

Aportación del método derásico a la cristología de Juan

PE. FRANCISCO JAVIER ROMERO PÉREZ¹

Resumen

Analiza el Derás neotestamentario como método hermenéutico para interpretar y actualizar las escrituras sagradas del Antiguo Testamento en relación con la persona y la obra de Jesucristo. La exegesis católica ve en el método derásico una herramienta que garantiza la unidad interna de los textos como un conjunto de testimonios de una misma tradición. En ese sentido, el Derás aporta las bases cristológicas necesarias para preservar la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, en contra de la ruptura ocasionada por la teología liberal durante los siglos XIX y XX. El método derásico aborda las sagradas escrituras a partir de su unidad interna, de la plenitud de sentido y del valor mesiánico, lo que significa conocer mejor el espíritu con que fueron escritas dentro del contexto del judaísmo.

Palabras-clave

Método derásico. Exegesis. Cristología. Sagradas Escrituras.

Abstract

It analyzes the Derash neo-testamentary as a hermeneutical method for interpreting and updating the scriptures of the Old Testament in relation to the person of Jesus Christ and his works. The Catholic exegesis is seen in the Derash method as a tool that ensures the internal unity of the texts as a set of testimonies of the same tradition. In this sense, the Derash provides the necessary Christological basis to preserve the continuity between the historical Jesus and the Christ of faith against rupture caused by liberal theology in the nineteenth and twentieth centuries. The Derash method approaches the Holy Scriptures as of its internal unity, from fullness of meaning and messianic value, which means better understanding of the spirit in which they were written within the context of Judaism.

Keywords

Derash method. Exegesis. Christology. Holy Scriptures.

¹ Director del Centro de Estudios Filosófico-Teológicos Redemptoris Mater, Brasilia. Licenciado en Teología, Especialidad en Sagrada Escritura y Doctor en Teología por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid. E-mail: javrom@gmail.com

1 CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Pensamos que en el estudio del Nuevo Testamento, y especialmente en el Evangelio de Juan, el método derásico aporta una comprensión más profunda de la cristología. La cristología bíblica está en el corazón del Nuevo Testamento. Toda la Escritura nos da testimonio acerca de la persona de Cristo, pero es en el Nuevo Testamento donde se recoge explícitamente². Es pues imprescindible una “comprensión perfecta de los testimonios bíblicos y de los dones de Dios en Cristo”³.

Dentro de las diferentes orientaciones y métodos que se utilizan, nosotros vamos a recurrir al que llamamos método derásico. El uso exclusivo de un método tiene sus peligros si se acentúa su unilateralidad,⁴ pero consideramos que este método reúne unas características que lo sitúan en el centro de la interpretación, en el corazón de la Iglesia y del nacimiento del Nuevo Testamento. En consecuencia, el Derás, entendido como interpretación, actualización y recurso al texto bíblico, es la hermenéutica empleada por el cristianismo primitivo para proclamar y presentar la persona y la obra de Cristo⁵. Dicho método derásico, tal como se viene afirmando, hunde sus raíces en una misma mentalidad hermenéutica, común con el judaísmo antiguo, sin cuyo conocimiento resulta imposible hacer exégesis científica del Nuevo Testamento⁶.

La naturaleza de la Sagrada Escritura como Palabra de Dios y verdadera palabra humana exige un método de estudio que sea acorde con la naturaleza del objeto estudiado. Juan Pablo II, al presentar el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, habla de la armonía de esta naturaleza de la Sagrada Escritura con el misterio de la Encarnación⁷.

² Cf. IGLESIA CATOLICA, 2012a, n.134.

³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *Bibbia e Cristologia*. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_it.html>. Acceso em: 12 dez. 2012.

⁴ Ibid.

⁵ DEL AGUA PÉREZ, A. El ‘Derás’ cristológico”. *Scripta Theologica*, Navarra, v.14, p.203-218, 1982.

⁶ Cf. DÍEZ MACHO, 1975a; RANHER, 1970; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012c, 39.

⁷ Cf. JUAN PABLO II, 1998.

Por otra parte el Nuevo Testamento, y especialmente los evangelios, no se pueden comprender sin la confesión de fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Desentrañar las afirmaciones de la Escritura y su alcance lleva consigo conocer y respetar esta naturaleza inspirada de la Palabra de Dios en lenguaje humano y la centralidad de la confesión de fe que desvela su sentido profundo⁸.

No se trata de oponer a la labor exegética científica una exégesis “In ecclesia” sino de encontrar un método adecuado que también debe encuadrarse dentro de la exégesis científica en armonía con la naturaleza inspirada de la Escritura.

Nos ha inducido a ello el hecho de considerar que la pregunta por la identidad profunda y real de Jesucristo está todavía presente en el hombre de hoy. Esta pregunta sobre la identidad de Jesús está de un modo polémico en el evangelio de Juan y nos lleva a la entraña misma de la confesión de fe cristiana.

En el caso del Evangelio de Juan, cuya concentración cristológica es evidente, la aportación se apreciará de una manera más clara⁹. La cristología ocupa sin duda el puesto central en la teología de Juan¹⁰. Incluso algunos no dudan en afirmar que ésta ha conformado las opiniones de la mayoría de los cristianos en gran medida¹¹.

Definitivamente, Jesús es el Cristo, es el Hijo de Dios, es el Verbo eterno. Sobre este tema, que resume toda la teología, la teología bíblica está llamada a pronunciarse, extendiéndose hasta una lectura innovadora del Antiguo Testamento. Si dos testimonios independientes, separados por el tiempo, ven

⁸ TERRA, J. E. M. Discurso de João Paulo II: a interpretação autêntica da Sagrada Escritura, *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, v. 18, p. 7-21, 1994.

⁹ COMBLIN, J. Educação e fé. *Os princípios da educação cristã*. São Paulo: Ed. Herder, 1962. p. 94-96.

¹⁰ Esta afirmación no quiere decir que todo el Evangelio de Juan sea una cristología sino señalar el aspecto central de la cristología en su teología. “In un certo senso questo tema è più importante del precedente, perché, nella teologia di Giovanni, la cristologia occupa il posto centrale; anzi, alcuni autori dicono, non senza ragione, che tutta la teologia giovannea è una cristologia”. (DE LA POTTERIE, 1986).

¹¹ “La razón de esta excepción parcial es que las opiniones de la mayoría de los cristianos sobre Cristo, aunque sin saberlo, están enormemente modeladas por Juan, hasta el punto de que creen con frecuencia que la cristología descendente de Juan es la única cristología que existe en el nuevo testamento. A mi juicio, esta singularidad de Juan frente a los demás evangelios no recibe la suficiente atención de los predicadores ni de la enseñanza religiosa”. (BROWN, 2001, p. 221).

la misma cosa, según lo que les permite la posición asumida, entonces tanto mayor valor y fuerza tendrá su testimonio. Precisamente por esto, la tarea de convocar al Antiguo Testamento para dar testimonio de Jesucristo es una parte constitutiva de la teología cristiana y la continuidad de la tradición nos convence de ello¹². Esta tradición hunde sus raíces en el Nuevo Testamento. El cuarto Evangelio nos da las formulaciones más solemnes y acentuadas poniéndolas en boca de Jesús, siendo, por tanto, un reto a la teología en cuanto procedimiento metódico y racional¹³.

El Derás, como conciencia aguda de que toda la Escritura proclama e ilumina el acontecimiento de la plenitud de la revelación en la persona de Jesús, se inserta en este momento en el que el Espíritu Santo concede a los apóstoles un pleno conocimiento de la Escritura, que hasta entonces es el Antiguo Testamento, y como en un espejo ve reflejado en él la persona de Jesús, su identidad y los acontecimientos más relevantes de su vida, así como las palabras que conserva fielmente en su memoria. Así lo trasmite en un proceso literario teológico cuyo resultado final es el Nuevo Testamento¹⁴.

¿Cómo el magisterio reciente nos abre el camino para entender teológicamente y científicamente esta esencia del Derás? Es esta una pregunta crucial si queremos establecer la aportación del Derás a la cristología entendida como la proclamación y comprensión del evento de Cristo Señor y centro de la historia de la Salvación. Es precisamente en el momento en que sólo existe

¹² VAWTER, 1967; LARNICOL, 1967; HAY, 1956; SCHELKLE, 1962; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012c: “El Nuevo Testamento no puede ser plenamente comprendido más que a la luz del Antiguo”.

¹³ BEAUCHAMP, P. ¿Es posible una Teología Bíblica? In: BENTO XVI; SÁNCHEZ NAVARRO, L.; GRANADOS, C. (Eds.). *Escritura & interpretación: los fundamentos de la interpretación bíblica*. Madrid: Palabra, c2003. p. 99-115.

¹⁴ IGLESIA CATOLICA. *Constitución dogmática Dei Verbum*. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html>. Acceso en: 11 nov.2012; LENGSELD (1967, p.29); haciendo una crítica a R. Bultmann por la poca importancia que le concede a la Tradición, afirma: “Una vez que se ha determinado el ‘carácter oral’ de la tradición y el hecho histórico de que el mensaje oral ha precedido cronológicamente a la redacción escrita y mantenido su autonomía durante decenios, no se ha hecho nada en cuanto a la esencia de la tradición. (...) Incluso la demostración de que la predicación apostólica se ha servido de la técnica tradicional rabínica y de su terminología no nos dice nada acerca del modo cuyo proceso de tradición se continuó en el período posterior a la redacción de sus escritos”.

la Tradición que la actividad derásica es más intensa y sólo luego se plasma en las Escrituras¹⁵. En este momento es cuando la transmisión de las palabras de Jesús está unida a la proclamación de la Palabra¹⁶. La exégesis científica debe dar cuenta de este fenómeno que está en el origen del Nuevo Testamento. Este se sitúa en el centro de la problemática de la exégesis moderna¹⁷ que es en gran parte la identificación de la interpretación de la Escritura con la exégesis histórico-crítica¹⁸. El método histórico-crítico continúa siendo necesario para

¹⁵ “También en los evangelistas sólo se da una ‘cristología’ en el marco de una ‘eclesiología’ en cuanto que esta variopinta ‘iglesia’ de personas que rodean a Jesús se reúne, persiste y configura en su comportamiento sólo a partir de su persona y de su presencia. Una iglesia en la que obra así el acontecimiento de Cristo en la fe, en el amor y (puesto que vive orientada a éste) en la esperanza, ha engendrado en sí misma casi sin proponérselo los escritos del Nuevo Testamento: como expresión espontánea de su experiencia de la irrupción del amor absoluto. En las generaciones siguientes la Iglesia tratará de conformarse a este modelo que el Espíritu Santo le dio en su primera comprensión normativa”. VON BALTHASAR, 1985, p. 85).

¹⁶ SAYÉS BERMEJO, J. A. *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza*. Madrid: Editorial Edicep C.B., 1998. Según Olivar (1991, p. 32), “para los primeros seguidores de Cristo, los libros de la Escritura que los cristianos llamarán Antiguo Testamento quedarán como revelación base para la argumentación en la predicación, como argumento probatorio, como ya lo fueron para los mismos apóstoles. Esta observación es importante, porque la predicación de la época apostólica fue esencialmente una interpretación, una hermenéutica, con carácter dialéctico, de modo que el testimonio de los primeros cristianos no consistió solamente en demostrar la fe prácticamente por la vida, hasta darla, sino en ser, como los apóstoles, testigos del Señor por la palabra y, una vez formado el corpus del Nuevo Testamento, unido éste al Antiguo, la Biblia cristiana fue el punto de partida de la predicación de los padres de la Iglesia, su fundamento, de manera que ellos, como predicadores, fueron primordialmente unos exegetas, unos comentadores de las Sagradas Escrituras”.

¹⁷ “Mientras tanto, el método histórico crítico de la exégesis bíblica había encontrado un puesto estable también dentro de la teología católica. De por sí este método, por su misma naturaleza, no tolera delimitación alguna a través de un magisterio de autoridad, no puede reconocer otra instancia distinta del argumento histórico. Como consecuencia de ello, también el concepto de Tradición se había convertido en problemático, dado que, partiendo del método histórico, no se alcanza a comprender que una tradición oral, que fluye junto a las Sagradas Escrituras y se remonta hasta los apóstoles, pueda representar una fuente de conocimiento histórico junto a la Biblia... Con este texto, por tanto, lo que estaba en discusión era todo el problema de la exégesis moderna, pero sobre todo la cuestión de cómo historia y espíritu pueden componerse y relacionarse recíprocamente en las estructura de la fe”. (RATZINGER, 2005, p. 121-122).

¹⁸ “Y dado que se identificaban interpretación de la Escritura y exégesis histórico-crítica, esto significaba que la Iglesia no podía enseñar nada que no resistiese a la prueba del método histórico crítico... De hecho, esta nueva tendencia significaba que en la Iglesia la exégesis debía ser la última instancia, pero como por la misma naturaleza de la razón humana y de la indagación histórica no se puede mantener la plena unanimidad entre los exegetas en textos difíciles (porque siempre hay en juego opciones de prejuicio, sean estas conscientes o inconscientes), la consecuencia era que la fe debía retirarse a la indeterminación y a la continua mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales”. (RATZINGER, 2005, p. 123).

la tarea del exegeta, pero debe ser corregido en algunas de sus acentuaciones que son incompatibles con la naturaleza de la Escritura misma¹⁹.

Por ello es muy importante recoger de nuevo algunos elementos de la configuración histórica actual de la exégesis católica a la luz del magisterio. Entiendo que estamos en el final de un proceso de búsqueda de equilibrio para entender qué significa la labor científica en una coexistencia armónica con el papel relevante de la Escritura en la vida de la Iglesia como su ámbito natural y es esencial al devenir de ella misma²⁰.

1.1 DERÁS

Esta forma de recurso e interpretación de la Escritura que hemos llamado Derás se desarrolla tanto dentro de la Escritura como fuera de ella. En el periodo que llamamos intertestamentario fructifica de una manera especial. Es en este período cuando empiezan a fijarse unas reglas de interpretación y cuando la articulación entre tradición oral y escrita influyen sobre la hermenéutica del texto²¹.

Teniendo en cuenta esto, se presenta como necesario conocer los recursos y procedimientos del Derás judío para luego descubrir sus diferencias esenciales con el Derás neotestamentario.

Sus principios fundamentales los exponemos siguiendo a Muñoz León²². Este autor señala unas actitudes básicas que son:

¹⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012b, 34-36.

²⁰ “La revelación tiene instrumentos, pero no es separable del Dios vivo, e interpela siempre a la persona viva que alcanza. Su objetivo es siempre reunir a los hombres, unirlos entre sí; por eso la Iglesia pertenece a ella. Pero si se da este sobresalir de la revelación respecto a las Escrituras, entonces la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras raras –el método histórico-crítico–, sino que ella forma parte del organismo vital de la fe de todos los siglos. Precisamente a aquello de la revelación que sobresale de las Escrituras, que, a su vez, no puede ser expresado en un código de fórmulas, es a lo que denominamos «Tradicición»”. (RATZINGER, 2005, p. 125).

²¹ Cf. POTTMEYER, 1990, p. 653; O´COLLINS, 1993, p. 340. Según Rahner (1970, p. 61), “la Escritura del Nuevo Testamento surge como un proceso vital de la Iglesia: ella es el sedimento de lo que fue predicado y transmitido como fe en la Iglesia y para la Iglesia; son escritos que brotan como manifestaciones de la vida de la Iglesia, tales como cartas, exhortaciones, sermones y así sucesivamente”.

²² MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Madrid: C.S.I.C, 1985. p. 46-49.

La autoridad de la Escritura como Palabra de Dios.

La autoridad de la Escritura se funda, sin duda, en su verdad. Tal es el presupuesto midrásico fundamental²³. Las frases introductorias de citas “como dice la Escritura”, “para que se cumpliera lo que está escrito” (todas las llamadas Formula Quotations)²⁴ son la expresión de este valor atribuido al Antiguo Testamento. La suma veneración por la Escritura llevará a la necesidad de su adaptación, por ejemplo, ante la evidencia de la inadecuación de ciertos pasajes al momento presente²⁵.

La unidad de la Escritura.

La unidad de la Escritura que deriva de la anterior afirmación y que en el cristianismo supone la unidad de ambos testamentos y que supone que la Palabra de Dios no puede contradecirse a sí misma. El significado del principio “unidad de la Escritura” lo encontramos resumido en Mišná Abot 5, 22: “Dale vueltas (a la Torah) una y otra vez porque todo está en ella”, y en el axioma (que a veces se convierte en procedimiento exegético): “Lo que no está en la Torah no está en el mundo”²⁶. La unidad de la Escritura era patente en las lecturas sinagogaes. En la Sinagoga se leía una parte del Pentateuco, el Séder con traducción aramea (Targum); desde el s. II a.C. se leyó también un fragmento de profetas (Haftará)²⁷; a continuación seguía la homilía (dērasá) sobre un versículo del Pentateuco o sobre todo el contenido del séder leído, procurando

²³ Cf. MCNAMARA, 1972, p. 208.

²⁴ Según Pié Ninot (2001, p. 193), “el creyente, pues, lee la profecía en Cristo: en él descubre el cumplimiento de las Escrituras, es decir, la realización plena del Designio o Voluntad salvífica de Dios – éste es el sentido pleno de la expresión bíblica ‘según las Escrituras’ o ‘tal como está escrito’”; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012c, 35.

²⁵ CAMARERO MARIA, L. *Revelaciones solemnes de Jesús: Derás cristológico en Jn 7-8* (Fiesta de las Tiendas). Madrid: Publicaciones Claretianas, 1997. p. 23; TERRA, J.E.M. *Releitura judaica e cristã da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1988. p. 55. Según Hruby, (1991, p. 58) “esse estudo e essa meditação permanentes eram indispensáveis para encontrar constantemente, no próprio texto, a resposta aos problemas que era preciso enfrentar nas circunstâncias concretas. Assim nasce a primeira forma de todo Derásh, de todo midrash: examina-se o texto da Lei para nele encontrar os elementos de interpretação”.

²⁶ DEL AGUA PÉREZ, A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985. p. 49.

²⁷ PERROT, C. H. *La lecture de la Bible: les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et de fêtes*. Hildesheim: Gerstenberg, 1973. p. 187-191.

explicar la Torah con profetas. Se procuraba hasta empalmar Pentateuco y Profetas con palabras comunes²⁸. Un procedimiento para unir las tres partes de la Escritura era el Haruz o “collar de perlas”, encadenar textos de la Torah, Profetas y hagiográficos²⁹. De esta unidad que liga toda la Biblia, sus libros y sus diversas partes, resulta que la Biblia debe explicarse por la misma Biblia³⁰.

La plenitud de sentido.

La plenitud de sentido que se expresa en la frase “en la Escritura hay setenta caras”³¹. La hermenéutica judía basaba la plenitud del sentido del texto bíblico en la riqueza de la Palabra divina para todos los tiempos y circunstancias³². Todo conocimiento útil, referente a la conducta humana, así como el conocimiento y la interpretación exacta de los acontecimientos pasados, presentes y futuros se encuentran en la Torah³³. Este sentido se encuentra en diversas fórmulas axiomáticas: “Vuelve y revuelve (la Torah) porque todo está en ella y tú mismo también estás en ella todo entero”; “nada ha quedado en el cielo”; “como un martillo hace saltar infinidad de chispas, cada Escritura se divide en multitud de sentidos”. La pluralidad de sentido, existente en la exégesis judía, era tan amplia que las consonantes de una palabra, las palabras de una frase, la frase de un contexto, un capítulo, sección o libro de la Biblia, tenían sentido independiente del contexto, dentro del contexto y trasladados a un contexto lejano y distinto³⁴. En esta

²⁸ En Palestina la homilía empezaba con un proemio o *pêithta* que era un verso de profetas o hagiógrafos. Esta homilía destacaba la unidad de las tres partes de la Escritura. Las homilías llamadas *Yelammedenu* (“enseñenos”) empiezan por una *bálaká* y procuran destacar la unidad entre la Ley escrita y la oral (BOWKER, 1967; MANN, 1940).

²⁹ BACHER, W. *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Leipzig: Hinrichs, 1899. v. I. p. 137.

³⁰ CAMARERO MARIA, L. *Revelaciones solemnes de Jesús*: Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas). Madrid: Publicaciones Claretianas, 1997. p. 24.

³¹ Para algunos comentaristas judíos (targumistas y midrasistas) el supuesto era “Hay setenta caras en la Torah” (yes sebaim panim la Miqrá). (DÍEZ MACHO, 1975a, p. 38; PÉREZ FERNÁNDEZ, 1981. p. 26).

³² MUÑOZ LEÓN, D. Los sentidos de la Escritura: perspectivas del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre «La Interpretación de la Biblia en la Iglesia». *Scripta Theologica*, Navarra, v. 27, n. 1, p. 99-122, 1995. p. 99-122.

³³ DEL AGUA PÉREZ, A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985. p. 53-54.

³⁴ DEL AGUA PÉREZ, op. cit., p. 53-54.

riqueza de sentidos hay que señalar el sentido mesiánico³⁵. Tanto los judíos como los cristianos tienen la convicción de que toda la Escritura habla de Cristo. Es lo que tantas veces se encuentra en los midrasistas judíos: “Esto se refiere al Mesías”. Así, todo el plan de Dios se cumple en Cristo³⁶. Es una forma de contemplar la Escritura en clave de promesa y prefiguración. Los autores del Nuevo Testamento suponen este sentido mesiánico en todas las citas a las que acuden (cf. Rm 1, 2-3; Lc 24, 44)³⁷. La tradición, por tanto, no es mera repetición, sino memoria viva que va profundizando y explicitando cada vez más el misterio de Cristo, a la luz del Antiguo Testamento; por ello la inteligencia del Antiguo Testamento es el principal elemento de la tradición³⁸.

La Escritura y la edad mesiánica.

La convicción de que en la edad mesiánica se dará una interpretación profunda y una inteligencia de la Escritura, como afirma Davies³⁹, está presente en el judaísmo, pero será fundamental sobre todo en el

³⁵ Célebre es la frase de S. Jerónimo en el prólogo al comentario al libro de Isaías: “Ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo” y añade: “El libro de Isaías abarca todos los misterios del Señor” (nº 1-2 CCL 73, 1-3). En relación con el cumplimiento cristológico y eclesiológico, tanto Santo Tomás de Aquino como su maestro San Alberto y toda la tradición patristica tienen en cuenta el principio fundamental siguiente: todo lo que se encuentra en la Escritura se refiere a Cristo y a su Iglesia (nihil est in Sacra Scriptura quod non pertineat ad Christum vel ad Ecclesiam). (TOMÁS, DE AQUINO, 1876, p. 230; ALBERTO MAGNO, 1978, p. 9).

³⁶ SAYÉS BERMEJO, J. A. *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza*. Madrid: Editorial Edicep C.B., 1998. p. 189.

³⁷ “Cuando el lector cristiano percibe que el dinamismo interno del Antiguo Testamento encuentra su punto de llegada en Jesús, se trata de una percepción retrospectiva, cuyo punto de partida no se sitúa en los textos como tales, sino en los acontecimientos del Nuevo Testamento proclamados en la predicación apostólica. No se debe, pues, decir que el judío no ve lo que estaba anunciado en los textos, sino que el cristiano, a la luz de Cristo y en el Espíritu, descubre en los textos una plenitud de sentido que estaba escondida en él”. (MUNOZ LEÓN, 1995. p. 54).

³⁸ SAYÉS BERMEJO, op. cit., p. 189; Pié Ninot (2001, p. 170) afirma: “Todo lo que se presentaba oscuramente en la historia universal, y particularmente en la historia del AT, se ilumina con Jesucristo. Él es la Palabra de Dios (Jn 1, 1; Ap 19, 13); es la verdad que nos enseña. Esta verdad viviente está presente en la Iglesia. De hecho, todas las verdades reveladas que leemos tanto en el AT como en el NT, y que se despliegan en la doctrina y la predicación de la Iglesia, se polarizan en esta única verdad: Cristo Jesús, Dios y hombre, en el cual toda la humanidad está invitada a entrar en comunión con Dios. Para atestiguar esta verdad la Iglesia tiene la fuerza de la misión de Cristo, por eso tiene la misión de transmitir constantemente a los hombres la Palabra viva de Dios a través de una predicación viva y oral. Esta predicación, como acción y doctrina predicada, se suele llamar Tradición”.

³⁹ Cf. DÍEZ MACHO, 1975b, p. 205-206; DAVIES, 1952. La idea de la cesación de la Ley está también atestiguada en el mundo rabínico: así se opina que en el ‘Olam Haba (siglo venidero) el hombre estará libre de la Ley.

Nuevo Testamento⁴⁰. Es en esta idea donde se insertará el principio de la superación e incluso de la contraposición. Estas actitudes son comunes al Derás judío y al cristiano. El judío tiene además como peculiaridades la perfección de la Ley y la autoridad del Rabbí en cuanto intérprete de la Escritura.

I. I. I DERÁS NEOTESTAMENTARIO

Como ya señalábamos al comentar el texto de la Pontificia Comisión Bíblica, la peculiaridad del Derás cristiano estriba en “la fe en el Señor Jesús, muerto y resucitado y vivo para siempre, Mesías e Hijo de Dios”⁴¹. En otras palabras, así como para los darsanim judíos lo primero es el texto bíblico, para los cristianos lo que ocupa el centro de su atención es el acontecimiento de Cristo⁴².

Esta concentración en la persona de Jesús de todas las esperanzas y promesas, y la consiguiente confesión de fe en su misterio pascual que lo constituye Señor del universo imprimen al Derás cristiano unas características propias⁴³.

En primer lugar se ha producido un cambio radical al consumarse en Jesús toda la expectación mesiánica y dar comienzo a una nueva y definitiva alianza.

⁴⁰ Cf. MUÑOZ LEÓN, 1985, p. 49-50. La Pontificia Comisión Bíblica afirma: “Esta técnica presenta un parecido impresionante con la práctica rabínica del midrás, pero se observa al mismo tiempo una diferencia característica: en el midrás rabínico, se citan opiniones diversas provenientes de distintas autoridades, porque se trata de una técnica de argumentación, mientras que en el Nuevo Testamento la autoridad de Jesús es decisiva”. (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012c).

⁴¹ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Madrid: C.S.I.C, 1985. p. 51.

⁴² La diferencia entre el Derás rabínico y el cristiano es así comentada por Léon-Dufour en la obra de Dodd (1978, p. 12): “Quelque chose cependant différencie de façon radicale leur entreprise de l'exégèse juive. Ce qui est premier pour les chrétiens ce n'est pas le texte scripturaire mais l'événement. S'ils recourent à l'Écriture, ce n'est pas pour la commenter en fonction de leur époque; c'est pour mieux comprendre les événements vécus pour eux. L'Écriture n'est pas un but, mais un moyen”. Cf. GRELOT, 1965a, p. 183-187; GRELOT, 1965b, 187-192.

⁴³ “La concentración cristológica no significa de ningún modo que se relegue el aspecto soteriológico, la salvación aportada por Cristo. Todo lo contrario, el evangelista Juan ordena la cristología y la soteriología, la persona de Cristo y la salvación realizada por él, la una a la otra de forma tan intensa, que nosotros nos vemos en la necesidad de unir ambos aspectos”. (GNILKA 1998. p. 261).

Es desde esta perspectiva de cumplimiento mesiánico que llega a ser el principio distintivo del cristianismo, como el Nuevo Testamento alude al Antiguo⁴⁴.

Esto implica a su vez un segundo principio. Este cumplimiento mesiánico nos lleva a reconocer la unidad de ambos testamentos en el sentido de una relación promesa-cumplimiento⁴⁵. El Derás no sólo mira al pasado, sino que mira al futuro, por eso, en cuanto a su contenido teológico, también la escatología estará presente.

Podemos afirmar entonces que el centro del Derás cristiano es Cristo mismo⁴⁶.

Domingo Muñoz León define el Derás neotestamentario de la siguiente forma: “Entendemos pues aquí por Derás neotestamentario la forma de recurso del Nuevo Testamento al Antiguo, forma de recurso que incluye no solamente el análisis de las citas explícitas, sino también los principios y métodos de interpretación utilizados en estas citas y en general en todas las alusiones bíblicas, así como las formas literarias que esos principios y métodos han cuajado y el contenido de esas referencias, incluyendo el alcance de los puntos de interés relevante y de las omisiones. Todo ello constituye lo que podemos llamar la selección derásica neotestamentaria”⁴⁷.

De esta definición podemos concluir los siguientes elementos del Derás neotestamentario:

- Las citas explícitas;
- Las alusiones y las omisiones;
- Los principios y métodos de interpretación;
- Las formas literarias en que esos principios han cuajado;

⁴⁴ A este respecto la Pontificia Comisión Bíblica (2012c, 134) afirma: “Las promesas proféticas escatológicas no se deben considerar simplemente como objeto de esperanza para el futuro, pues su cumplimiento inició ya con Jesús de Nazaret, el Mesías. De él hablan en último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas”.

⁴⁵ *Ibid.*, 51-53.

⁴⁶ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Madrid: C.S.I.C, 1985, p. 51. En este sentido, Dotolo (2002, p. 61) afirma: “Si può dire, pertanto, che Gesù non costituisce solo l’oggetto e il contenuto della FEDE dei discepoli, ma ne è il paradigma, l’autore e il perfezionatore (cf. Eb 12, 2; Fil 3, 9; Rm 3, 22.26; Gal 2, 16.20; 3, 22; Ef 3, 12)”.

⁴⁷ Cf. MUÑOZ LEÓN, 1985, p. 206.

– El contenido de esas referencias.

El Derás se distingue de los trabajos sobre Targum y Nuevo Testamento por el objetivo, por el interés de los textos que es claramente teológico. El recurso a los textos del Antiguo Testamento se realiza hayan sido o no modificados por el Targum⁴⁸. Lo común es la estructura y los principios del uso de la Escritura⁴⁹. La pregunta será: ¿Qué uso del Antiguo Testamento, incluidas las citas o referencias targúmicar, hacen el mismo Jesús y los autores del Nuevo Testamento?⁵⁰

También el Derás se distingue del “sentido cristiano del Antiguo Testamento”. No se trata de descubrir el sentido del Antiguo Testamento y de sus instituciones a la luz del Nuevo. Nuestro interés se centra en los pasajes del Antiguo Testamento citados por el Nuevo y la pregunta es: ¿qué significan estos pasajes para la comprensión del Nuevo Testamento? ¿Con qué principios son utilizados?⁵¹ Al acercarnos al Nuevo Testamento pretendemos descubrir el sentido genuino del misterio que este ofrece a la luz de los procedimientos y contenidos que se desvelan en el uso del Antiguo Testamento⁵². Compartiendo elementos comunes con este acercamiento tampoco se reduce al estudio del uso del Antiguo Testamento en el Nuevo. Lo que pretendemos es descubrir las peculiaridades de este uso mediante la comparación con el uso del Antiguo Testamento en la literatura intertestamentaria⁵³. Los modelos y

⁴⁸ Muñoz León (2003, p. 597) afirma: “ciertamente la relación del cuarto Evangelio con el AT se realiza muchas veces a través de las traducciones de los LXX y del Targum y a través de la literatura judía intertestamentaria”.

⁴⁹ Id., 1985, p. 18.

⁵⁰ Ibid, p. 206.

⁵¹ Cf. BELLI, F.; CARBAJOSA, I.; JÓDAR, C. et. al. *Vetus in Novo*: el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.

⁵² En este sentido afirma Muñoz León: (1985, p. 207): “el Derás neotestamentario se diferencia de los tratados sobre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo en el aspecto concreto de que no se trata tanto de ver la forma de citar o la exactitud de las citaciones como de los principios y formas de recurso a la Escritura dentro de la mentalidad derásica (del judaísmo intertestamentario), puesto que tales principios y formas de recurso son los que utilizaron Jesús y los autores del Nuevo Testamento. Por ello en nuestra opinión el tratamiento del Derás neotestamentario requiere inevitablemente el recurso al Derás intertestamentario”.

⁵³ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás*: los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura. Madrid: C.S.I.C, 1985, p. 207.

procedimientos son de gran importancia, pues son la clave donde se desvela esta peculiaridad. Estos están en conexión con los utilizados por la exégesis judía contemporánea al Nuevo Testamento.

I.1.2 EL CUMPLIMIENTO MESIÁNICO-ESCATOLÓGICO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DEL DERÁS

El cumplimiento mesiánico-escatológico es el principio fundamental del Derás neotestamentario. La promesa de un Mesías hijo de David se convierte en una clave de lectura primordial y esencial para las comunidades cristianas del siglo I⁵⁴. La centralidad de este tema está vinculada a la afirmación de que el mesianismo es la columna vertebral de la Biblia, que es testimonio de una tensión irresistible hacia el cumplimiento en Cristo de la fe de Israel⁵⁵. Es sorprendente constatar la afirmación de que este cumplimiento supone una ampliación de sentido, no como “una especulación teológica secundaria”, sino como brotando de la misma persona de Jesús y de su ser el Mesías⁵⁶ etc.

“Hay que notar además que en los mismos libros del Nuevo Testamento se encuentran ya «modos diferentes» de entender el misterio de Cristo. Pero esto se da, adoptando el «modo de hablar de las Sagradas Escrituras», que se «cumplieron» en Jesús Salvador del mundo. Su cumplimiento supone una «ampliación de sentido», ya sea del sentido que tenían los textos bíblicos originariamente, o del que les atribuían los judíos que los leían en la época de Jesús. Tal ampliación de sentido no debe ser atribuida por tanto a una «especulación» teológica secundaria, sino que su origen lleva a la «persona» misma de Jesús, cuyas características propias destaca con más luz”⁵⁷.

⁵⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html>. Acceso em: 24 dez. 2012c. p. 147.

⁵⁵ “El Nuevo Testamento reconoce claramente en Jesús de Nazaret al Mesías prometido, el esperado de Israel (y de la humanidad entera), aquel que realiza la promesa en su persona”. (GELIN, 1968, t. 5, p. 147-148; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012c).

⁵⁶ CAMARERO MARIA, L. *Revelaciones solemnes de Jesús: Derás cristológico* en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas). Madrid: Publicaciones Claretianas, 1997. p. 38-39.

⁵⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *Bibbia e Cristologia*. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_it.html>. Acceso em: 12 dez. 2012a.

Lo importante del cumplimiento es destacar el hecho diferencial: “Sea como quiera, es evidente que las investigaciones sobre el judaísmo de la época de Jesús en toda su amplitud, son una condición previa para entender plenamente su personalidad y percibir la importancia que le asignaron en la «economía de la Salvación» los primeros cristianos”⁵⁸. En esta importancia radica la confesión de la fe como elemento que arroja nueva luz sobre las escrituras y profecías, y que descubre la verdadera identidad de Jesús⁵⁹.

Advirtiendo la extraordinaria diferencia entre la fe de las comunidades judías y la fe de la Iglesia cristiana, puede olvidarse fácilmente la continuidad histórica entre la primitiva fe de los Apóstoles, fundamentada en la «Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos» (Lc 14,44) y la fe que ellos mismos adquirieron en sus relaciones con el Cristo resucitado. Ahora bien, esta continuidad es igualmente un dato histórico: hay continuidad en su confesión religiosa de Dios de Abrahán y de Moisés antes y después del acontecimiento pascual. Ellos vivieron con el «Jesús histórico» antes de vivir con el «Cristo de la fe». Por eso, sea lo que quiera de las condiciones subjetivas de los expertos actuales, a todos les incumbe investigar la «unidad profunda», que revela la cristología del Nuevo Testamento, profundamente unida a su propio desarrollo⁶⁰.

1.1.3 DERÁS CRISTOLÓGICO

El Derás neotestamentario es esencialmente cristológico. Acertadamente señala Del Agua que “el Derás, entendido como interpretación, actualización y recurso al texto bíblico, es la hermenéutica empleada por el primitivo

⁵⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *Bibbia e Cristologia*. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_it.html>. Acceso em: 12 dez. 2012a, 45.

⁵⁹ DEL AGUA PÉREZ, A. El ‘Derás’ cristológico”. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 14, p. 203-218, 1982. Von Balthasar afirma: “Egli fonda la fede... nei suoi discepoli. Non come qualcosa di attenuato, che le somigli solo da lontano, ma come autentica partecipazione a quella che egli possiede come archetipo. Solo se si afferma questo aspetto positivo, la fede cristiana diventa veramente fede cristiana. Poiché assolutamente non basta affinché sia tale che Cristo sia l’oggetto. Egli deve in qualche modo esserne il soggetto sublime, in partecipazione al quale l’uomo crede”. (1972, p. 51).

⁶⁰ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, op. cit., 1.2.3, 63.

cristianismo para proclamar y presentar la persona y la obra de Cristo y por tanto es esencialmente cristológico”⁶¹. En este mismo sentido, José Antonio Sayés afirma: “La profesión de fe en Jesucristo como Hijo de Dios, representa lo esencial y específico de la tradición cristiana”⁶². Tarea y misión de la cristología será, por tanto, presentar esa gran verdad al hombre de hoy. De otro lado, y por lo que a la exégesis respecta, después del práctico agotamiento de los métodos histórico-críticos, es tarea de la exégesis del Nuevo Testamento abrir nuevos cauces que conduzcan a un conocimiento más profundo y a una exposición sistemática de la forma como en la predicación apostólica y en la primitiva comunidad cristiana hubo de afrontarse la ingente tarea teológica de exponer el acontecimiento de Cristo⁶³. De ahí que nos propongamos presentar el Derás como hermenéutica empleada desde los albores mismos del cristianismo para proclamar y presentar la persona y la obra de Cristo”⁶⁴.

La importancia del Antiguo Testamento para la cristología es señalada por Jesús mismo en el significativo pasaje de la sinagoga de Nazaret de Lucas. Jesús proclama en la sinagoga un pasaje del profeta Isaías: “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”. Después dice: “«Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy.»” (Lc 4, 16-21; cf. Is 61, 1-2).

⁶¹ Del Agua Pérez (1985, p. 83) explica: “Al cristianismo naciente, integrado por creyentes procedentes del judaísmo, le hubiera sido imposible anunciar la ‘novedad’ del Evangelio perdiendo de vista su enraizamiento en la tradición judía. Al fin y al cabo Jesús mismo proclama la irrupción del Reino como cumplimiento de la larga etapa de promesa que representaba la tradición judía”.

⁶² SAYÉS BERMEJO, J. A. *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza*. Madrid: Editorial Edicep C.B., 1998. p. 266-267.

⁶³ Pié Ninot (2001, p. 193) afirma: “Se debe subrayar la continuidad salvífica del Antiguo y Nuevo Testamento, como coherencia interna de ambos Testamentos que hace posible así el cumplimiento de las Escrituras. Por otro lado se debe subrayar la discontinuidad salvífica, como cumplimiento de la escatología, de tal forma que la figura ceda lugar a la realidad, haciendo posible que emerja la excepcionalidad definitiva del acontecimiento-Cristo”.

⁶⁴ DEL AGUA PÉREZ, A. El ‘Derás’ cristológico”. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 14, p. 203-218, 1982. Pié Ninot (2001, p. 204) afirma que los apóstoles fueron fieles a Cristo en cuanto a “la acomodación de Jesús al exponer su doctrina a los métodos de exposición de aquella época”.

Otro ejemplo también lo encontramos en el Evangelio de Lucas en el relato de los discípulos de Emaús: « ¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria? » Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras” (Lc 24, 25-27).

Jesús se inspira en las promesas veterotestamentarias para proclamar su títulos cristológicos como, por ejemplo, “Hijo del Hombre” tomado del profeta Daniel. Estas indicaciones de Jesús mismo son desarrolladas por el Nuevo Testamento y en la teología de los Padres hasta hoy. Todo el Antiguo Testamento se cumple en Jesucristo según la palabra de San Agustín: “Novum in Vetere latet, en in Novo Vetus patet”⁶⁵.

El Derás neotestamentario tiene su nota distintiva y fundamental en la proclamación de que el Mesías ha venido: es la persona de Jesús de Nazaret. Esa proclamación encierra además una novedad sustancial: el Mesías es el Hijo de Dios, más aún, es Dios. El Nuevo Testamento abría así una dimensión insospechada en la plenitud y riqueza de la vida divina como hemos visto.

¿Cómo ha expresado el Derás cristológico esta novedad sustancial? Lo ha hecho mediante el cumplimiento cristológico en correspondencia a una promesa, profecía o figura⁶⁶ en los lugares del Nuevo Testamento que proclaman el cumplimiento de las promesas y profecías mesiánicas en Jesús de Nazaret, y de su carácter de Hijo de Dios, de Servidor de Yahveh, y de su carácter de Hijo del Hombre y cumplimiento del Reino en su persona y ministerio⁶⁷.

El Derás cristológico expresa esta “novedad sustancial”⁶⁸ mediante el Derás de traspaso de los atributos divinos, que se constituye así en “la expresión derásica de la divinidad de Cristo”⁶⁹. Se trata de confesar la divinidad de Cristo mediante el empleo de expresiones o conceptos, especialmente los nombres y

⁶⁵ Quest. in Hept. 2,73; cf. A. AMATO, 1988, p. 113.

⁶⁶ Sobre este tema véase el resumen hecho por Camarero María (1997, p. 38-52).

⁶⁷ Cf. Muñoz León, 1985, p. 338-383.

⁶⁸ Cf. Muñoz León, 1985, p. 338.

⁶⁹ Ibid, 339.

atributos divinos del Antiguo Testamento aplicados a Cristo. La realización mesiánica escatológica se manifiesta en forma de simple cumplimiento o por superación.

También encontramos el cumplimiento cristológico considerando la dimensión derásica de los grandes acontecimientos de la vida de Jesús, el alcance de su persona y obra y su relación con los personajes, acontecimientos e instituciones salvíficas; sin olvidar las fórmulas en las que se proclama el cumplimiento de una manera general. En 2 Co 1, 20 Pablo asegura: “Cuántas promesas hay en Dios, en Él son sí”. El autor se refiere inequívocamente a las promesas del Antiguo Testamento cumplidas en Cristo. Cristo es el sí de Dios a sus promesas. En Jn 19, 30 Jesús pronuncia su última palabra: “Está consumado”. La forma usual de traducir esta expresión, “todo está cumplido”, pone de relieve la consideración fundamental de toda la vida y la muerte de Jesús como cumplimiento⁷⁰.

El Derás cristológico tiene una gran variedad de temas y motivos que abarcan los grandes temas de la cristología y los momentos más importantes de la vida de Jesús⁷¹. En nuestro texto encontraremos algunos de ellos.

1.1.4 DERÁS SOBRE LAS PALABRAS DE JESÚS. PROCESO DERÁSICO DENTRO DE LA TRADICIÓN JOÁNICA

La amplia literatura dedicada en los últimos años al Evangelio de Juan, manifiesta su profundo enraizamiento en la tradición judía, tanto bíblica como extrabíblica⁷². A este respecto, la escuela de Juan parece ofrecer la gran síntesis de la tradición neotestamentaria. Sin embargo, el entorno intelectual de dicha escuela parece ser múltiple. La razón de calificar esta escuela como targúmico-derásica se debe a las abundantes influencias que muestra de la tradición targúmica: el prólogo (Jn 1, 1-18) con el concepto teológico de Memrá en su

⁷⁰ Cf. BRAUN, 1964, p. 17.

⁷¹ MUÑOZ LEÓN, op. cit., p. 338-364.

⁷² BROWN, R. E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001. El Evangelio según Juan, 125-131, habla de una escuela de pensamiento subyacente al cuarto Evangelio; Schnackenburg. *El Evangelio según San Juan*, I, 129-133.

función reveladora, así como las sucesivas aplicaciones del concepto targúmico 'Iqar Šekiná a través de expresiones unidas a “permanecer”, “habitar”; la referencia del Targum palestinese Gn 3, 15 en Ap 12, 17 dentro del relato de la visión de la mujer y la serpiente; la aplicación a Jesús de la visión de Jacob de Gn 28, 10-17 con una alusión a Gn 28, 12 en Jn 1, 15⁷³.

La actividad literaria de la escuela de Juan se muestra particularmente en la transposición cristiana de las grandes tradiciones de Israel por medio de discursos que constituyen su armazón narrativo⁷⁴. Es lo que describe Luzárraga como “una interiorización del Antiguo Testamento, catalizado por la figura de Jesús”⁷⁵.

Ejemplos de esta actividad son las tradiciones del éxodo: los milagros teologizados como “signos” a través del midraś de Sb 10ss en torno a las plagas; la tradición de la serpiente de bronce de Nm 21, 4-9 como tipo de la exaltación de Cristo en la cruz⁷⁶; el maná como prefiguración de la Eucaristía (Jn 6); la aplicación de la profecía de la Nueva alianza de Jr 31, 31-34 en Jn 13-17 y 1Jn; la transposición de las fiestas principales del calendario judío: Pascua, Tabernáculos y Pentecostés⁷⁷.

Lo que nos importa señalar es que existe dentro de la tradición joánica un proceso similar y paralelo al que existe tanto en el Derás intertestamentario como neotestamentario. Es la forma de tratar dentro del Nuevo Testamento las palabras de Jesús que tiene que ver mucho con los métodos catequísticos y homiléticos del Derás targúmico⁷⁸. Las palabras de Jesús son consideradas

⁷³ Cf. MCNAMARA, 1972, 142-159.

⁷⁴ Cf. DEL AGUA PÉREZ, 1985, p. 286-287.

⁷⁵ LUZÁRRAGA, J. Presentación de Jesús a la luz del Antiguo Testamento en el Evangelio de Juan. Scripta Theologica, Navarra, v. 51, p. 498, 1976.

⁷⁶ Cf. DEL AGUA PÉREZ, 1984, p. 203-216.

⁷⁷ LUZÁRRAGA, J. Presentación de Jesús a la luz del Antiguo Testamento en el Evangelio de Juan. Scripta Theologica, Navarra, v. 51, p. 497-520, 1976.

⁷⁸ “El método targumizante u homilético consiste en recurrir a una palabra sagrada (en este caso la palabra de Jesús) actualizándola. Es una transmisión viva. Los targumin (traducciones arameas de la sinagoga) hacen lo mismo con las palabras divinas del texto hebreo. Los discursos de Juan son comentarios a las palabras del Señor con desarrollo de las mismas. Son palabras «nucleares» de Jesús que se convierten en discursos; es decir, son aplicaciones de las palabras del Señor poniendo de relieve las implicaciones que contienen. La Escuela de Juan «explicita» el pensamiento de Jesús (MUÑOZ LEÓN, 1988, p. 66).

autoritativas⁷⁹ y por ello su actualización y presentación en el marco de la actividad de la Iglesia primitiva alcanzan en Juan un particular desarrollo⁸⁰.

Como todavía no podemos considerar las palabras de Jesús como formando parte de un texto canónico, que en ese momento es sólo el Antiguo Testamento, preferimos hablar de un Derás intraneotestamentario con carácter propio que se sitúa en el proceso de nacimiento de los escritos del Nuevo Testamento⁸¹. Sin embargo, la veneración con la que se conservan, transmiten, profundizan y actualizan son muestra de una veneración casi canónica⁸².

Esta actividad derásica tiene como objetivo principal la proclamación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Nos situamos, pues, en el centro de la cristología neotestamentaria que alcanza una intensidad especial en Juan⁸³.

⁷⁹ “La actualización de las palabras de Jesús en el Cuarto Evangelio está generada por la percepción de Jesús como Palabra Encarnada” (MUÑOZ LEÓN, 1988, p. 68).

⁸⁰ Cf. MUÑOZ LEÓN, 1985, p. 544.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 546

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 547. Conviene en este momento recordar la doctrina de la instrucción Sancta Mater Ecclesia: “Dopo che Gesù risuscitò dai morti e la sua divinità apparve in modo chiaro (cf. At 2, 36; Gv 20,28), non solo la fede non fece dimenticare la memoria degli avvenimenti, ma anzi la consolidò, poiché quella fede si fondava su ciò che Gesù aveva fatto e insegnato (cf. At 2,22; 10,37-39). A causa del culto con cui poi i discepoli onoravano Gesù come Signore e Figlio di Dio, non si verificò una sua trasformazione in persona «mitica», né una deformazione del suo insegnamento. Non è tuttavia da negarsi che gli apostoli abbiano presentato ai loro uditori quanto Gesù aveva realmente detto e operato con quella più piena intelligenza da essi goduta (cf. Gv 2,22; 12,16; 11,51-52; 14,26; 16,12-13; 7,39) in seguito agli eventi gloriosi del Cristo e alla illuminazione dello Spirito di verità (cf. Gv 14,26; 16,13). Ne deriva che, come Gesù stesso dopo la sua risurrezione «interpretava loro» (Lc 24,27) le parole sia dell'Antico Testamento come le sue proprie (cf. Lc 24,44-45; At 1,3), così essi ne spiegarono i fatti e le parole secondo le esigenze dei loro uditori. «Costanti nel ministero della parola» (At 6,4), predicarono con modi di esporre adatti al loro fine specifico e alla mentalità degli uditori; poiché erano debitori (I Cor 9,19-23) «ai greci e ai barbari, ai sapienti e agli ignoranti» (Rm 1,14). Questi modi di esporre, usati nella predicazione avente per tema il Cristo, vanno individuati ed esaminati: catechesi, narrazioni, testimonianze, inni, dossologie, preghiere e altre simili forme letterarie, che compaiono nella sacra Scrittura ed erano in uso fra gli uomini di quell'età. Codesta istruzione primitiva fatta dapprima oralmente e messa per iscritto - difatti subito avvenne che molti si provassero a «ordinare la narrazione dei fatti» (Lc 1,1) che riguardavano il Signore Gesù - gli autori sacri la consegnarono nei quattro vangeli per il bene della chiesa, con un metodo corrispondente al fine che ognuno si proponeva” (EB 650-651).

⁸³ “A la sombra del Discípulo Amado (Juan el teólogo), los miembros de su Escuela, y de una manera especial el último editor literario de la obra, han profundizado durante años en las palabras de Jesús y las han actualizado. Cabría aplicar a las palabras de Jesús la feliz expresión de Hunter (p. 131) que afirma: «Puntos de la tradición evangélica en los que Juan descubre estrellas». El mismo autor define la tradición joánica de las palabras del Señor como granos de oro estagados”.” (MUÑOZ LEÓN, 1988, p. 66).

En este sentido es un “Derás análogo y supereminente”. Siendo un verdadero proceso derásico, ya que el cuarto evangelista nos recuerda que “creyeron en la Escritura y en la palabra de Jesús” (Jn 2, 22), nos situamos en el centro de la inteligencia del Nuevo Testamento diferenciándose de la Historia de la Redacción por sus propias técnicas empleadas en la reelaboración de las palabras de Jesús, las formas literarias que surgen de ellas y se examinan las palabras comunes a la triple tradición. La Historia de la Redacción se centra más en la mirada de cada evangelista⁸⁴.

1.2 LA APORTACIÓN DEL DERÁS A LA CRISTOLOGÍA

La aportación del método derásico a la exégesis actual consiste en una mayor comprensión de los textos dentro de las corrientes de tradición en las que nacen. Esto implica un acercamiento crítico a las fuentes y no reduce la validez del método histórico-crítico. Este acercamiento crítico es necesario dado el carácter científico de la exégesis. Nadie puede pretender acercarse a cualquier texto de la antigüedad sin los instrumentos adecuados para su estudio⁸⁵.

Dice la Pontificia Comisión Bíblica:

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

Pero ningún método abarca toda la riqueza del texto bíblico. Es necesario establecer una complementariedad con otros métodos y acercamientos que ayuden a profundizar algunos aspectos⁸⁶. El mismo Juan Pablo II, en su discurso de 1993 a la Pontificia Comisión Bíblica, afirmaba:

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 547-548.

⁸⁵ Cf. BALAGUER, 2004.

⁸⁶ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012b.

En efecto, la exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo sino que, partiendo de la base histórico-crítica, sin presupuestos filosóficos u otros contrarios a la verdad de nuestra fe, aprovecha todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la semilla del Verbo⁸⁷.

En este sentido se encuadra la aportación del método derásico. Hay una mayor atención a la unidad interna de los textos estudiados y a la relación existente entre los textos de la Biblia como un conjunto de testimonios de una misma Tradición⁸⁸. “Para corresponder plenamente al objeto de su estudio, la exégesis bíblica debe tener en cuenta este hecho. Tal es la perspectiva adoptada por varios acercamientos que se desarrollan actualmente”⁸⁹.

La mentalidad hermenéutica con la que el Derás se acerca a los textos del Antiguo Testamento y con la cual los cita tiene un carácter eminentemente selectivo y confirmatorio de la personalidad mesiánica de Jesús. Tanto en la definición de esta personalidad mesiánica y en el recurso a la Escritura como en lo referente a los títulos cristológicos, el Derás tiene una vinculación clara con la cristología⁹⁰.

En Juan, el Derás alcanza una intensidad peculiar, ya que la presentación de la vida de Jesús a la luz de las Escrituras y del acontecimiento de la Resurrección se convierte en una verdadera lectura cristológica⁹¹. Este proceso lo lleva a cabo el evangelista en línea con «la tradición de la Iglesia». Probablemente este proceso se hace especialmente intenso en el final del siglo I, cuando Juan invita a los fieles a permanecer en la Verdad permaneciendo en Jesús que ilumina toda la Revelación como su centro y culmen⁹².

Por otra parte, no sólo nos interesa el recurso a los textos veterotestamentarios, sino el mismo Derás intraneotestamentario y la evolución de la cristología dentro de este ámbito.

⁸⁷ JUAN PABLO II. *Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1998. 14.

⁸⁸ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012b, I, C, 48.

⁸⁹ *Ibid.*, I, C, 48. Cf. DEL AGUA PÉREZ, 1985, p. 292-293.

⁹⁰ Cf. DEL AGUA PÉREZ, 1982, p. 203-218.

⁹¹ Cf. MANN, 1985, p. 526.

⁹² Cf. LUZÁRAGA, 1976, p. 500.

El Derás nos ayuda a comprender cómo a partir de Pentecostés se produce el reconocimiento de que en Cristo se ha realizado la acción salvífica definitiva de Dios porque ha llegado la plenitud de los tiempos y todas las expectativas mesiánicas se han cumplido en él. Es lo que algunos llaman el inicio de la “cristología normativa del Nuevo Testamento”⁹³.

La etapa anterior es definida como “preteológica” en el sentido de que no existe una reflexión sistemática sobre la obra, palabras, sobre la identidad de Jesús, pues el mismo acontecimiento salvador está sucediendo.

Por otra parte, el interés fundamental se centra en que la vida del creyente, de aquel que acoge la predicación, sea “dinamizada” por la entrega total a aquel que se manifiesta como la Vida. Esta entrega produce un cambio existencial que se expresa en la postura vital que no es meramente una cuestión ontológica estática, sino dinámica⁹⁴. Esto supone que el creyente debe entrar en la misma dinámica interior de la vida de Jesús. Esto ha sido expresado en la tradición paulina como tener los mismos sentimientos de Jesús (cf. Flp 2, 5).

Sin embargo, podemos afirmar que durante esta etapa también se produce el Derás como fenómeno literario. No podemos excluir que Jesús mismo se autopresenta bajo la luz de los esquemas que sus oyentes tenían en mente y que son como el receptáculo de su comprensión de Jesús. Estos moldes provienen del Antiguo Testamento y de las expectativas mesiánicas presentes en el tiempo de Jesús.

Pero es a partir de Pentecostés cuando, por una peculiar acción del Espíritu, se produce un reconocimiento que es simultáneo a la iluminación de su personalidad a la luz del Antiguo Testamento, en la que los títulos mesiánicos ayudan a resumir y sistematizar sobre todo en función de la proclamación de Jesús, de la predicación del Kerygma, su personalidad mesiánica.

Con la ascensión de Jesús, el misterio de la Iglesia, de la cual es Cabeza y Esposo, se conforma en primer lugar como proclamación y continuidad de la obra del Maestro de acuerdo con el mandato apostólico. Por tanto, la

⁹³ Cf. LUZÁRRAGA, 1981, p. 1027.

⁹⁴ Ibid.

reflexión cristológica de la Iglesia es parte del mandato que Jesús entrega imperativamente a sus apóstoles. Esto incluye una constante meditación para comprender la actualidad del misterio de Jesús al que predicán⁹⁵. En esta tarea que consideramos esencialmente derásica se cuenta con la asistencia del Espíritu, que en la época pre-apostólica tiene una intensidad especial y que constituye parte del hecho mismo de la revelación y de la constitución de la Escritura Sagrada⁹⁶.

La época post-apostólica desarrollará más los elementos que anteriormente sólo podemos denominar como “trazos”, ya que los problemas que debe enfrentar a lo largo de la vida de la Iglesia necesitarán de una reflexión cristológica que nunca pierda su dimensión pastoral y práctica⁹⁷.

Las épocas posteriores del desarrollo teológico irán “puliendo” los datos esenciales de la tradición eclesial siempre con el fin de vivificar la piedad y la vida de la Iglesia, que tiene su centro en la persona de Cristo⁹⁸.

1.3 LA ENSEÑANZA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

Tres son las intervenciones recientes de esta comisión que aportan elementos de comprensión acerca de la relación entre Sagrada Escritura y cristología, y nos ayudan a comprender la contribución del método derásico.

Nuestra exposición tiene como finalidad situar en el magisterio reciente de la Pontificia Comisión Bíblica. nuestro método y definir su aportación específica a la cristología de Juan.

1.3.1 PERSPECTIVAS DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA EN EL DOCUMENTO “BIBLIA Y CRISTOLOGÍA”

El documento “Biblia y Cristología” atiende en primer lugar al problema de la variedad de métodos y realiza un discernimiento de estos. La

⁹⁵ Cf. LUZÁRRAGA, 1976, p. 505.

⁹⁶ Cf. LUZÁRRAGA, 1981, p. 1027.

⁹⁷ Ibid, p. 1028.

⁹⁸ Ibid.

investigación exegética, en su diversidad de métodos, ha llegado a diferentes interpretaciones de la confesión en Jesús como Hijo de Dios. Por ello debe valorarse y hacer un balance de los resultados y de la congruencia de estos métodos con la naturaleza de la Sagrada Escritura y la verdad de la fe que la cristología pretende desentrañar.

En un segundo momento el documento intenta realizar una síntesis del testimonio global de la Escritura sobre Cristo, la espera de la Salvación y del Mesías y el cumplimiento de esta expectativa de las promesas en Jesucristo. “Los autores del Nuevo Testamento, en cuanto pastores y doctores, presentan en efecto, un testimonio del mismo Cristo con voces distintas en la sinfonía de un único canto”⁹⁹.

Nosotros pretendemos señalar la congruencia del método derásico con los principios de una exégesis adecuada con la reflexión cristológica. El Evangelio de Juan como reflexión sobre la persona de Jesús tiene una gran densidad cristológica, por lo que la aplicación de este método a las afirmaciones y declaraciones cristológicas que en él encontramos nos hace pensar no sólo en una congruencia, sino en una verdadera aportación del método derásico a la cristología de Juan.

I.3.1.1 ACERCAMIENTO A JESÚS DESDE EL JUDAÍSMO

En primer lugar reconoce la importancia de un conocimiento de la “Religión Judía” para poder entender la personalidad de Jesús¹⁰⁰. Son los elementos de continuidad con el medio cultural y religioso en el que se desarrolla la manifestación y revelación de Jesús al mundo. Este enraizamiento es propio de la dinámica de la Encarnación. Los recientes descubrimientos que señala el documento han favorecido este camino para una mayor comprensión de las Escrituras. Entre ellos se destacan los descubrimientos de Qumram y el Targum palestinese del Pentateuco. Otra perspectiva cercana es la de un mejor conocimiento de las “raíces judías del cristianismo”. Tiene como objeto subrayar lo original del hecho cristiano sin perder de vista de donde ha nacido¹⁰¹.

⁹⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 2.2.2.2, 107.

¹⁰⁰ Ibid., 1.1.5.1, 43.

¹⁰¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.1.5.1, 43.

Los intentos de los autores judíos de presentar a Jesús como un judío más destacando su doctrina en relación con las instituciones de su vida religiosa y la doctrina rabínica, llegándole a llamar “el hermano Jesús”, son dignas de ser valoradas¹⁰². El problema surge precisamente en el campo de la cristología cuando sus afirmaciones son atribuidas a Pablo para así evitar la trascendencia de la figura humana de Jesús a la luz de su filiación divina¹⁰³.

Debemos señalar que el método derásico no es propiamente un acercamiento de este tipo, aunque comparte el sustrato cultural en cuanto acercamiento hermenéutico.

El peligro que comentamos lo señala la Pontificia Comisión Bíblica, que nos invita a entender rectamente la persona de Jesús, la vida de la Iglesia primitiva y su fe propia¹⁰⁴.

Especialmente interesante es el papel de las controversias cristológicas y que estas se convierten en elemento de contraste para la utilización de este tipo de acercamientos¹⁰⁵.

Pero ante todo la Pontificia Comisión Bíblica nos ofrece una aportación esencial al señalar que la “extraordinaria diferencia entre la fe de las comunidades

¹⁰² Cf. RODRÍGUEZ CARMONA, 2003, p. 127-156.

¹⁰³ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.1.5.4, 43-45.

¹⁰⁴ “Si los estudios para conocer a Jesús, avanzan «únicamente» por este camino, siempre estará presente el peligro de mutilar su personalidad, precisamente en el momento en el que se exponga, por medio de estos estudios, su origen y su carácter judío. ¿Es que sólo fue uno más entre los muchos doctores, aunque fuera el más fiel a la tradición de la Ley y de los Profetas? ¿O un Profeta víctima de un lamentable error? ¿Acaso un taumaturgo semejante a algunos otros, de los que conservan memoriales monumentos literarios judíos? ¿Un político agitador muerto por las autoridades romanas con la complicidad de los sumos sacerdotes, que no le habrían entendido?” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.2.5, 65).

¹⁰⁵ “Igualmente es cierto que las tensiones que opusieron a Jesús con los grupos de fariseos partidarios de una disciplina rigurosa, no parecen ser muy diferentes de las disputas entre hermanos partícipes de la misma herencia. Pero la vitalidad posterior del movimiento que comenzó con Él, muestra muy bien que la causa principal de su divergencia era mucho más profunda, aunque admitamos que las narraciones de los Evangelios podrían haber descrito con más dureza de lo normal las condiciones originarias del caso. Pero la divergencia tuvo como objetivo el entender de una forma nueva las relaciones con Dios, y el «cumplimiento de las Escrituras», que Jesús llevó a cabo para los hombres de su tiempo por medio del Evangelio del Reino. La investigación cuidadosa del carácter judío de Jesús no puede olvidar este aspecto”. ?” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.2.6, 67).

judías y la fe de la Iglesia cristiana”,¹⁰⁶ es esencial para delimitar los principios esenciales del método derásico, especialmente aquel principio del cumplimiento mesiánico-escatológico que configura de una forma definitiva su carácter selectivo de los textos y sus principios hermenéuticos. La continuidad entre la fe de las comunidades judías y la fe de la Iglesia cristiana en el contexto de la revelación es un dato histórico. Los exégetas son invitados a investigar la “unidad profunda que revela la cristología del Nuevo Testamento”¹⁰⁷ en esta continuidad y a la vez discontinuidad, pues se produce un cumplimiento por superación que se manifiesta en su propio desarrollo mediante una hermenéutica derásica que no interrumpe la experiencia de los apóstoles que vivieron con el “Jesús histórico” al proclamar el “Cristo de la fe”¹⁰⁸.

La interpretación dentro de la tradición bíblica asume forma especial cuando el Nuevo Testamento no sólo cita explícitamente el Antiguo, sino también cuando hace una serie de alusiones a él. Por ejemplo, aunque en el libro del Apocalipsis no haya una citación explícita del Antiguo Testamento, el texto contiene una centena de alusiones a pasajes de Ezequiel y Vanni habla de más de ochocientas referencias veterotestamentarias¹⁰⁹. Esa intertextualidad revela que los autores neotestamentarios reconocen el valor del Antiguo Testamento como fuente de revelación divina, una revelación realizada en el evento de Cristo¹¹⁰. Los libros del Nuevo Testamento no contraponen una Escritura nueva a otra Escritura vieja. Ni ponen una sencillamente al lado de otra. Ponen, frente a la única Escritura, a Cristo-evento, como el espíritu que explica la letra. Lo que el Antiguo Testamento expresa puede ser visto a la luz del Cristo-evento. Por eso, para los cristianos, en un cierto sentido, algunos aspectos del Antiguo Testamento, legales o dialécticos, dejan de ser normativos mientras que, al mismo tiempo, existe un sentido en que el Antiguo Testamento continúa trayendo la Palabra salvífica de Dios a los cristianos, como hizo antaño al pueblo judío¹¹¹.

¹⁰⁶ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.2.3.2, 62.

¹⁰⁷ Cf. ARTOLA, 1996.

¹⁰⁸ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.2.3.2, 62.

¹⁰⁹ VANHOYE, A. L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse. *Biblica*, v. 43, p. I, 1962.

¹¹⁰ Cf. BALAGUER, 2004.

¹¹¹ VANHOYE, 1994.

Como resultado, las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en la Biblia cristiana son complejas. Al interpretar el Antiguo Testamento, los autores neotestamentarios no lo hicieron conforme a los modernos padrones de exégesis o interpretación, sino siguiendo las ideas y procedimientos interpretativos de su época¹¹². Además, se perciben en la Biblia tensiones dinámicas entre formas de hablar sobre el mismo acontecimiento o persona, por causa del origen diverso de los puntos de vista expresos, que deben ser tenidos en cuenta¹¹³.

1.3.1.2 TÍTULOS CRISTOLÓGICOS

Es importante la diferenciación entre la perspectiva funcional y ontológica que en este documento se realiza. El método derásico hace una aportación muy importante en la comprensión de algunos de los títulos cristológicos desde su raíz veterotestamentaria. Especial importancia tienen los títulos de Dios aplicados a Cristo¹¹⁴. La cristología del cuarto Evangelio está llena de motivos del Antiguo Testamento¹¹⁵: la designación de Cristo como “cordero de Dios” (Jn 1, 29.36; cf. 19,36) al combinar las tradiciones del cordero pascual y del Siervo de Yahveh; el hijo del hombre de la tradición apocalíptica; los discursos en que se hallan insertas las fórmulas de identificación: “yo soy el buen pastor” (Jn 10), “yo soy la vid verdadera” (Jn 15, 1-8), “yo soy el pan de vida” (Jn 6); la designación de Cristo con un nombre de Dios del Antiguo Testamento: “Yo soy”¹¹⁶.

O. Cullmann elaboró sobre esa base una cristología esencialmente «funcional», que se abstiene por entero de consideraciones metafísicas de tipo «ontológico»¹¹⁷. Los títulos de los que se trata, o son los que el mismo Jesús se atribuyó personalmente, íntimamente ligados a su modo de vivir y

¹¹² FITZMYER, J. A. The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament. In: _____. *Essays on the semitic Background of the New Testament*. London: G. Chapman, 1971. p. 3-58; OLIVAR, A. *La predicación cristiana antigua*. Barcelona: Herder, 1991.

¹¹³ Cf. Id., 1997.

¹¹⁴ Aunque más adelante hablaremos de ello conviene señalar la importancia que tiene para la fe del Nuevo Testamento este procedimiento derásico de traspasso a Jesús de los atributos divinos. Cf. MUÑOZ LEÓN, 1985, p. 329.

¹¹⁵ Cf. DEL AGUA PÉREZ, 1985, p.286-287.

¹¹⁶ DODD, C. H. *La interpretación del cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 104-107.

¹¹⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, 1985.

a sus actuaciones, o son los que los pregoneros del Evangelio le atribuyeron en el Nuevo Testamento. Esos títulos designan tanto la obra realizada por él en su vida terrena, como una obra completada ahora en la Iglesia, y la obra final o escatológica a que tiende la esperanza última de la Iglesia; contemplan también su preexistencia. Poco a poco se fue aclarando que la “cristología funcional” de O. Cullmann no era necesariamente opuesta a la “cristología ontológica” de los concilios y del dogma. Era en realidad una muestra, a la par que un estímulo, de la nueva conciencia hermenéutica, que, señalando cada vez con mayor claridad la diferencia entre la conceptualización escriturística y la dogmática, abría nuevas posibilidades a la explicación teológica.

1.3.1.3 -EL ESTUDIO CRISTOLÓGICO-DE RÁSICO Y ALGUNAS CRISTOLOGÍAS

Algunos peligros se presentan especialmente en el estudio de Juan y en el análisis de su cristología en el campo de la exégesis neotestamentaria.

La postura de Bultmann merece especial atención por la resonancia que ha tenido en la teología contemporánea. Para este autor la presentación joánica de Jesús como Hijo de Dios preexistente es una idea que no debe ser tomada al pie de la letra:¹¹⁸ “Jesús no es presentado literalmente en serio como un ser divino preexistente que vino en forma humana a revelar secretos sin precedentes”¹¹⁹. Brown ha corregido este acercamiento diciendo:

Bultmann reconoce que Juan describe a Jesús como el Hijo preexistente de Dios que ha aparecido como hombre, pero piensa que no hay que tomar al pie de la letra esa idea mitológica. Más bien, según Bultmann, Juan utiliza la preexistencia para subrayar que las palabras de Jesús no fueron fruto de la experiencia humana, sino que vinieron de más allá. En Juan no hay una instrucción cristológica ni enseñanza alguna sobre el carácter metafísico de la persona de Jesús; lo importante es que Jesús trae las palabras de Dios. El Jesús de Juan no revela nada, sino que él es el Revelador; y aun esto debe ser entendido en términos existenciales: él es quien en su propia persona trae lo que anhelan los seres humanos. Así, por la fe en Jesús, los cristianos reciben la

¹¹⁸ Cf. BROWN, 2001, p. 223.

¹¹⁹ BULTMANN, R. K. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.

afirmación y cumplimiento de su vehemente deseo de vivir; sin embargo, no llegan a conocer nada de Jesús, a no ser a él, que hace posible la salvación de Dios: sólo el *Dass* («que»), no el *Was* («lo que»). Bultmann ha captado un aspecto del Evangelio de Juan, esto es, la decisión a la que Juan llama al creyente. La imagen de Juan dice más del propio Jesús de lo que Bultmann alcanza a ver. De esta manera Bultmann ha ofrecido una rectificación saludable a las aproximaciones puramente místicas y especulativas al Jesús de Juan¹²⁰.

Cullmann corrige la postura de Bultmann convirtiendo la vida de Jesús en el centro de la historia salvífica. Estoy de acuerdo con Brown en que la teoría de las fuentes del Evangelio ha determinado la postura de Bultmann al cortar la relación entre los diferentes tipos de textos que conviven en el Evangelio. Los dichos de Jesús y los discursos completamente desvinculados de los signos nos hacen más difícil comprender el contenido, “lo que” Jesús revela¹²¹. El Evangelio es un verdadero relato que nos presenta la vida de Jesús que ciertamente nos llama a la decisión creyente. Jesús como preexistente es una parte necesaria del relato pues nos remite a un antes: lo que Dios ha hecho en Israel¹²². La escatología futurista que Bultmann niega¹²³ nos remite a la historia de la salvación que continúa por medio del Espíritu en la Iglesia¹²⁴. Esta es la aportación de Cullmann a la cristología de Juan desde el punto de vista de la historia de la salvación, pero no explica la novedad, la singularidad de la persona y la obra de Jesús presentada por Juan¹²⁵.

Käsemann¹²⁶ destaca esta singularidad de Juan señalando y proponiendo una verdadera cristología insistiendo en que para Juan la fe exige, no sólo un compromiso con Jesús, sino “una fe incipiente en ciertos aspectos de la identidad de Jesús”¹²⁷. No todo lo resuelve el incluir a Jesús dentro de la historia de la salvación.

¹²⁰ Cf. BROWN, 2001, p. 223.

¹²¹ Cf. BROWN, 2001, p. 223.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 224.

¹²³ Cf. GEISELMANN, 1995, p. 26-35.

¹²⁴ Cf. BROWN, 2001, p. 224-225.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 226.

¹²⁶ Cf. KÄSEMANN, 1983.

¹²⁷ Cf. BROWN, 2001, p. 227.

Otros autores afirman que “el autor del cuarto Evangelio estaba convencido de que el retrato que él trazó de Jesús de Nazaret, tanto en sus acciones como en sus palabras, se ajustaba sustancialmente a la realidad histórica: Jesús era Dios y él lo sabía”¹²⁸.

1.3.1.4 CRITERIOS QUE OFRECE EL DOCUMENTO “BIBLIA Y CRISTOLOGÍA”

En primer lugar “la comunión de fe” con toda la tradición de la Iglesia es la que obliga al exegeta y teólogo a volverse hacia la “tradición fundante” de la época apostólica de forma que comprenda todo el Nuevo Testamento¹²⁹.

El documento señala expresamente la necesidad de comprender, a través de la investigación, el papel de Israel en relación con los escritos del Nuevo Testamento, de la novedad del Nuevo Testamento. Este criterio está en consonancia con lo que afirma la constitución conciliar ‘*Dei Verbum*’¹³⁰.

La canonicidad aparece como un elemento objetivo y esencial dentro de esta tradición construyéndose el marco canónico como un primer elemento de comunión con la tradición de la Iglesia. Por esta razón la interpretación dentro del canon de los textos ha alcanzado un status con su aportación específica en el estudio actual del texto de la Sagrada Escritura¹³¹.

Como consecuencia de esto las investigaciones deben desarrollarse sobre “la Sagrada Escritura en su conjunto”. Esto quiere decir que incluye el Antiguo Testamento, fundamental para Israel como verdadero olivo, y el Nuevo Testamento injerto realizado por medio de Cristo. La totalidad de la Escritura, del canon como regla de fe es un elemento imprescindible¹³². Precisamente uno de los caminos propuestos hoy, frente a la unidad o fragmentación de la Escritura, es la capacidad unificadora del canon bíblico.

¹²⁸ DREYFUS, F.-P. *Jésus savait-il qu’il était Dieu?* París: Ed. du Cerf, 1984. p. 21.

¹²⁹ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.3.1, 79.

¹³⁰ IGLESIA CATOLICA. *Constitución dogmática Dei Verbum*. Disponible em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html>. Acceso em: 11 nov. 2012b. n. 12.

¹³¹ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.3.1, 79-81.

¹³² Ibid., 1.3.1, 79.

En esta línea se sitúa la obra de Childs¹³³. Para Sánchez Caro, aunque aún es prematuro hacer un juicio respecto de los resultados, es un camino que merece ser tenido en cuenta, pues es una de las cuestiones actuales más interesantes¹³⁴. El problema reside, en este tipo de argumentaciones, en pasar de la realidad de la autoconciencia de Jesús a las formulaciones del Nuevo Testamento. Los autores han presentado estas como fruto de un proceso derásico que pretendemos exponer. Prueba de eso es la forma como la predicación cristiana cita la Escritura del Antiguo Testamento¹³⁵.

Esta unidad de la escrituras se realiza por medio de “las promesas recibidas por los Patriarcas y ampliadas por los Profetas. Estas promesas y su expectativa se han cumplido en Jesús Mesías e Hijo de Dios”¹³⁶.

La Escritura, especialmente hasta la constitución del canon bíblico, se presenta como un continuo proceso literario, mas también teológico de actualización de las diversas tradiciones reveladas a diferentes circunstancias de los destinatarios. Esta capacidad de actualización propia de la Escritura deriva de su naturaleza inspirada y del mismo dinamismo de la revelación bíblica. Por ello afirma el documento que “lleva en sí una imagen del don de Dios que ha traído a los hombres su revelación y salvación”¹³⁷.

Ahora bien, el culmen de este don es el Hijo de Dios en el misterio de su Encarnación. Juan Pablo II ha destacado la admirable armonía entre el misterio de la Encarnación y la naturaleza de la Sagrada Escritura¹³⁸.

El cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento en la espera del reino de Dios y del Mesías se ha manifestado en Jesús de Nazaret Mesías e Hijo de Dios¹³⁹. Este principio llamado “principio de totalidad” es lo que denominamos en el método derásico “principio de

¹³³ CHILDS, B. S. *Old Testament theology in a canonical context*. London: SCM, 1985.

¹³⁴ Cf. SÁNCHEZ CARO, 1985, p. 59-61.

¹³⁵ Cf. ARTOLA, 1996.

¹³⁶ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.3.1, 79-81.

¹³⁷ *Ibid.*, 1.3.1, 79-81.

¹³⁸ JUAN PABLO II. *Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1998. p. 8-13.

¹³⁹ Cf. DEL AGUA PÉREZ, 1985, p. 292.

cumplimiento mesiánico escatológico”¹⁴⁰, que es absolutamente central en el Derás neotestamentario.

No se trata de volver a métodos proporcionados por la cultura de otra época, sino de encontrar los principios propios, la forma de utilizarlos y el fin de estos, que siempre han de ser los mismos¹⁴¹.

Otra condición indispensable es el ejercer la labor exegética con el auxilio de todos los métodos y avances en el estudio de la ciencia bíblica. Esto ayudará a que los lectores puedan encontrar más fácilmente en las Escrituras esta “cristología integral”¹⁴². De este modo se evitará un acercamiento superficial.

Por tanto, cualquier método exegético no puede prescindir de los avances con que la ciencia bíblica y la crítica literaria han sido enriquecidas en los últimos tiempos, al mismo tiempo que encuentra una armonía de estos con la naturaleza de la Sagrada Escritura. No es una simple lectura mal llamada “teológica”, que no aporta ese sólido fundamento para la cristología¹⁴³.

La ciencia bíblica debe ofrecer a “todo fiel creyente lector un fundamento sólido para sus estudios sobre Jesucristo”¹⁴⁴, pues como afirma San Gregorio Magno en su conocido adagio: *Dum narrat textum prodit mysterium* - el texto es capaz de mostrar más y más la profundidad del misterio de Cristo¹⁴⁵.

¹⁴⁰ En la Teología Fundamental, normalmente, es denominado el ‘rol carismático de Cristo’. En este sentido afirma Fisichella (2000, p. 145): “Dire, pertanto, che Gesù è profezia del Padre significa affermare e riconoscere che lui è la parola di Dio. Una parola definitiva che entra nella storia; parola che non è più distinguibile dall’essenza e dal contenuto che pone in atto, perché in lui Parola e Verbo coincidono e permettono la rivelazione della vita divina... Gesù profezia del Padre è il giudizio definitivo di salvezza che Dio ha compiuto nella storia: non esiste più, infatti, un giudizio di Dio che possa approssimarsi al di fuori di Cristo. In lui, comunque, non è possibile trovare un giudizio che non sia amore e misericordia”.

¹⁴¹ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.3.2, 81; En este sentido, Del Agua Pérez, (1985, p. 273) afirma: “Una de las tareas fundamentales que son competencia del exegeta es la aplicación de los métodos de interpretación vigentes en cada época al estudio científico del texto bíblico. A este respecto, los resultados de la aplicación de métodos histórico-críticos al Nuevo Testamento se van paulatinamente completando con otros métodos: el análisis estructural en sus diversas formas, la metodología derásica por lo que se refiere a la reclasificación de las formas en función del medio socio-cultural y religioso en que tienen origen y configuración”.

¹⁴² Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.3.3, 79-81.

¹⁴³ *Ibid.*, 1.3.2, 81.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 1.1.5.4, 43-45.

¹⁴⁵ Cf. BORI, 1987, p. 85-87.

¿Cómo encontrar este sólido fundamento para los estudios sobre Jesucristo? El documento afirma: “Pues la cristología no puede ser elaborada sólidamente si no se guarda el equilibrio que brota de la Sagrada Escritura tomada en su conjunto, y de los distintos modos de hablar de los que se sirve”¹⁴⁶.

Este equilibrio y unidad que brotan de la Sagrada Escritura y que son connaturales a su misma esencia debe ser respetado, profundizado y estudiado detenidamente en los diferentes métodos, principios y formas que se expresan en los modos de hablar de que la misma Escritura se sirve como lenguaje humano para presentar la confesión de fe.

1.3.2 LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

El 25 de abril de 1993, conmemorando el aniversario de la “Providentissimus Deus” y la “Divino Afflante Spiritu”, se presentó el documento de la Pontificia Comisión Bíblica “La interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia”. En esta ocasión Juan Pablo II dirigió un discurso a los miembros de esta comisión y a los profesores del Pontificio Instituto Bíblico¹⁴⁷.

En este discurso se recorre la génesis e historia de los documentos que se conmemoran para luego establecer como principio hermenéutico de interpretación de la Biblia: la armonía entre la Sagrada Escritura y el misterio de la Encarnación¹⁴⁸. De esta manera, el misterio del Verbo encarnado aporta luz sobre la exégesis cristiana actual en la que confluyen diferentes métodos y acercamientos a la Sagrada Escritura. La misión de la exégesis católica es comprender mejor la Palabra de Dios y actualizar su mensaje.

El primer capítulo del documento se dedica a recorrer los diversos métodos y acercamientos para la interpretación del texto bíblico. En primer lugar, se describe y valora el método histórico crítico para luego continuar con otros nuevos métodos de análisis literario, otros basados en la tradición y otros que utilizan las ciencias humanas.

¹⁴⁶ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012a, 1.2.2.2, 63.

¹⁴⁷ JUAN PABLO II. *Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1998. p. 8-13.

¹⁴⁸ CASCIARO RAMÍREZ, J. M. El método histórico-crítico. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 27, p. 131-139, 1995.

Al final, se señalan los aspectos más importantes para la vida concreta de la Iglesia, subrayando el puesto que ocupa la Sagrada Escritura en esta.

El primer método tratado por la Comisión es el método histórico crítico, en cierto sentido “indispensable” para determinar el sentido de los textos antiguos. Siendo que la Palabra de Dios se nos presenta como lenguaje humana antigua, no sólo se admite como legítimo, sino que pide el uso de este método. Para explicar esta posición fundamental, la Comisión esboza una historia del método, considera sus principios, describe el método y hace una evaluación de él¹⁴⁹. La argumentación de la Comisión es clara: puesto que la revelación bíblica se ha realizado en medio de la historia, la exégesis científica no puede prescindir del método histórico-crítico¹⁵⁰, esto sin olvidar el papel que el documento atribuye a las principales tendencias sincrónicas¹⁵¹.

En lo que a nosotros nos interesa como introducción a nuestro trabajo, hay un apartado titulado “Acercamientos basados sobre la Tradición”. En él se señala su diferencia principal y fundante frente al método histórico-crítico y los métodos literarios expuestos: “una mayor unidad interna de los textos estudiados”¹⁵². Los métodos sincrónicos precedentes, que prestan atención a la unidad interna de los textos bíblicos, en verdad permanecen insuficientes para la interpretación de la Biblia, pues consideran cada escrito de forma aislada¹⁵³. Otros acercamientos modernos de la Biblia, al contrario, la consideran en su variedad, un compuesto de testimonios de una gran tradición que hay que tener en cuenta a la hora de la interpretación y del estudio de un texto concreto. Así, bajo este encabezamiento, la

¹⁴⁹ FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 19-37. Otros estudios interesantes: WILLIAMSON, P. S. *Catholic principles for interpreting Scripture: a study of the Pontifical Biblical Commissions’ s the Interpretation of the Bible in the Church*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2001; PRIOR, J. G. *The historical critical method in catholic exegesis*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana, 1999.

¹⁵⁰ DEL AGUA PÉREZ, A. Interpretación del Nuevo Testamento y métodos. *Estudios Eclesiásticos*, Logroño, v. 73, n. 284, p. 3-42, 1998.

¹⁵¹ PONTIFICIA COMISSION BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 12 dez. 2012b.

¹⁵² *Ibid.*, I. C, 48.

¹⁵³ FUSCO, V. Un secolo di metodo storico nell’esegesi cattolica (1893-1993). *Studia Patavina*, Triveneto, v. 41, n. 2, p. 341-398, 1994.

Comisión comienza a estudiar tres acercamientos derivados del canon, de la tradición de interpretación judía y de la historia de la influencia del texto bíblico (su *Wirkungsgeschichte*)¹⁵⁴.

Entre estas perspectivas encuadradas bajo el epígrafe antes señalado, se encuentra “el recurso a las tradiciones judías de interpretación”¹⁵⁵.

El documento hace dos constataciones importantes que toman mayor importancia, como él mismo indica, a la luz del gran número de estudios realizados sobre la historia judía antigua, entre los que señala los descubrimientos de Qumrán. Todos ellos nos han conducido a conocer el complejo mundo judío tanto en la diáspora como en la tierra de Israel.

Es importante señalar que todos estos hallazgos han despejado la idea de un judaísmo monolítico al estilo del que existirá con gran coherencia interna tras el año 70 d.C. y que llamaremos judaísmo rabínico¹⁵⁶. Se hace presente la riqueza de perspectivas diversas que coexisten y que aportan luz sobre la época del cristianismo naciente.

Las dos constataciones a las que nos referimos son, en primer lugar, el describir un periodo fecundo en el que el Antiguo Testamento toma su forma final en los “cuatro o cinco siglos que han precedido a la era cristiana”¹⁵⁷.

Esta afirmación nos pone ante un periodo en el que se ha producido la génesis del canon hebreo del A.T. y en el que como fruto final se ha fijado el contenido definitivo de este. Pero en esta misma época hay una gran riqueza de literatura extracanónica¹⁵⁸ y “una prodigiosa cantidad de procedimientos

¹⁵⁴ FITZMYER, op. cit., p. 47-56.

¹⁵⁵ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acceso en: 12 dez. 2012b. 51.

¹⁵⁶ Cf. STRACK; PÉREZ FERNÁNDEZ; STEMBERGER, 1996, p. 29-34.

¹⁵⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. op. cit., I, C, 2, 51.

¹⁵⁸ La importancia de esta literatura extracanónica también llamada “literatura intertestamentaria” viene determinada por compartir un mismo contexto literario, cultural y religioso desde diversos puntos de vista. Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, 2003, p. 500. El conocimiento de este tipo de literatura es cada vez más valorado por su aportación a la exégesis. “En una hipotética descripción de contenidos, habría que decir que la Literatura Intertestamentaria es cada vez más importante por su aportación al mundo de la exégesis, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Un conocimiento básico y general de sus escritos, así como la presentación del trasfondo social, cultural y antropológico de la época del Segundo Templo -marco en el que se sitúa toda su creación literaria- ayudará a tener un buen conocimiento introductorio del Nuevo Testamento, del cristianismo primitivo y del nacimiento de la literatura rabínica”. (Ibid., p. 501)

técnicos para la conservación del texto del Antiguo Testamento y para la explicación del sentido de los textos bíblicos”¹⁵⁹. El Derás se define, en este sentido, por los principios, métodos y formas de actualización del texto bíblico en orden a la proclamación del evento salvador en Jesucristo.

La segunda constatación es que esta época delimitada es “el medio de origen del Nuevo Testamento y de la Iglesia naciente”¹⁶⁰. En este mismo sentido, el cardenal Ratzinger, en el decurso del discurso realizado tras ser investido Doctor “Honoris Causa” de la Universidad de Navarra afirmaba:

En el proceso de la exégesis crítica, sobre la naturaleza de la Palabra bíblica han sido puestas de manifiesto sobre todo dos cosas. En primer lugar, se ha tomado conciencia de que la Palabra bíblica, en el momento de su fijación escrita, ya ha recorrido un proceso más o menos largo de configuración oral, y que, al ponerse por escrito, no ha quedado solidificada, sino que ha entrado en nuevos procesos de interpretación, que han desarrollado ulteriormente sus potencialidades ocultas.¹⁶¹

Por consiguiente, es en este mundo en el que el judaísmo se enfrenta a nuevas situaciones en las que la interpretación de la Escritura se desarrolla con características propias. El ejemplo más preclaro de ello y más fecundo de estas nuevas situaciones es la traducción griega de los Setenta. Es el exponente más importante del encuentro de la tradición bíblica con el mundo helenístico. Su labor no es una mera traducción, sino que interpreta y actualiza la Escritura Santa en hebreo a la lengua y cultura nueva con la que se encuentra, en opinión de P. Benoit y P. Auvray¹⁶². Cuando la Tradición quiere atribuirle un carácter inspirado en esta labor está señalando la importancia de su “interpretación” y del encuentro cultural realizado. También habrá otra literatura fruto de este encuentro que será importante para la primera teología cristiana de la Escritura.

En este sentido, el mismo documento señala lo fructuoso de un mejor conocimiento del texto de los LXX que llegaría a convertirse en la primera

¹⁵⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. op. cit. I, C, 2, 51.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Cf. RATZINGER, 1998, p. 387-393.

¹⁶² Cf. DE FRAINE, 1992.

parte de la Biblia cristiana al menos durante los cuatro primeros siglos de la Iglesia de occidente y de la de oriente hasta nuestros días¹⁶³.

Pasando al mundo no helenístico, el documento de la Comisión señala los Targumin arameos como fruto de un mismo esfuerzo de interpretación de la Escritura. Su origen está en el decaimiento del uso habitual del hebreo por el arameo. Esta realidad lingüística impacta en el culto sinagoga en el que es necesario un intérprete que acerque el texto a la comunidad que escucha. Este mismo meturgeman da pie a la posterior interpretación y actualización del texto proclamado. Ninguna de estas traducciones era tan literal que no colorease el texto bíblico¹⁶⁴. De esta manera, más que traducciones literales se convierten en paráfrasis y casi comentarios que se basan en las preocupaciones pastorales y teológicas del tiempo¹⁶⁵.

La importancia de estos textos es que nos sitúan en el conocimiento de la hermenéutica bíblica de este periodo. Según algunos autores,¹⁶⁶ es posible que hubiera algunos targumim escritos en vida de Jesús, pero ciertamente su fijación por escrito, como nos ha llegado a nosotros, es más tardía.

El documento señala la influencia de esta literatura en “los mejores exégetas cristianos, a partir de Orígenes y San Jerónimo”¹⁶⁷. Así nos quiere dar a entender que esta erudición bíblica es útil para una mejor comprensión de la Escritura.

Otra fuente importante es la literatura judía extracanonica llamada apócrifa o intertestamentaria que es tomada como ayuda para la interpretación del Nuevo Testamento. Esta literatura pseudoepígrafa también realiza una

¹⁶³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 12 dez. 2012b. I, C, 2, 52.

¹⁶⁴ FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 52.

¹⁶⁵ Cf. DIEZ MACHO, 1982; TREVIJANO, 1995. Resaltar de nuevo la importancia de las preocupaciones pastorales y teológicas propias del Targum. En el N.T. la principal es la confesión de Fe en la persona de Jesús Mesías e Hijo de Dios.

¹⁶⁶ TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. *Orígenes del cristianismo*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006. p. 155.

¹⁶⁷ ORÍGENES, Ep. Ad Iulium Africanum 11 (7) SC 302,538; 12 (8), SC 302,540; Comm. In ev. Joann. 6,13,76, SC 157, 184; DE LANGE, N. M. R. *Origen and the jews: studies in jewish-christian relations in third-century Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 20-21; JERÓNIMO, Santo. *Tobias en Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem* Vaticano: Libr. Editrice Vaticana, 1950. v. 8, p. 156.

función de actualización en el entorno del judaísmo anterior al año 70. Conforme lo difundido, no hace mucho, esta literatura demuestra abundancia y variedad de interpretaciones de las propias escrituras¹⁶⁸. Luego caería en descrédito, pero hay que señalar que una selección de textos de estos escritos resultó atractiva para lectores cristianos¹⁶⁹. En épocas recientes se ha renovado el interés por este mundo. En él se combinan elementos de la apocalíptica y un carácter haggádico.

Los procedimientos exegéticos se reconocen como practicados dentro del mismo Antiguo Testamento, en las relecturas históricas intracánónicas contenidas en libros como los de las Crónicas y de los Reyes. Pero también hay relecturas fuera del canon que dan origen a nuevos escritos. Las hay más vinculadas a la cronología y al texto bíblico como el Libro de los Jubileos, o más inspiradas en motivos bíblicos como los Libros de Henoc.

Entre otras formas, la Comisión señala el Peshet en cuanto hermenéutica “del acontecer histórico como realización de la voluntad de Dios en la historia inmediata a la luz del anuncio de los profetas”¹⁷⁰.

La diversidad de formas literarias es común al Antiguo y Nuevo Testamento. Entre ellas señalamos las parábolas, alegorías, antologías y colecciones, relecturas, relaciones entre textos distintos, salmos e himnos, visiones, revelaciones y sueños, y composiciones sapienciales¹⁷¹.

Por último, menciona los Midrasim que, junto a los Targumin, recogen la homilética e interpretación de los primeros siglos del judaísmo¹⁷². Estos son explicaciones de la Escritura con un objetivo que puede ser halákico, cuando precisa una normativa que regula la vida, o haggádico, cualquier explicación que no sea halákica.

Pero quizá una precisión muy importante es la que señala seguidamente:

¹⁶⁸ Cf. CHARLESWORTH, 1981.

¹⁶⁹ Véase una exposición de todos estos escritos en Diez Macho (1984). Especial atención merece el análisis de su relación con el Nuevo Testamento.

¹⁷⁰ Cf. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. *Orígenes del cristianismo*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006. p. 180.

¹⁷¹ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 2012b, I, C, 2, 52.

¹⁷² Para más detalles sobre la exégesis rabínica véase Manns (1991) y Scott. (1995).

La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes en la antigüedad hasta nuestros días, es una ayuda permanente de primer orden para la exégesis de ambos Testamentos, a condición, sin embargo, de emplearla correctamente. El Judaísmo antiguo era muy diversificado. La forma farisea, que ha prevalecido después en el rabinismo, no era la única. Los textos judíos antiguos se escalonan a lo largo de varios siglos. Es importante pues, situarlos cronológicamente antes de proceder a comparaciones. Sobre todo, el cuadro de conjunto de las comunidades judías y cristianas es fundamentalmente diferente.

A continuación, señala la gran diferencia entre la exégesis cristiana y la judía:

Del lado judío, según formas muy variadas, se trata de una religión que define un pueblo y una práctica de vida a partir de un escrito revelado y de una tradición oral, mientras que del lado cristiano, es la fe en el Señor Jesús, muerto y resucitado y vivo para siempre, Mesías e Hijo de Dios, la que reúne una comunidad. Estos dos puntos de partida crean, para la interpretación de las Escrituras, dos contextos, que a pesar de muchos contactos y semejanzas, son radicalmente diferentes.¹⁷³

Esta observación tiene dos alcances en lo que se refiere a la crítica de las fuentes. El primero se refiere a la cronología de los textos que se comparan, ya que muchos de ellos son posteriores y tiene una perspectiva teológica diferente. El segundo es el criterio cristocéntrico de toda exégesis católica que choca con el rechazo de Jesús como Mesías por parte del Judaísmo. Por ello, es importante que a la hora de comparar textos del Nuevo Testamento con estas fuentes se deba ser cauteloso, ya que no todo texto es anterior a su puesta por escrito.

1.3.3 EL PUEBLO JUDÍO Y SUS ESCRITURAS SAGRADAS EN LA BIBLIA CRISTIANA

Este reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica nos resulta muy útil para una mayor comprensión del método derásico y su dimensión de cumplimiento mesiánico-escatológico.

¹⁷³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 12 dez. 2012b. I, C, 2, p. 52-53.

La introducción del documento nos ofrece, de forma sintética, la estructura fundamental del estudio de la Pontificia Comisión Bíblica basada en tres capítulos. El primero, en el cual “constata que el Nuevo Testamento reconoce la autoridad del Antiguo como revelación divina y no puede ser comprendido fuera de esa relación estrecha con él y con la tradición judía que lo trasmite”¹⁷⁴. El segundo capítulo, de gran interés para nuestro estudio, presenta la forma en que los escritos del Nuevo Testamento acogen el rico contenido del Antiguo Testamento, del que toman los temas fundamentales¹⁷⁵, vistos a la luz de Cristo¹⁷⁶. El último capítulo recoge las variadas actitudes que los escritos del Nuevo Testamento expresan a propósito de los judíos.

En primer lugar se afirma que las Escrituras Sagradas del pueblo judío forman parte fundamental de la Biblia cristiana. La aceptación, por parte de la Iglesia, de los escritos contenidos en la Biblia hebrea y en la Biblia griega como inspirados por Dios es manifestación del vínculo original y siempre permanente entre la Iglesia y el pueblo judío. Esta afirmación es evidenciada en el uso bíblico Nuevo Testamento, “que por sí mismo manifiesta ya la existencia de relaciones con el Antiguo Testamento”¹⁷⁷, pues el cristianismo ha nacido en el seno del judaísmo del siglo I¹⁷⁸.

En segundo lugar el Nuevo Testamento reconoce la autoridad de las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Este reconocimiento no es un simple agradecimiento, sino que expresa la esencia del método derásico, el cual sitúa las Sagradas Escrituras como sólidamente arraigados en la tradición del pueblo de Israel. Algunas veces, este reconocimiento de autoridad se expresa de forma implícita, sobre todo a través de las reminiscencias y citas implícitas. Esto se ve claramente en el parentesco del lenguaje, que “se extiende a numerosas expresiones que el Nuevo Testamento toma prestadas

¹⁷⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html>. Acceso em: 24 dez. 2012c, 46.

¹⁷⁵ Cf. Jn 20, 30-31.

¹⁷⁶ Cf. Lc 24, 45.

¹⁷⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, op. cit, 18.

¹⁷⁸ Ibid., 17.

de las Escrituras del pueblo judío”¹⁷⁹. Quizás el ejemplo más significativo sea el Apocalipsis, pero este mismo fenómeno “se realiza también en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas”¹⁸⁰.

Otras veces, este reconocimiento se expresa explícitamente a través de diferentes formas: sujetos sobreentendidos o expresados; verbos en presente, para presentar las citas como palabra viva y cuya actualidad es siempre actual, o en perfecto, expresando el efecto permanente de una acción pasada. Las citas explícitas son también utilizadas para argumentar, siendo en este caso que su valor es decisivo, pues es palabra de Dios y “la Escritura no puede fallar” (Jn 10, 35). Tanto 2Tm 3, 15-17 como 2P 1, 20-21 “no se contentan con afirmar la autoridad de las Escrituras del pueblo judío; señalan la inspiración divina como fundamento de dicha autoridad”¹⁸¹.

En tercer lugar, el Nuevo Testamento proclama el evento redentor de Jesucristo conforme a las Escrituras del pueblo judío. Dos consecuencias se derivan de esta afirmación. Por un lado, la doble necesidad del cumplimiento de las Escrituras, ya que “la insistencia de los evangelios en esta necesidad da a las Escrituras del pueblo judío una importancia extraordinaria. La Pontificia Comisión Bíblica. da a entender claramente que aquellos acontecimientos carecerían de significado, si no correspondieran a lo que dicen las escrituras; en tal caso, ya no se trataría de una realización del designio de Dios”¹⁸². Por otro lado, a pesar de esta continuidad, existe una verdadera discontinuidad en Cristo, sin que esto evite que “la Iglesia ha mantenido siempre que las Escrituras del pueblo judío son parte integrante de la Biblia cristiana”¹⁸³.

¹⁷⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html>. Acceso em: 24 dez. 2012c, 19.

¹⁸⁰ Ibid.; En Mt, por ejemplo, se cuentan 160 citas implícitas o alusiones, 60 en Mc, 192 en Lc, 137 en Jn, 140 en Hch.

¹⁸¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html>. Acceso em: 24 dez. 2012c, 23.

¹⁸² Ibid., 24.

¹⁸³ Ibid., 25.

En cuarto lugar, se subraya que la Escritura y tradición oral tanto en el judaísmo como en el cristianismo se manifiestan en la determinación del canon de las escrituras que nosotros llamamos Antiguo Testamento, en la afirmación que la Tradición engendra la Escritura y la completa dentro de sus límites, y al mismo tiempo se señalan las diferencias entre ambas perspectivas:

Pero lo que distingue el cristianismo primitivo de todas esas corrientes es la convicción de que las promesas proféticas escatológicas no se deben considerar simplemente como objeto de esperanza para el futuro, pues su cumplimiento inició ya con Jesús de Nazaret, el Mesías. De él hablan en último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas¹⁸⁴.

Por último, se analiza el valor de la comprensión de los métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento, de la exégesis en Qumrán y el Nuevo Testamento, de los métodos rabínicos y el Nuevo Testamento, así como las alusiones significativas al Antiguo Testamento¹⁸⁵. Todos estos elementos son centrales en el Derás neotestamentario.

1.4 APORTACIÓN ESPECÍFICA DEL DERÁS A LA CRISTOLOGÍA DE JUAN

La abundancia derásica en Juan se debe a la sobrecarga de sentido que contrasta con la aparente sencillez del relato joánico¹⁸⁶. Desde nuestra perspectiva occidental no estamos acostumbrados a la abundancia de resonancias y temas que sinfónicamente aparecen en un determinado relato. Cuando mayor es la concentración cristológica, mayor es la densidad derásica del texto.

Por este motivo el método de análisis derásico nos parece adecuado para comprender y desvelar la profundidad y multiplicidad de formas de proclamar

¹⁸⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Disponible em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html>. Acceso em: 24 dez. 2012c. 11.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 12-15.

¹⁸⁶ Cf. CAMARERO MARÍA, 1997, p. 37.

y profundizar el evento acontecido en Jesús. ¿Quién es Jesús? Es una constante pregunta respondida con una abundancia de imágenes y temas que desvelan la identidad de aquel que es el Mesías y Señor, Hijo de Dios, centro de la Historia y cumplimiento de todas las esperanzas e instituciones presentes en el Antiguo Testamento.

No siempre ha sido fácil encontrar en la historia de la exégesis una valoración adecuada de la cristología de Juan, ya que la presentación tantas veces hecha ha criticado que la humanidad de Jesús queda o minimizada o desfigurada. Así lo han afirmando autores como Loisy¹⁸⁷. Esta línea de pensamiento se percibe en Bultmann, que afirma que Jesús es un ser meramente divino que se pasea por la historia, siendo el Nuevo Testamento una presentación de tipo mitológico únicamente con significación existencial para el creyente. O, por el contrario, afirmar que la realidad humana de Jesús no está configurada por su peculiar relación con el Padre como hacía Harnack¹⁸⁸.

Todos estos acercamientos insuficientes también necesitan la presentación de Jesús dentro de la Historia de la Salvación y, sobre todo, la

¹⁸⁷ Citado por Gible (1958, p. 111-112).

¹⁸⁸ Benedicto XVI, en su discurso en Ratisbona, ha ofrecido un análisis sintético de esta cuestión en la teología liberal de los siglos XIX y XX: “La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización, cuyo representante más destacado es Adolf von Harnack. En mis años de estudiante y en los primeros de mi actividad académica, este programa ejercía un gran influjo también en la teología católica. Se utilizaba como punto de partida la distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de afrontar este asunto y no quiero repetir aquí todo lo que dije en aquella ocasión. Sin embargo, me gustaría tratar de poner de relieve, al menos brevemente, la novedad que caracterizaba esta segunda etapa de deshelenización respecto a la primera. La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, vuelve a dar a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el conjunto de la universidad”. Cf. LUZÁRRAGA, 1981, p. 1029-31.

expresión literario-teológica de la culminación y superación en la persona de Cristo, que es esencial, como ya hemos repetido, al Derás. Por ello el Evangelio aparece como una verdadera proclamación de la salvación en Cristo¹⁸⁹.

En la cristología de Juan encontramos una sorprendente presentación de Jesús equilibrada en lo que podríamos llamar con terminología moderna cristologías ascendentes y descendentes. Jesús es presentado como aquel que “saliendo de Dios, está también en una postura permanente de vuelta a Dios y de referencia a Él, en continua tensión hacia Él, más que ningún otro ser. Y es este el elemento constitutivo de su personalidad mesiánica; por él Jesús aparece como el Hijo de Dios, y en esta su dimensión reside también su plena significación para el hombre”¹⁹⁰.

Esta definición del equilibrio cristológico de Juan nos invita a pensar que el modo de exponer de Juan de la vida, palabra y obras de Jesús, así como la reflexión derásica sobre su identidad, constituyen una aportación específica.

También constituye una aportación a la comprensión de las relaciones entre Jesús y el Padre que están en el centro de la inteligencia de la identidad mesiánica y su identidad divina¹⁹¹. La referencia constante de Jesús al Padre constituye un elemento central de su personalidad mesiánica que es expresión de que todo su actuar está movido por Dios y por ello puede presentarse como el Revelador perfecto del Padre¹⁹².

Podríamos hablar de “concentración cristológica”¹⁹³ que desborda el mero ámbito de una lectura cristiana del Antiguo Testamento.

En el desarrollo derásico Juan ha cuidado que todos los procedimientos literarios y teológicos expresen esta fidelidad y profundización de la obra de Jesús al realizar su concentración cristológica. Obra de este modo fundamentalmente por tres motivos: la intensa percepción de la persona

¹⁸⁹ Cf. GIBLET, 1958, p. 112.

¹⁹⁰ LUZÁRRAGA, J. El aspecto dinámico de la filiación de Jesús en el Evangelio de Juan. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 56, p. 1027, 1981. p. 1029.

¹⁹¹ Cf. GIBLET. 1958, p. 111.

¹⁹² Cf. LUZÁRRAGA, 1981, p. 1029.

¹⁹³ Cf. LUZÁRRAGA, 1976, p. 501.

de Jesús que tiene el discípulo amado, la constante actualización de los esquemas de predicación en la primera transmisión de la tradición joánica y la polémica cristológica en la que se encuentra inmersa y sufriente la comunidad joánica¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Esto se demuestra, por ejemplo, en lo que Luzárraga llama concepto dinámico de filiación. “Juan muestra, pues, un concepto dinámico de filiación, que consiste fundamentalmente en la apertura esencial y activa del ser de Jesús para dejarse estructurar por Dios Padre, que es quien dinamiza todas las acciones de Jesús” (LUZÁRRAGA, 1981, p. 1029).

2 BIBLIOGRAFIA

ALBERTO MAGNO, Santo. Th., I. tr. I q. 3, Prólogo en *Opera Omnia*, vol. XXXIV, I Colonia: [s. n.], 1978.

AMATO, A. *Gesù il Signore*: saggio di cristología. Bologna: Ed. Dehoniane, 1988.

ARTOLA, A. M. A Bíblia, Palavra de Deus. In: ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. Bíblia e palavra de Deus. São Paulo: Ave Maria, 1996. p. 23-51.

BACHER, W. *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Leipzig: Hinrichs, 1899. v. I.

BALAGUER, V. El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 36, n. 2, p. 509-563, 2004.

BEAUCHAMP, P. ¿Es posible una Teología Bíblica? In: BENTO XVI; SÁNCHEZ NAVARRO, L.; GRANADOS, C. (Eds.). *Escritura & interpretación: los fundamentos de la interpretación bíblica*. Madrid: Palabra, c2003. p. 99-115.

BELLI, F.; CARBAJOSA, I.; JÓDAR, C. et. al. *Vetus in Novo*: el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.

BIBLIA. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower, 1975.

BORI, P. C. *L'interpretazione infinita*: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni. Bologna: Il Mulino, 1987.

BOWKER, J. W. Speeches in acts: a study in poem and yelammedenu form. *New Testament Studies*, Durham, v. 14, p. 96-111, Oct. 1967.

BRAUN, F. M. Jean le théologien, II, Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile. Paris: Gabalda, 1964.

BROWN, R. E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.

BULTMANN, R. K. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.

CAMARERO MARIA, L. *Revelaciones solemnes de Jesús*: Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas). Madrid: Publicaciones Claretianas, 1997.

CARBAJOSA PÉREZ, I. et al. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.

CASCIARO RAMÍREZ, J. M. El método histórico-crítico. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 27, p. 131-139, 1995.

CHARLESWORTH, J. H. *The pseudepigrapha and modern research*. Atlanta: Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies, 1981.

CHILDS, B. S. *Old Testament theology in a canonical context*. London: SCM, 1985.

COMBLIN, J. Educação e fé. *Os princípios da educação cristã*. São Paulo: Ed. Herder, 1962.

DAVIES, W. D. *Torah in the messianic age and/or the age to come*. Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1952.

DE FRAINE, J. Revelação no Novo Testamento. *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, v. 61/62, p. 36-45, [1992].

DE LANGE, N. M. R. *Origen and the jews: studies in jewish-christian relations in third-century Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

DE LA POTTERIE, I. *Gesù verità: studi di cristologia giovannea*. Genova: Marietti, 1986.

DEL AGUA PÉREZ, A. El 'Derás' cristológico". *Scripta Theologica*, Navarra, v. 14, p. 203-218, 1982.

_____. Derás y exégesis del Nuevo Testamento. *Sefarad*, Madrid, v. 35, p. 39-41, 1975.

_____. Interpretación del Nuevo Testamento y métodos. *Estudios Eclesiásticos*, Logroño, v. 73, n. 284, p. 3-42, 1998.

_____. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985.

_____. A propósito de la obra de Maneschg sobre la tradición derásica de la serpiente de bronce (Nm 21). *Estudios Bíblicos*, v. 42, p. 203-216, 1984.

DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. I.

_____. Derás y exégesis del Nuevo Testamento. *Sefarad*, Madrid, v. 35, p. 37-89, 1975.

DÍEZ MACHO, A. Epílogo. In: DAVIES, W. D. *El Sermón de la Montaña*. Madrid: Cristiandad, 1975. p. 205-206.

_____. *Neophyti 1, Targum Palistinense Ms de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968. 6 v.

_____. *El Targum*. Madrid: [s.n.], 1982.

DODD, C. H. La interpretación del cuarto Evangelio. Madrid: Cristiandad, 1978.

DOTOLO, C. *La rivelazione cristiana: parola, evento, misterio*. Milano: Paoline, 2002.

DREYFUS, F.-P. *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* París: Ed. du Cerf, 1984.

FISICHELLA, R. *Gesù di Nazaret profezia del Padre*. Milano: Paoline, 2000.

FITZMYER, J. A.. A Bíblia na Igreja. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament. In: _____. *Essays on the semitic Background of the New Testament*. London: G. Chapman, 1971. p. 3-58.

FUSCO, V. Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993). *Studia Patavina*, Triveneto, v. 41, n. 2, p. 341-398, 1994.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. *Textos de Qumrán*. Madrid: Ed. Trotta, 1992.

GEISELMANN, J. R. Noção cristã de revelação. *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, v. 61/62, p. 26-35, 1995.

GELIN, A. Messianisme. In: *DBS*. París: Letouzey et Ané, 1968. t. 5, col. 1174.

GIBLET, J. Jésus et le "Père" dans le IV^e Évangile. In : BRAUN, F.M. (Cord.). *L'Évangile de Jean*. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.

GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Ed. Trotta, 1998.

GONZÁLEZ LAMADRID, A. *Los descubrimientos del Mar Muerto: balance de veinticinco años de hallazgos y estudios*. Madrid: La Editorial Católica, 1971.

GRELOT, P. La exégesis bíblica en el judaísmo. In: ROBERT, A.; FEUILLET, A. *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Ed. Herder, 1965a. p. 183-187.

_____. La exégesis del Nuevo Testamento. In: ROBERT, A.; FEUILLET, A. *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Ed. Herder, 1965b. p. 187-192.

HAY, D. W. The Expression “word of God” in Scripture”. *Canadian Journal of Theology*, v. 2, p. 135-142, July 1956.

HRUBY, K. A noção de tradição conforme o pensamento rabínico. In: AA.VV. *A Bíblia na Igreja depois da Dei Verbum: estudos sobre a constituição conciliar*. São Paulo: Paulinas, 1991.

IGLESIA CATOLICA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. 2. ed. Vaticano: Libr. Editrice Vaticana, 2012a.

_____. *Constitución dogmática Dei Verbum*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html>. Acesso em: 11 nov. 2012b.

_____. *Constitución Sacrosanctum Concilium*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html>. Acesso em: 9 nov. 2012c.

JERÓNIMO, Santo. *Tobias en Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*. Vaticano: Libr. Editrice Vaticana, 1950. v. 8

JIMÉNEZ, M.; BOHNOMME, F. *Los documentos de Qumram*. Madrid: Encuentros, 1978.

JUAN PABLO II. *Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1998.

KÄSEMANN, E. *El Testamento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1983.

LARNICOL, C. La Parole de Dieu. *L'Ami du Clergé*, Paris, v. 77, p. 77 (1967) 399-404; 431-441; 447-454; 543-548.

LENGSFELD, P. *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico*. Madrid: Ed. Fax, 1967.

LE DÉAUT, R. *Introduction à la littérature targumique*. Roma: Institut biblique pontifical, 1966.

LÉON-DUFOUR, X. Introduction. In: DODD, C. H. *Conformément aux Écritures*. Paris: Éd. du Seuil, 1968.

LUZÁRRAGA, J. El aspecto dinámico de la filiación de Jesús en el Evangelio de Juan. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 56, p. 1027, 1981.

_____. Presentación de Jesús a la luz del Antiguo Testamento en el Evangelio de Juan. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 51, p. 498, 1976.

_____. Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo.: *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 30, p. 177-193, 1971.

MANN, J. *The Bible as read and preached in the old synagogue: a study in the cycle of the readings from Torah and Profets, as well as from the Islam and in the structure of the midrashic homilies*. Cincinnati: [s.n.], 1940.

MANN, F. Exégèse rabbinique et exégèse johannique. *Revue Biblique Jérusalem*, Jérusalem, v. 92, n. 4, p. 525-538, 1985.

MCNAMARA, M. *Targum and Testament revisited: aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a Light on the New Testament*. Dublin: Irish University Press, 1972.

MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Madrid: C.S.I.C, 1985.

_____. Evangelio según San Juan. In: LEVORATTI, A.J. (Dir.). *Comentario bíblico latinoamericano*. Estella: Ed. Verbo Divino, 2003. p. 589-682.

_____. *Predicación del Evangelio de San Juan*. Madrid: Edice, 1988.

_____. *Salvación en la Palabra. Targum – Derás – Berith: en memoria del Profesor Alejandro Diez Macho*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1986.

_____. Los sentidos de la Escritura: perspectivas del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre «La Interpretación de la Biblia en la Iglesia». *Scripta Theologica*, Navarra, v. 27, n. 1, p. 99-122, 1995.

O'COLLINS, G. Critérios para a interpretação das tradições. In: LATOURELLE, R.; O'COLLINS, G. (Org.). *Problemas e perspectivas de teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 331-344.

OLIVAR, A. *La predicación cristiana antigua*. Barcelona: Herder, 1991.

ORÍGENES. Ep. Ad Iulium Africanum 11 (7) SC 302,538; 12 (8), SC 302,540; Comm. In ev. Joann. 6,13,76.

PAUL, A. *La inspiración y el cãnon de las Escrituras*. Estella: Ed. Verbo Divino, 1985.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese: estudios exegéticos*. Valencia: Artes Gráficas Soler, 1981.

PERROT, C. H. *La lecture de la Bible: les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et de fêtes*. Hildesheim: Gerstenberg, 1973.

PIÉ NINOT, S. *Tratado de teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *Bibbia e Cristologia*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_it.html>. Acesso em: 12 dez. 2012a.

_____. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 12 dez. 2012b.

_____. El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html>. Acesso em: 24 dez. 2012c.

POTTMEYER, H. J. Tradizione. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1990. p. 653.

PRIOR, J. G. *The historical critical method in catholic exegesis*. Roma: Pontificia Universita Gregoriana, 1999.

RANHER, K. *Inspiración de la Sagrada Escritura*. Barcelona: Herder, 1970.

RATZINGER, J. Discurso. Investidura de doctor "Honoris Causa" del cardenal Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 30, n. 2, p. 387-393, 1998.

RATZINGER, J. *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Ed. Encuentros, 2005.

RODRÍGUEZ CARMONA, A. Jesucristo en y ante el Judaísmo. ACTAS del Congreso internacional de Cristología. "Cristo, Camino, Verdad y Vida (Murcia 2003). p. 127-156.

SÁNCHEZ CARO, J. M. Reflexão teológica sobre o cânon. In: ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *Bíblia e Palavra de Deus*. São Paulo: Ave Maria, 1996. p. 95-125.

SAYÉS BERMEJO, J. A. *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza*. Madrid: Editorial Edicep C.B., 1998.

SCHELKLE, K. H. Heilige Schrift und Wort Gottes. In: VORGRIMLER, H. (Ed.). *Exegese und Dogmatik*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1962. p. 9-24.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan, I, 129-133*. Barcelona: Herder, 1980.

SCOTT, J. *Customs and controversies: intertestamental jewish backgrounds of the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1995.

STRACK, H. L.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M.; STEMBERGER, G. *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1996.

TERRA, J. E. M. Discurso de João Paulo II: a interpretação autêntica da Sagrada Escritura, *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, v. 18, p. 7-21, 1994.

_____. *Releitura judaica e cristã da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1988.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Psalmos*. [S.l.: s.n.], 1876. v. XVIII.

TORRES QUEIRUGA, A. La cristología después del Vaticano II. In: FLORISTÁN, C.; TAMAYO, J. J. (Eds.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1985. p. 173-200.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. *Orígenes del cristianismo*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.

VANHOYE, A. L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse. *Biblica*, v. 43, p. 436-476, 1962.

VANHOYE, A. Salut universel par le Christ e validité de l'Ancienne Alliance. *La Nouvelle revue théologique*, Paris, v. 116, p. 815-835, 1994.

VANNI, U. *Apocalisse e Antico testamento: una sinossi*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1987.

VÁZQUEZ ALLEGUE, J. Qumrán y la Apocalíptica en la literatura intertestamentaria. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 61, n. 4, p. 499-526, 2003.

VAWTER, B. God spoke. *The way*, United States, v. 7, p. 171-179, 1967.

VON BALTHASAR, H. U. *Fides Christi in Sponsa Verbi*. Brescia: Morcelliana, 1972.

_____. *Gloria: una estética teológica: Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 1985.

WILLIAMSON, P. S. *Catholic principles for interpreting Scripture: a study of the Pontifical Biblical Commissions's the Interpretation of the Bible in the Church*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001.