros del pentateuco, los primeros de la biblia, que comienzan con la creación del cosmos y de su guardián, el hombre, y terminan en el umbral de la tierra prometida. En cierta manera toda la narración de la *Torah* es un recorrido desde que el hombre abandona el *jardín* de Dios hasta que entra en su propio jardín, la *tierra prometida*. Un recorrido en el que Dios educa al ser humano para que viva en su propia tierra de forma recta y justa,

Dios *habla* al hombre para revelarse a sí mismo y posibilitar compartir una misma vida. Pero el concepto de *palabra* tiene un ámbito muy distinto en la mentalidad semita y en la mentalidad grecorromana propia de nuestro mundo occidental. El *logos*, la *palabra* en la cultura griega es el modo de transmitir *ideas* o *conceptos*; de hecho el *logos* es la descripción de la auténtica naturaleza de las cosas: *nombrar* algo significa describir *lo que es*. Sin embargo, el *dabar* hebreo, la *palabra*, no se limita a definir algo sino que lo describe en *relación* conmigo mismo o con otros: *dar nombre* en la tradición semita es indicar lo que ese objeto *representa* para mí. Por eso el término *dabar* se usa tanto para hablar de conceptos como para hablar de *acontecimientos*. La palabra en la tradición semita tiene una estrecha vinculación con hechos que acontecen; no es sólo una palabra *descriptiva*, es esencialmente una palabra *performativa*, una palabra que produce un efecto.

Por eso *hablar* no es sólo *decir* sino que es también *obrar*. La comunicación que Dios dirige al ser humano no ocurre sólo en el campo de los *conceptos* sino que también se da en el ámbito de los *eventos*. No es con palabras, sino con *hechos y palabras* como Dios se automanifiesta (DV 2) y revela su proyecto para el ser humano. Es en esta doble dimensión en la que se comprende que la Palabra de Dios pueda tener potencia para transformar el mundo, más allá de conceptos o ideas. Esta *experiencia* de la capacidad eficaz de la palabra aparece continuamente en el texto bíblico y señala la diferencia entre las palabras humanas, que carecen de la *autoridad* para hacer que lo que dicen se realice y las palabras divinas que realizan lo que dicen: “¿Cómo

sabremos que esta palabra no la ha dicho Yahveh? Si ese profeta habla en nombre de Yahveh, y lo que dice queda sin efecto y no se cumple, es que Yahveh no ha dicho tal palabra; el profeta lo ha dicho por presunción; no le tengas miedo” (Dt 18,21-22).

Recordar las palabras

La *Torah*, la *Ley* no es un conjunto de normas – aunque contiene códigos legislativos – ni es tan sólo una recopilación de historias moralmente ejemplares – de hecho no todas las actitudes patriarcales están exentas de reproche – la *Ley* es otra cosa. Las historias del Pentateuco no son una recopilación de ideas y conceptos que pueden mostrar de forma más o menos afortunada el modo más eficaz de vivir la vida o de agradar a Dios. El Pentateuco – la *Torah* - es la memoria de la historia que Dios va obrando en el pueblo, que se recibe de la generación anterior, se acoge y se transmite a la generación siguiente integrando así la historia personal en la historia de todo el pueblo, comprendida como historia de salvación.

Definirla como *memoria* en contraposición a *historia* pone de manifiesto dos características de este texto. En primer lugar, la *memoria* supone una *selección* y una *interpretación* de los eventos y sucesos. La *historia* busca específicamente destacar los hechos con la mayor objetividad posible. Analiza los procesos, causas y efectos de los hechos siempre desde la suficiente distancia que permita exponerlos con neutralidad. Es esencialmente *observación*. Por otro lado la *memoria* parte de un criterio esencialmente subjetivo; los hechos históricos son interpretados en función de su *efecto en mí*. El hecho se convierte en *evento* ya que no es simplemente algo que *ocurre* sino algo que *ocurre para mí, para nosotros*. Es esta dimensión subjetiva supone una selección en los datos que se narran de un suceso histórico.

Una segunda característica de la *memoria* frente a la *historia* es que se recibe de *forma dinámica*. La *historia* en cuanto conocimiento objetivo se transmite de una generación a otra y va experimentando mayor crecimiento y profundización en la medida en la que nuevas técnicas permitan recuperar nuevos datos del pasado. También la *memoria* se transmite de una generación a otra, se conserva y se modifica, pero en el caso de la *memoria* el cambio no se debe a una capacidad de obtener nuevos datos sobre el pasado sino a una capacidad de obtener una comprensión mayor del presente y, en consecuencia, supone una interpretación de los hechos en función de la comprensión de la propia historia. En la medida que el pueblo va comprendiendo mejor quién es, entendiendo su propia identidad, , en la misma medida las historias se van narrando de forma diferente, amoldando la forma de presentar los hechos a la forma que el pueblo tiene de interpretarse a sí mismo.

Este proceso de *autocomprensión* ha sido puesto de relieve por los estudios de la *historia de la redacción* del texto bíblico que han permitido analizar los estratos por los que un texto ha ido pasando en función de la propia comprensión que el pueblo tiene de los elementos significativos de su historia. En distintas épocas la memoria de la historia del pueblo recogida en los relatos del Pentateuco se relatan de una forma nueva que expresa de modo más claro la propia idea que el pueblo tiene de su identidad y de su proceso histórico.

De este modo el personaje de Moisés, que comparte características con los líderes del libro de los jueces, asume en la época de la reforma deuteronomista características del profeta y, en la reforma sacerdotal, características propias del culto. Así en una memoria que crece en su propia comprensión el legislador va integrando los elementos de la fidelidad a la palabra de Dios recibida y el servicio al santuario como lugar del encuentro con Dios; Alianza y Templo son elementos constitutivos de la identidad del pueblo que se incorporan a la narración de los orígenes.

La asimilación de las narraciones históricas, del *dabar* sucedido a los antepasados del pueblo ofrece estructuras de comprensión de la propia identidad. Al mismo tiempo, en la medida en que esta identidad de pueblo y su relación con Dios se va comprendiendo con mayor amplitud, las narraciones van cambiando de matiz. Sin

embargo, este proceso no es continuo ni es indefinido. Son los grandes momentos históricos que provocan cambios sustanciales en la realidad del pueblo los que provocan estas relecturas; profundos momentos de crisis que encuentran explicación en modos nuevos de leer las tradiciones antiguas: la caída del reino del norte, el exilio, la destrucción de Jerusalén,... El momento de cambio de paradigma para la tradición cristiana será el nacimiento de Jesús de Nazaret.

Fijar la memoria

El proceso de reinterpretación de la historia alcanza un punto de inflexión en el momento en que las tradiciones quedan fijadas literariamente. Proceso que en el caso del antiguo testamento podemos fijar en la refundación del judaísmo tras el exilio en Babilonia y en el caso del nuevo testamento en los albores del segundo siglo. La aparición del texto permite tener una *memoria objetiva* que se transmite sin alteraciones de una generación a otra. Una memoria que se convierte en canon de interpretación y comprensión y que termina siendo sacralizado como forma de asegurar su conservación.

Si la memoria es esencialmente interpretación de la historia en función de su relación con el sujeto, la objetivización de la misma pervierte en cierta medida su esencia. Convertir la memoria en texto fijo e inalterable detiene en el tiempo el proceso de autocomprensión; en cierta medida viene a otorgar rango definitivo a uno de los estados de la evolución de la conciencia del pueblo.

Detener el continuo proceso de autocomprensión de la propia identidad es un proceso necesario para asegurar que la identidad que se transmite de una generación a otra no sufra cambios sustanciales y permite que, a lo largo de los siglos, los miembros del pueblo se reconozcan como miembros de pleno derecho de la historia del pueblo. Al mismo tiempo que enlaza con el pasado permite identificar y comprender la propia realidad histórica como parte de un continuo proceso de cumplimiento de las promesas antiguas y, en esencia, del proceso de realización de la alianza de ser *pueblo de Dios y Dios del pueblo*.

Sin embargo, desligar la memoria del pueblo de su elemento de progreso histórico sería renunciar a uno de sus elementos esenciales y se acerca al peligroso abismo de la cristalización esclerótica de una realidad que es esencialmente dinámica. Es el proceso de reducir la dinamicidad del *dabar* semítico con su capacidad de actuación a la estática descripción del *logos* griego.

En la historia del pueblo elegido, tanto en su rama judía como en la rama cristiana, el hecho de fijar el texto no ha supuesto fijar la reflexión sobre la comprensión. Tanto el trabajo de los rabinos de la tradición farisea – recogida en la Mishná, el Talmud y la Tosefta – como la de los padres de la tradición cristiana – que la Iglesia conserva con afecto – constituyen un testimonio de esta doble fidelidad a lo antiguo y al presente que continúa el proceso de reinterpretación de la memoria recibida de los antiguos a la luz de los procesos nuevos. Quien se ha hecho discípulo del Reino sabe sacar *del tesoro lo nuevo y lo viejo* (Mt 13,52).

Asumir el riesgo de la lectura del texto

Existe una tensión entre el elemento objetivo del texto y el subjetivo de la memoria. No asumir el riesgo que supone la fidelidad a ambas dimensiones es una traición a la realidad misma y, desde el punto de vista de la interpretación, supone un error de método y como consecuencia conlleva a resultados equívocos e inexactos. El texto sagrado es un texto del pasado que es *eficaz* en cada momento del proceso histórico, también en el presente.

La condición de texto del pasado – dimensión objetiva del texto – supone aproximarnos al texto conscientes de la distancia cultural con sus autores. Esta distancia se manifiesta en primer lugar en el idioma en que está escrito pero también en los paradigmas culturales, los contextos sociales, las formas de expresión, las

costumbres literarias,... Estas dificultades se superan con el uso de la inteligencia humana que nos lleva a comprender mejor el lenguaje y la cultura en la que el texto se ha formado, así como el proceso que ha llevado a fijarlo tal y como está hoy. Sin embargo se requiere siempre una delicada atención para escapar de los *falsos amigos*, esos paradigmas culturales que aparentemente son similares a los nuestros y ante los que se corre el riesgo de sustituir los conceptos antiguos por nuestras propias categorías. Cuando el libro de Nahúm califica a Dios de *celoso y vengador*, el uso de nuestras categorías de personas civilizadas tras la ilustración francesa puede llevar al absurdo de postular que el Dios del AT sea un personaje distinto del Dios Abbá misericordioso de Jesús de Nazaret. Y sin embargo, la familiaridad con la organización social hebrea y el derecho de *defender lo propio* permite hacer un salto de categoría cultural y reconocer que la descripción de Dios como *celoso y vengador* no pretende destacar el elemento del ejercicio de la violencia sino focalizar el hecho de que el pueblo pertenece a Dios.

Pero el texto sagrado es, además de un texto antiguo, fijo e inmutable, un texto que se *toma forma en la historia*. El texto permanece en el presente porque es leído como reflejo de una historia de un pueblo que se encuentra reflejado en las historias antiguas, en la dinámica de las relaciones entre Dios y el hombre presentes en las narraciones. Un pueblo que descubre su identidad en el *libro* que narra el pasado y que se ofrece como clave de comprensión del presente. Así la objetividad del texto que ha quedado escrito de forma definitiva se tiñe de la subjetividad que supone su lectura en un contexto particular de la historia y de la sociedad. Un texto cuyo significado cobra matices de lectura en cada momento histórico. Un significado que es siempre el mismo, el antiguo, siendo al mismo tiempo nuevo en cada época, ambiente histórico, comunidad que lo lee.

El sentido del texto en cuanto texto antiguo se alcanza con el estudio de los géneros literarios, el conocimiento de la filología, la arqueología, las técnicas retóricas, el contexto sociológico,... Diversas ciencias del saber humano ayudan a responder a la pregunta *¿qué significa el texto que está escrito?* Sin responder a esta pregunta no se puede decir que se comprenda el texto, sin saber bien qué es lo que realmente está escrito la lectura del texto se aleja de la historia *objetiva* transmitida, corriendo el riesgo de quedar a merced de interpretaciones personales (2Pe 1,20) y de las cambiantes categorías culturales. El uso de la razón para la comprensión del texto es el punto de partida para su comprensión.

Sin embargo saber *qué está escrito* no es sino el primer paso de la comprensión. Es necesario preguntarse *¿qué significa el texto que se lee hoy?* La lectura se hace en el contexto de una comunidad que reconoce a esas palabras un valor salvífico en el presente tanto como en el pasado; una comunidad cuya identidad, cuya fe, se aprehende en el texto que se recibe, se lee y se transmite. Esta segunda dimensión sí depende de la época y el contexto de lectura – tanto social como personal – aunque quizás fuera más preciso decir que se *enriquece* de los matices que los contextos de lectura ofrecen al significado del texto; un significado que se va ensanchando, profundizando, ahondando en la medida en que la comunidad creyente desarrolla su comprensión del completo misterio de la revelación de Dios en su proceso de peregrinación a lo largo de la historia.

Dos dimensiones innegables. Cuando se excluye la inteligencia de la razón humana la lectura bíblica cae en el fundamentalismo que manipula el sentido originario del texto o en el subjetivismo espiritualista. Y cuando se elimina el entendimiento de la fe, el texto pierde su dimensión de texto sacro y la lectura del mismo traiciona la dimensión del texto bíblico en cuanto texto acogido y transmitido por una comunidad que encuentra en él la historia de fidelidad entre Dios y su pueblo.

El contacto con la palabra

La comprensión *histórica* del sentido originario del texto se puede alcanzar con objetividad a través del estudio y uso de una metodología empírica. Sin embargo, la lectura *teológica* exige un método distinto para evitar el *subjetivismo* en la interpretación contextualizada y contemporánea del texto.

Este *temor* al subjetivismo ha provocado, en ocasiones, que la exégesis bíblica quedara reducida al simple estudio del sentido literal del texto, dejando de lado la dimensión espiritual y *teológica* del texto que es precisamente la que le confiere la característica de texto sacro. La primacía de la metodología histórica frente a la teológica ha estado también motivada por el hecho de que se llegara a pervertir el sentido del texto con *impresiones espirituales* que no eran fieles a lo que estaba escrito o al sentido con que el texto estaba escrito.

Y sin embargo el elemento subjetivo es una condición inherente de la lectura. Es el lector quien da vida al texto al leerlo, y sin lector el texto, en sentido amplio, no existe, o al menos su existencia no provoca efectos, es neutra e intrascendente. El intento de arrancar del texto su dimensión de *palabra salvífica* para el lector presente ha terminado por privarle de esa dinámica liberadora que permite que el creyente se vea reflejado en el libro y han convertido la *palabra vivificante* en una palabra que mata, como advertía ya San Agustín (De Spiritu et Littera 4,6).

La subjetividad del lector puede ser educada, de forma similar a como educamos los demás ámbitos de nuestro conocimiento, que siempre parte del subjetivo para alcanzar la objetividad. En primer lugar se requiere una fidelidad al *texto escrito* tal y como es; conociendo sus características, los géneros literarios, las figuras retóricas, los contextos históricos,... Un estudio irrenunciable si se quiere *conocer* el texto.

El siguiente paso es adecuar nuestra *impresión* subjetiva a la lectura que la comunidad hace. Esto se consigue con tres criterios ya enunciado en la Dei Verbum (12) y recuperado en la exhortación Verbum Domini (34). En primer lugar, la lectura subjetiva del texto debe respetar la unidad intrínseca de la Escritura como única historia de salvación, en la que Dios se revela de forma paulatina. En segundo lugar, la subjetividad del lector se enmarca en la lectura que la Tradición viva de la Iglesia ha ido haciendo del texto. En tercer lugar, la lectura de la Escritura debe ser coherente con lo que Pablo llama la *analogía de la fe* (Rom 12,6), es decir, que sea coherente con los demás elementos de la fe.

Leer la Escritura de modo creyente supone entrar en un diálogo con Dios que es siempre personal, siendo siempre comunitario. Un equilibrio entre subjetividad y objetividad similar a otras formas de manifestación de la fe como pueden ser la celebración sacramental o la oración mental. Del mismo modo que en cualquier expresión de la fe, la lectura de la Escritura es un camino de familiaridad con el texto, y en la medida que esta familiaridad sea mayor, el texto se va abriendo a comprensiones más profundas. Al mismo tiempo, la familiaridad con el texto realiza eficazmente una *conversión* del corazón que se moldea a la medida de la Escritura. Esta es la experiencia que la tradición sapiencial hebrea descubrió como proceso con el cuál el corazón del hombre se hace semejante al corazón de Dios: *susurrar* la Ley del Señor día y noche (Sal 1,2). El verbo hebreo *hanah* se traduce en griego por *meletao*, que se traduce en latín por *meditare*, aunque la raíz original hebrea hace referencia al movimiento que se hace con los labios al pronunciar las palabras. En cierta medida es un hacer que las palabras *entren y salgan* de la boca del lector. Es hacer que *“la ley del Señor esté en la boca”* (Ex 13,9). Quien medita, quien recita día y noche la Ley de Dios, la *Torah*, introduce estas palabras escritas las introduce en su corazón para que lo vaya transformando poco a poco a imagen de Dios. Es el mismo método que San Jerónimo recomendaba a la virgen Eustoquio *“Que te coja el sueño con el libro en la mano y que tu rostro, al rendirse, caiga sobre la página santa”* (Ep. 22,17,2); la misma indicación que el Concilio Vaticano II dirige a las personas consagradas al indicarles que tengan cada día la Biblia *entre sus manos* (PC 6).

Encarnar la palabra

La experiencia de una vida consagrada que se manifiesta como *exegésis viva* (Vita Consecrata 82) es la experiencia de quien acoge la Palabra, ese *dabar* de Dios que es *hablar y obrar* a un mismo tiempo. Una Palabra que amolda el corazón al corazón de Dios y permite al ser humano inclinar su corazón al bien, dejarse llevar por el yugo suave y la carga ligera que encamina las elecciones por el camino recto que lleva a habitar en la tierra de la promesa, ha hacer de esta tierra una que mana leche y miel, de esta ciudad terrena una ciudad a la medida de Dios.

La Palabra que se hace carne, pero que antes de formarse en el cuerpo se forma en el corazón, como en el caso de María, que primero acoge en el corazón y sólo después recibe en el vientre (San Agustín, Serm 215,4). Familiarizarse con la Palabra de Dios, fruto del contacto diario, del esfuerzo cotidiano por desentrañar su mensaje de salvación que explica nuestra vida y que se explica en nuestra vida. Tomar prestadas las palabras, las escenas, las narraciones, de modo que sean palabras y narraciones que iluminen momentos de nuestro día a día. Identificarnos en las expresiones, en los gritos, las alabanzas, las súplicas, las exultanzas de la Escritura.

Comprender con la mente y el corazón el mensaje que de un Dios que se revela en la Escritura es dejarse transformar por esta Palabra y dejar que, de este modo, recree en nosotros la imagen del mismo Dios que su Palabra nos comunica.