Lúcido análisis del Card. Ratzinger que pronto se reflejará en la Exhortación Apostólica sobre la Palabra de Dios del último Sínodo de los Obispos y que esperamos su publicación.

Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy

Conferencia, pronunciada por el Card. Ratzinger en Nueva York el 27 de enero de 1988, y ha sido publicada en su versión original alemana y traducida a otros idiomas.

Sumario

1. Consideraciones preliminares: la situación y la tarea: a) La situación del problema; b) La tarea. 2. Autocrítica del método histórico-crítico según el paradigma metodológico de Martin Dibelius y Rudolph Bultmann: a) Los elementos principales del método y sus presupuestos; b) El origen filosófico del método.- 3. Elementos fundamentales para una nueva síntesis.

1. Consideraciones preliminares: la situación y la tarea

***a) La situación del problema*.- En la *Historia del Anticristo,* de Vladimir Soloviev, el adversario escatológico del Salvador se presenta a los creyentes recomendándose, ante todo, por su doctorado en Teología obtenido en Tubinga y por haber escrito una obra de exégesis reconocida por los especialistas como pionera en este campo. El Anticristo como un famoso exegeta; con esta paradoja, Soloviev**

Phoca PDF

iluminó, hace ya casi cien años, la ambigüedad de los métodos modernos de interpretación de la Biblia. Hoy es ya casi una obviedad hablar de la crisis de los métodos histórico-críticos; sin embargo, el comienzo de su camino estuvo lleno de un desbordante optimismo.

Con la nueva libertad de pensamiento a la que la Ilustración había abocado, el dogma aparecía como el verdadero obstáculo para lograr una recta comprensión de la Biblia en sí misma. Liberados de este inadecuado presupuesto y armados con un instrumental metodológico que garantizaba una estricta objetividad, parecía que se podría ahora, finalmente, oír de nuevo la voz clara e inalterada del origen. Así era; aquello que había permanecido tanto tiempo olvidado volvía a salir a la luz. La polifonía de la historia era de nuevo audible tras la homofonía de la interpretación tradicional. Además, al emerger más claramente el factor humano de la historia sagrada, la acción de Dios se mostraba de forma mayor y más cercana.

Pero paulatinamente esta imagen se fue complicando. Las hipótesis se multiplicaban, unas reemplazaban a otras llegando a formar claramente una barrera que impedía al no iniciado el acceso a la Biblia. El iniciado, por otra parte, no leía ya la Biblia sino que la fraccionaba en los elementos de los que esta se habría formado.

El método mismo parece que requiere esta radicalización: no puede permanecer parado en su rastreo de la intervención del hombre en la historia sagrada; debe tratar de eliminar cualquier resto de a-racionalidad y aclarado todo. La fe no es un componente esencial del método, y Dios no es un factor de los hechos históricos con el que tenga que contar. Sin embargo, como en la presentación bíblica de la historia todo está empapado de la acción de Dios, el método debe desarrollar una complicada disección de la palabra bíblica: es necesario tratar de desenredar los hilos de modo que al final se tenga entre las manos lo «auténticamente histórico», es decir, lo puramente humano del acontecimiento, y explicar, por otro lado, cómo es posible que la idea de Dios se haya entretejido en la madeja. Se debe, por tanto, construir, frente a la historia tal como se nos presenta, otra historia «real»; encontrar detrás de las fuentes existentes los libros bíblicos las fuentes primigenias, que se conviertan en regla de la interpretación. Nadie se puede sorprender de que, con este modo de proceder, las hipótesis se multipliquen cada vez más hasta formarse una jungla de contradicciones. Al final no se atiende ya a lo que el texto dice, sino a lo que el texto debería decir, y a qué partes integrantes se puede reducir [1].

Era inevitable que ante una situación semejante surgieran reacciones contrarias. Los teólogos sistemáticos más cautos han tratado de crear una teología que, en la medida de lo posible, sea independiente de la

Phoca PDF

exégesis [2]. Pero ¿qué valor puede tener una teología que se aparta de su mismo fundamento? Así es como una orientación radical llamada «fundamentalismo» ha comenzado a ganar adeptos; los que la siguen consideran la aplicación de métodos históricos a la Palabra de Dios como falsa y absurda en sí misma, y quieren tomar de nuevo la Biblia en su pura literalidad, tal como se presenta y como el oyente medio la entiende, es decir, como Palabra de Dios. Pero ¿cuándo escucho en realidad la Biblia «literalmente»? y ¿cuál es la comprensión «normal» que mantiene a la Biblia en su identidad propia? Es cierto que el fundamentalismo puede invocar en su favor que el «lugar» de la Biblia, la perspectiva hermenéutica escogida por ella misma, es la forma de mirar de los «pequeños», de los hombres de «corazón sencillo» [3]. A pesar de ello es claro que la exigencia de «literalidad» Y de «realismo» no es de ningún modo tan inequívoca como podría parecer.

Otra posible salida se ofrece si abordamos el problema hermenéutico: la explicación del proceso histórico de la formación del texto representaría solo una parte del trabajo de los intérpretes; la otra sería su comprensión actual. Según esto, deberían investigarse las condiciones del comprender mismo, para llegar a una actualización del texto que vaya más allá de una disección histórica del difunto [4]. Este sería un enfoque adecuado, porque, en realidad, uno está todavía lejos de haber entendido algo cuando es capaz de explicar su proceso de formación.

Pero ¿cómo puedo llegar a una comprensión que no se funde en la arbitrariedad de mis planteamientos, sino que me permita escuchar el mensaje del texto y me brinde aquello que no tengo por mí mismo? Si el método, con su disección, ha asesinado ya la historia, ¿quién podrá ahora resucitarla de modo que hable conmigo como un ser viviente? Dicho de otro modo: si la «Hermenéutica» pretende resultar convincente, debe encontrar la armonía interna entre análisis histórico y síntesis hermenéutica.

Sin duda, el debate hermenéutico ha producido serios progresos en esta dirección; pero, sinceramente, no veo todavía una respuesta convincentes. Cuando Bultmann introdujo la filosofía de Heidegger como vehículo para una actualización de la palabra bíblica, estaba en consonancia con su reconstrucción de lo genuino del mensaje de Jesús. Pero ¿acaso no era esta reconstrucción misma un producto de su filosofía? ¿Qué credibilidad puede tener desde un punto de vista histórico? ¿Escuchamos al final a Jesús o a Heidegger con este modelo de comprensión? De todas formas, no se puede negar a Bultmann un serio esfuerzo por acceder al mensaje de la Biblia.

Hoy, sin embargo, hacen su aparición formas de exégesis que solo se pueden caracterizar como síntomas de desintegración entre

Phoca PDF

interpretación y hermenéutica. La interpretación materialista o feminista de la Biblia no pueden aspirar en serio a ofrecer una comprensión de este texto y de sus intenciones. Son, a lo sumo, la expresión de una convicción: el sentido auténtico de la Biblia es, o totalmente incognoscible, o carente de sentido para la realidad de la vida actual; de aquí que ya no se pregunten por la verdad, sino solo por aquello que puede servir a una praxis ya elegida. La combinación de una praxis de este tipo con elementos de la tradición bíblica se justifica por el hecho de que la confluencia de elementos religiosos fortalece la pujanza de la acción. Los métodos históricos pueden así servir incluso de cobertura a esta maniobra, en la medida en que descomponen la Biblia en unidades discontinuas, que pueden ser reutilizadas y ensambladas de otro modo en un nuevo montaje [6].

Solo en apariencia son más serias las «interpretaciones» de la Escritura dadas por la psicología profunda. Aquí los acontecimientos narrados en la Biblia se reducen a imágenes primordiales que, en formas cambiantes a lo largo de toda la historia de la religión, se elevan desde lo profundo del alma, y que nos deberían señalar el camino para el viaje redentor hacia las profundidades salvadoras de nuestra alma [7]. También aquí la Escritura se lee contra su voluntad propia; no se trataría ya de una renuncia a los ídolos, sino la manera de comunicársenos en Occidente el mito eterno de la redención. El hecho de que estas formas de «interpretación» sean ávidamente aceptadas y que, incluso en la teología, muchas veces se las vea como alternativas válidas, es quizá el signo más dramático del estado de emergencia en que han caído la exégesis y la teología.

Esta situación es válida en lo esencial de igual manera para la teología protestante y para la católica, aunque sus formas de expresión sean distintas en los detalles concretos, dependiendo de las diversas tradiciones científicas. En ámbito católico, es cierto que el Concilio Vaticano 11 no creó esta situación, pero tampoco fue capaz de evitarla. La Constitución sobre la Revelación divina intento unir equilibradamente las dos caras de la interpretación, es decir, la «explicación» histórica y la «comprensión» global. Señaló por una parte la legitimidad e, incluso, la necesidad del método histórico, reconduciéndolo a tres elementos esenciales: la atención a los géneros literarios, la investigación del contexto histórico (cultural, religioso, etcétera) y la búsqueda de lo que se ha dado en llamar *«Sitz im Leben»* (situación en el contexto vital). Pero, al mismo tiempo, el documento conciliar sostuvo el carácter teológico de la exégesis e indicó los puntos esenciales del método teológico en la interpretación de los textos. El presupuesto fundamental sobre el que descansa la comprensión teológica de la Biblia es la unidad de la Escritura. A este presupuesto corresponde como camino metodológico la *«analogía fidei»,* es decir, la comprensión de las unidades textuales a

Phoca PDF

partir de la totalidad. El Concilio añade a esta otras dos indicaciones metodológicas. La Escritura es una desde el punto de vista del sujeto que la ha transportado a lo largo de la historia, es decir, del único pueblo de Dios; por consiguiente, leerla como unidad significa leerla desde la Iglesia como desde su lugar existencial, y considerar la fe de la Iglesia como la genuina clave hermenéutica. Esto significa, en primer lugar, que la Tradición no impide el acceso a la Escritura, sino que lo abre; por otro lado implica, también, que a la Iglesia le corresponde, por medio de sus órganos institucionales, la palabra decisiva en la interpretación de la Escritura [8].

Pero este criterio teológico acerca del método se encuentra en clara contradicción con la orientación metodológica fundamental de la exégesis moderna; es precisamente este criterio lo que ella pretendía superar. Desde el punto de vista de la exégesis moderna podría decirse: la interpretación o se hace críticamente o refiriéndose a una autoridad; las dos cosas a la vez no son posibles. Interpretar «críticamente» la Biblia significa abandonar toda instancia autoritativa de interpretación. Ciertamente, la «Tradición» no se debe excluir totalmente como ayuda para la comprensión; pero cuenta solo en la medida en que sus fundamentos resisten a los métodos «críticos». En ningún caso la «Tradición» puede representar una norma de interpretación. Vista de un modo global, la interpretación tradicional se considera pre-científica e ingenua; solo la interpretación histórico crítica se presenta como un verdadero acceso al texto. Así, finalmente, la unidad de la Escritura parece también un postulado superado. Desde el punto de vista histórico, aquello que se debe aplicar no solo a la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento, sino también dentro de cada uno de ellos, es la discontinuidad, no la unidad.

Con semejante punto de partida, la presentación conciliar de la labor exegética parece en sí misma contradictoria: es crítica y dogmática a la par; algo que para el pensamiento teológico moderno es irreconciliable. Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto *entero* de la *Dei Verbum* permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la «hermenéutica» teológica. Pero esta armonía no es inmediatamente evidente [9]. Por esto, en la práctica, la recepción postconciliar ha dejado de lado la parte teológica de la Constitución como una concesión al pasado, y ha considerado el *texto* solamente como una confirmación oficial sin reservas del método histórico-crítico. El hecho de que de este modo hayan desaparecido prácticamente, después del Concilio, las diferencias confesionales entre exégesis católica y protestante, se puede reconocer como una ganancia de semejante recepción unilateral del Concilio. La parte negativa de este proceso, sin embargo, consiste en que ahora, también en el ámbito católico, el

Phoca PDF

hiato entre exégesis y dogma es total, y que también en él la Escritura se ha convertido en una palabra del pasado que cada uno a su manera trata de transportar al presente, sin poderse fiar demasiado de la balsa en la que se asienta para este propósito. La fe se desliza lentamente hacia un tipo de filosofía de la vida que cada uno, en la medida de sus posibilidades, trata de destilar de la Biblia. El dogma, privado del suelo de la Escritura, no se mantiene en pie. La Biblia, liberada del dogma, se ha convertido en un documento del pasado; ella misma pertenece, de este modo, al pasado.

b) La tarea.– Esta situación no es igual de manifiesta en todas partes. No siempre se aplican los métodos con la misma radicalidad, y la búsqueda de elementos correctores de los mismos está en marcha desde hace tiempo. En este sentido, en nuestro esfuerzo por lograr una síntesis mejor entre el método histórico y teológico, entre la crítica y el dogma, no pisamos tierra inexplorada. Por otro lado, nadie puede pretender haber dado ya con una visión global convincente que, teniendo en cuenta las innegables adquisiciones del método histórico, supere a la vez sus limitaciones y se abra a una adecuada hermenéutica. Para alcanzar esto será necesario todavía el trabajo de, al menos, toda una generación. Lo que sigue trata de integrarse en este esfuerzo y señalar algunos pasos que nos permitan progresar en este camino.

No es preciso demostrar para ello que refugiarse en una pretendida pureza literal de la comprensión de la Escritura no nos es ya de ayuda; igual que no basta una adhesión puramente positivista a la Iglesia. Tampoco vale de nada un enfrentamiento con cada una de las hipótesis, singularmente con las más temerarias y cuestionables. Del mismo modo, es insuficiente una posición tibia en la ,que se escojan, para cada caso, las respuestas de la exégesis moderna que mejor cuadren. con la Tradición. Una precaución de este tipo puede ser útil, pero no afronta el problema de raíz; permanece en la arbitrariedad, si es incapaz de dar razón de sus .fundamentos. Para llegar a una auténtica solución hay que superar la disputa sobre los pequeños detalles y profundizar hasta la raíz. Lo que necesitamos es una crítica de la crítica; pero no desde fuera, sino desarrollada desde el interior mismo del pensamiento crítico, desde su propio potencial autocrítico. Una autocrítica de la exégesis histórica que se prolongue en una crítica de la razón histórica y que sea a la vez continuación y modificación de las críticas kantianas de la razón.

No me creo en condiciones de llevar a término yo solo, como con un golpe de mano, este enorme trabajo. Sin embargo hay que comenzar, aun cuando de momento se trate solo de un viaje de reconocimiento en una tierra todavía poco explorada. Una auto-crítica del método histórico debería comenzar por una lectura diacrónica de sus propios resultados;

Phoca PDF

debería, por tanto, renunciar a la apariencia de una certeza equiparable a la de las ciencias de la naturaleza, con la cual hasta ahora son generalmente presentadas sus interpretaciones.

En realidad, en la base del método histórico crítico está el esfuerzo por alcanzar, en el ámbito de la historia, un grado de precisión metodológica y, por tanto, de certeza en los resultados, semejante al que se encuentra en las ciencias de la naturaleza. Lo que un exegeta ha decidido solo puede ser puesto en duda por otros exegetas; ésta es la regla práctica que se aplica, como natural y dada por descontado, en la mayoría de los casos. Ahora bien, precisamente el modelo mismo de las ciencias de la naturaleza debería conducir a aplicar también al método histórico el principio de indeterminación de Heisenberg. Este científico ha mostrado que el resultado de un experimento está esencialmente determinado por el punto de vista del observador; incluso su misma pregunta y su mismo modo de observar influyen en el «proceso natural», modificándolo [10]. Esto vale con mayor razón en lo que se refiere a los testimonios históricos: la interpretación nunca puede ser simplemente una pura reproducción de aquello «tal y como sucedió».

La palabra «inter-pretación» nos ofrece, en este caso, una orientación para el conocimiento de la realidad misma; cada interpretación implica un «inter», un «entrar en», un «estar entre» y un «estar con» del intérprete. La pura objetividad es una abstracción absurda. El que se mantiene ajeno no experimenta nada; la participación es un presupuesto de todo conocimiento. Nos queda solo preguntarnos cómo se puede llegar a una participación en la que el *yo* no sofoque la voz de los otros, en la que se produzca una «conformidad» interior con el pasado que purifique los oídos para oír su palabra [11].

Esta ley, formulada por Heisenberg para la experimentación en el campo de las ciencias de la naturaleza, manifiesta un hecho que es válido de modo general para la relación sujeto-objeto. El sujeto no puede mantenerse al margen de la constelación a la que pertenece; se puede intentar solamente situado en el mejor estado posible. En el ámbito de la historia, este principio es -como ya hemos dicho- todavía más válido; porque los procesos físicos se realizan en el presente y son repetibles, mientras que los acontecimientos históricos pertenecen al pasado y no son repetibles; más aún, llevan consigo la impenetrabilidad y la profundidad propias de lo humano, y son, por tanto, todavía más dependientes de la posición del «sujeto» receptor que los procesos de las leyes naturales. Pero ¿cómo se puede llegar a descubrir aquello que constituye la constelación del sujeto? En este lugar convendría introducir lo que anteriormente he denominado «lectura diacrónica de los resultados de la exégesis». Después de unos doscientos años de trabajo histórico-crítico sobre los textos, no se

Phoca PDF

pueden leer sus resultados bidimensionalmente; es necesario vedos en perspectiva, en relación con su propia historia. Entonces se manifiesta que esta historia no es simplemente la historia de un progreso, que parte de unos resultados poco precisos para llegar a otros cada vez más precisos y objetivos. Se manifiesta, sobre todo y principalmente, como una historia de constelaciones subjetivas, cuyos caminos corresponden precisamente a los desarrollos de la historia del espíritu, y la reflejan en forma de interpretación de textos. En la lectura diacrónica de la exégesis se manifiestan por sí mismos sus prejuicios filosóficos. Desde la distancia, el observador comprueba con asombro que las interpretaciones que en apariencia eran rigurosamente científicas y puramente «históricas» reflejan «el espíritu de los intérpretes», más que el espíritu de épocas pasadas. Esto no debe conducir a un escepticismo, sino más bien al reconocimiento de los propios límites y a la purificación del método.

2. Autocrítica del método histórico-crítico según el paradigma metodológico de martin Dibelius y Rudolph Bultmann

a) Los elementos principales del método y sus presupuestos.- A fin de no quedamos solamente en reglas generales y abstractas, querría tratar de aclarar lo dicho anteriormente con un ejemplo. Me apoyaré para ello en la tesis doctoral de Reiner Blank presentada en Basilea y titulada «Análisis y critica de los estudios de la historia de las formas de Martin Dibelius y Rudoph Bultmann» [12]. Este libro me parece un ejemplo sobresaliente de lo que he denominado autocritica del método histórico-crítico. Una exégesis autocritica cesa de acumular «resultados» sobre resultados, y de componer hipótesis y, luego, cuestionadas. Se fija en su camino, con el fin de conocer sus principios y de purificarse mediante una reflexión sobre estos mismos principios. Con esto, de ningún modo se invalida a sí misma. Al contrario: al reconocer sus propias limitaciones encuentra también su lugar adecuado. Sin duda, los trabajos de Dibelius y Bultmann acerca de la historia de las formas han sido superados desde entonces en muchos aspectos, y corregidos en puntos particulares. Sin embargo, sus orientaciones metodológicas fundamentales determinan aún hoy día el método y la orientación de la exégesis moderna. Sus elementos esenciales siguen constituyendo el fundamento de sus juicios históricos y teológicos, y en gran parte han adquirido incluso una autoridad casi dogmática.

Tanto Dibelius como Bultmann pretendían superar la arbitrariedad a la que había llegado la fase anterior de la exégesis crítica la

Phoca PDF

denominada teología liberal en sus juicios sobre la «historicidad» y la «no historicidad». Los dos eruditos buscaban rigurosos criterios literarios que les permitieran explicar con seguridad el proceso de formación de los textos del Nuevo Testamento; de este modo podrían obtener un retrato fiel de la tradición. Sobre esta base, los dos trataban de encontrar tanto la «forma pura» como las leyes que habían conducido desde las formas iniciales hasta los textos actuales. Dibelius partía de una idea para él evidente: el misterio de la historia se descubre solo en la medida que se ilumina su desarrollo [13]. Pero ¿cómo llegar a ese supuesto inicio y a la ley que guía el proceso de la evolución posterior? A pesar de todas las diferencias de detalle entre Dibelius y Bultmann, se pueden descubrir aquí una serie de presupuestos fundamentales comunes a ambos y considerados por los dos, sin cuestionarios, como seguros. Los dos parten de la primacía de la predicación sobre el acontecimiento: «en el principio existía la Palabra». Todo se desarrolla a partir de la predicación. Bultmann lleva esta tesis tan lejos que, a su parecer, solo la palabra puede ser originaria; la palabra crea la escena [14]. Todo lo que sea acontecimiento es, por este mismo motivo, secundario; es una elaboración mítica.

En ello está implicado un segundo axioma, que desde Dibelius y Bultmann se ha mantenido como un constitutivo de la exégesis moderna: la idea de la discontinuidad. Esta discontinuidad no es válida solo en la separación entre la tradición pre-pascual y post-pascual o entre el Jesús post-pascual y la naciente Iglesia, sino en todas las fases de la tradición; hasta el extremo que R. Blank ha podido afirmar: «Bultmann pretendía a toda costa la discontinuidad» [15]. Una ventaja de esta teoría era que, de esta forma, se minimizaba el problema de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. En efecto, si en la misma tradición del Nuevo Testamento prevalece una permanente discontinuidad, la discontinuidad con el Antiguo Testamento ya no representa propiamente un problema. La continuidad de los dos Testamentos afirmada por los escritos del Nuevo Testamento pertenece a eso que los historiadores consideran como elementos deformantes, con los cuales la comunidad posterior se construyó su casa. Pero en este mismo instante se manifiesta, de pronto, hasta qué punto esta vuelta a un supuesto origen se aleja del mensaje concreto del Nuevo Testamento. En efecto, para este último es algo constitutivo el saberse en unidad con el testimonio global del Antiguo Testamento, que solo ahora se puede entender como unidad y como totalidad significativa. En realidad, toda interpretación del Nuevo Testamento debe ser valorada por su capacidad de armonizarse con esta convicción fundamental; si ello resulta irrealizable, toda comprensión consecuente de la lógica interna del Nuevo Testamento es, por principio, imposible.

Pero volvamos a Dibelius y Bultmann. La tesis de que solo la palabra

Phoca PDF

simple es original, y de la discontinuidad entre las fases concretas de su desarrollo, se vincula a la concepción de que solamente lo simple es originario; lo complicado es necesariamente posterior. Así se obtiene un parámetro de fácil manejo para la determinación de los estadios de desarrollo: cuanto más teológicamente elaborada y refinada es una afirmación, tanto más reciente; y cuanto más simple es, tanto más se puede atribuir al origen [16]. Pero esta regla, según la cual algo se considera más o menos evolucionado, no es de ningún modo tan evidente como parece en un primer momento. El juicio al respecto depende esencialmente de la propia valoración teológica del exegeta; se deja aquí un amplio campo a la arbitrariedad.

Pero, sobre todo, hay que negar la línea fundamental de pensamiento, que se apoya en una ingenua transposición del modelo evolutivo de las ciencias de la naturaleza a la historia del espíritu. Los procesos espirituales no siguen la ley evolutiva válida en el reino animal. Aquí sucede a menudo exactamente lo contrario: a una gran innovación siguen generaciones de epígono s que reducen la audacia del nuevo inicio a la banalidad de las teorías de escuela; la sepultan y la ocultan hasta que finalmente" a través de numerosas ramificaciones, puede de nuevo recobrar su fuerza.

Cuán cuestionables son los criterios dados con anterioridad, se puede ver fácilmente con algunos ejemplos: ¿Quién sostendría que Clemente Romano es «más desarrollado» y «más complejo» que Pablo, o que Santiago es más avanzado que la Carta a los Romanos, o que la Didaché aventaja a las Cartas Pastorales? Echemos un vistazo a épocas posteriores: generaciones enteras de discípulos de santo Tomás no han sido capaces de conservar la grandeza de su pensamiento; la ortodoxia luterana es mucho más «medieval» que el mismo Lutero. Tampoco entre los grandes se puede mantener un sistema evolutivo semejante: Gregorio Magno, por ejemplo, escribe mucho después que Agustín, y lo conoce, pero traduce la audaz visión de Agustín en la sencillez de una comprensión creyente. Otro ejemplo: ¿con qué criterio se puede determinar si Pascal hay que clasificarlo antes o después que Descartes? ¿Qué pensamiento hay que considerar más evolucionado? Existen ejemplos a lo largo de toda la historia. Por ello, todos aquellos juicios que descansan sobre la teoría de la falta de continuidad en la tradición y sobre el principio evolucionista de la primacía de lo «simple» sobre lo «complejo» hay que cuestionarlos desde su mismo planteamiento como infundados.

Ahora debemos explicar de un modo aún más concreto con qué normas se ha tratado de determinar lo «simple». Para ello existen criterios formales y de contenido. Con los primeros se han buscado las formas primitivas. Dibelius las encontró en el «paradigma»: el relato ejemplar transmitido oralmente, que se podía reconstruir a partir de

Phoca PDF

la predicación. Otras formas más tardías serían la «anécdota», la «leyenda», las recopilaciones de material narrativo y el «mito» [17]. Bultmann descubrió la forma pura en el «apotegma»: «el fragmento originario estaba redactado en forma esmerada y concisa; el interés se concentraba en la palabra de Jesús al final de cada escena; las indicaciones de lugares concretos eran extrañas a esta forma; Jesús no aparecía jamás como el iniciador... Todo aquello que no correspondía a esta forma, Bultmann lo atribuyó a un desarrollo posterior» [18].

Salta a la vista la arbitrariedad de estas afirmaciones, que todavía hoy, caracterizan las teorías evolucionistas y los juicios de autenticidad. Para ser justos, hay que decir que no son en realidad tan arbitrarias como podría parecer a primera vista. Ya que la determinación de la «forma pura» descansa sobre una idea acerca de lo que por su contenido es originario; una idea que debemos ahora examinar.

Un primer elemento ya lo hemos encontrado: la tesis de la prioridad de la palabra con respecto al acontecimiento. Esta tesis esconde a su vez dos parejas de contrarios: la contraposición entre palabra y culto y entre escatología y apocalíptica. En una relación muy estrecha con las anteriores está la antítesis entre lo judío y lo helenístico. Para Bultmann, por ejemplo, pertenecían a lo helenístico: la idea de Cosmos, el culto místico de la divinidad y la piedad cultual. La consecuencia es sencilla: lo que es helenístico no puede ser palestinense, por tanto, no es original. Todo lo relacionado con el culto, el cosmos y la «mística» debe ser eliminado como formación posterior. El rechazo de la «Apocalíptica», que es el supuesto contrario de la «Escatología», conduce a otro elemento: al pretendido antagonismo de lo profético con lo «legal» y, por tanto, también con lo cultual y lo cósmico. Esto significa, por consiguiente, que lo «ético» se ve como algo irreconciliable con lo escatológico y lo profético; al principio no existía una «ética», sino un «ethos» [19].

Operan aquí, sin lugar a dudas, las opciones fundamentales de Lutero: la dialéctica entre ley y evangelio, que tiende a atribuir la ética y el culto al campo de la ley y, por tanto, a situarlos en una oposición dialéctica con Jesús; este último, como portador del evangelio, llevaría a plenitud la línea de la promesa y, por consiguiente, superaría la ley. A este respecto, para comprender la exégesis moderna y juzgada justamente se debería reflexionar nuevamente sobre la visión de Lutero acerca de la relación entre los dos Testamentos. En el lugar ocupado antaño por el modelo de la analogía, Lutero situó la estructura dialéctica. Quizá este cambio es incluso el auténtico foso que separa la antigua y la nueva exégesis.

Como quiera que sea, con Lutero, todo esto permanecía aún en un

Phoca PDF

equilibrio, bien que frágil: también para el mismo Jesús y, por tanto, para la vida cristiana, las dos caras de la dialéctica son esenciales; Jesús no es solamente la pura justificación por la gracia, sino también «ejemplo», y, en este sentido, lo ético entra a formar parte de su persona. Contrariamente, para Bultmann y Dibelius, todo esto degeneró en un esquema evolutivo cuya simplicidad es difícil de soportar, aunque precisamente esta simplicidad contribuyera a darle una gran fuerza de penetración. Con los presupuestos señalados queda definida de antemano la imagen de Jesús: Jesús debe ser considerado como estrictamente «judío»; todo lo «helenístico» le debe ser ajeno. Los elementos apocalípticos, sacramentales y místicos deben ser descártados. Lo que queda es un profeta estrictamente «escatológico» que, en realidad, no proclama ningún contenido, sino que solamente hace un llamamiento «escatológico» a la vigilancia en la espera del Totalmente Otro, de la Trascendencia; eso que él presenta perentoriamente a los hombres bajo la forma de una espera inminente del fin del mundo.

De acuerdo con esta visión se desplegaron dos tareas ante la exégesis: debía aclarar cómo se llegó de un Jesús no mesiánico, no apocalíptico y profético, a una comunidad apocalíptica que lo veneraba como Mesías; una comunidad en la que se habían unido la escatología judía, la filosofía estoica y la religión mistérica dando lugar a un único fenómeno sincretista. Es así, en efecto, como Bultmann describe el cristianismo primitivo [20]. La segunda tarea consiste en trasladar el mensaje original de Jesús a la existencia cristiana actual, y así posibilitar la «comprensión» de su llamada.

En principio, la primera tarea se pudo realizar de forma relativamente fácil con el empleo del esquema evolucionista, si bien su desarrollo minucioso requirió una enorme cantidad de erudición. El colectivo, la «comunidad», y no la persona, iba a ser considerado el factor productivo gracias al cual surgieron los contenidos del Nuevo Testamento. Las ideas románticas acerca del «pueblo» y de sus procedimientos para dar forma a las tradiciones desarrollan aquí un papel importante [21]. A esto se añade la tesis de la helenización y el recurso a la escuela de la historia de las religiones. Los trabajos de Gunkel y Bousset tuvieron en este ámbito una importancia decisiva [22]. La segunda tarea era más complicada. Bultmann la había abordado con su teoría de la desmitologización, pero no había alcanzado con ella, ni de lejos, el éxito obtenido con sus teorías sobre la forma y el desarrollo. Si se permitiera caracterizar de un modo simplificado la forma en que Bultmann actualiza el mensaje de Jesús, se podría decir: el estudioso de Marburg establece una correspondencia entre aquello que es «no apocalíptico»–«profético» y el pensamiento fundamental del primer Heidegger. Ser cristiano, tal como lo entendía Jesús, se identifica esencialmente con ese modo de existir en la

Phoca PDF

apertura y la vigilancia que se describía en Heidegger. Pero en este punto tenía que plantearse a la fuerza la cuestión de si no se puede llegar a respuestas tan generales y, en gran medida, puramente formales por caminos más simples [23].

Sin embargo, lo que aquí nos interesa no es el Bultmann sistemático, cuyo influjo se vio bruscamente interrumpido con la llegada de la corriente marxista. Nos referimos aquí al Bultmann exegeta, que, por su parte, representa un consenso metodológico fundamental de la exégesis científica, todavía influyente. En nuestro análisis se ha mostrado claramente que el Bultmann exegeta es también un sistemático, y que sus resultados exegéticos no son el producto de una comprobación histórica, sino que provienen de una estructura de presupuestos sistemáticos. Karl Barth tenía razón al afirmar: «Bultmann es un exegeta. Pero no creo que se pueda discutir con él desde un punto de vista exegético. Porque él es, al mismo tiempo, un sistemático de tal calibre, que no se podría encontrar casi ningún texto en cuya interpretación no se detecten inmediatamente ciertos axiomas de su pensamiento; en definitiva, todo se decide en la cuestión de la validez de estos axiomas» [24].

b) El origen filosófico del método.– Llegados a este punto surge la pregunta acerca del motivo por el cual, para Dibelius y Bultmann, sus categorías esenciales la forma pura, la oposición entre lo semítico y lo griego, entre lo cultual y lo profético, entre lo apocalíptico y lo escatológico, etc. gozaban de una evidencia tal, que llegaron a pensar que tenían aquí ante sus ojos el instrumental puro para comprender la historia. ¿Por qué hoy día se presupone y se usa en gran medida el mismo conjunto de categorías como algo incuestionable? La mayoría de estas cosas, entre tanto, se ha convertido simplemente en una certeza escolástica que precede al exegeta singular, y que parece legitimarse por la propia evidencia de su aplicación. Pero ¿cómo estaban las cosas en los fundadores del método? Es claro que también Dibelius y Bultmann pertenecían a una tradición; ya hemos mencionado su dependencia de Gunkel y Bousset.

Pero ¿qué idea les guiaba en su proceder? Con esta pregunta, la auto crítica del método histórico se prolonga en una autocrítica de la razón histórica, sin la cual nuestro análisis permanecería estancado en los preliminares. En primer lugar se puede decir que, en la escuela de la historia de las religiones, el modelo evolucionista fue transferido al análisis de los textos bíblicos. Se trata del intento de aplicar modelos y métodos de las ciencias naturales al ámbito de la historia. Bultmann generalizó este pensamiento al dotar de una especie de carácter dogmático a la, así llamada, imagen del mundo de las ciencias de la naturaleza. Así, por ejemplo, la no historicidad de los relatos de milagros ya no representaba un problema para él; solo era

Phoca PDF

necesario explicar cómo se habían formado las narraciones de milagros. Su representación de la imagen del mundo de las ciencias naturales era, por un lado, vaga e irreflexiva; por otro ofrecía una regla absoluta para medir aquello que podía haber ocurrido y aquello de lo cual lo único que había que explicar era su génesis. A este último grupo pertenecía todo aquello que no acontece en la experiencia actual de la mayoría [25]. Solo podía suceder aquello que siempre sucede; para todo lo demás había que descubrir procesos históricos, cuya reconstrucción se convirtió en la tarea propia de la exégesis.

Creo, sin embargo, que es necesario dar un paso más para comprender la elección sistemática fundamental que ha generado cada una de las categorías con las que se juzga. El verdadero presupuesto filosófico global se apoya, en mi opinión, en el giro filosófico operado por Kant. Para este pensador, la voz del ser en sí mismo no puede ser percibida por el hombre; solo puede oírla indirectamente en los postulados de la razón práctica, los cuales son, por así decirlo, la pequeña rendija a través de la cual alcanza al hombre el contacto con lo que le es propio, con su destino eterno. En todo lo demás, en el contenido de su actividad racional, el hombre debe contentarse con el ámbito de lo categorial. De aquí se sigue la reducción a lo positivo, a lo empírico, a la ciencia «exacta» en la que, por definición, es imposible que se manifieste lo Totalmente Otro, el Totalmente Otro, un nuevo inicio que proviene de otro nivel. Traducido en términos teológicos, esto supone que hay que relegar la Revelación al ámbito puramente formal de una actitud «escatológica», que corresponde a la escisión kantiana [26]. Pero todo lo demás tiene que «explicarlo»: lo que de otro modo se consideraría como una manifestación directa de lo divino, solo puede ser ahora un mito cuyas leyes de desarrollo es posible encontrar. A partir de esta convicción fundamental lee la Biblia Bultmann (y con él, la mayoría de los exegetas modernos). Esta exégesis moderna da por supuesto que las cosas no pueden haber sucedido tal como las describe la Biblia, y encuentra métodos por medio de los cuales se debe averiguar cómo tienen que haber sucedido en. realidad. En este punto manifiesta la exégesis moderna una *«reductio historiae in philosophiam»,* una reducción de la historia a la filosofía y por medio de la filosofía.

La verdadera pregunta es, por tanto: ¿se puede leer la Biblia también de otro modo? O mejor: ¿se debe estar de acuerdo con una filosofía que obliga a semejante lectura? El debate acerca de la exégesis moderna no es en su núcleo un debate entre historiadores, sino un debate filosófico. Solamente así se conducirá correctamente; en caso contrario resulta como una batalla en la niebla. En este sentido, el problema exegético coincide totalmente con la discusión actual sobre el fundamento. Una discusión de este tipo no se puede conducir de modo aproximativo, ni tratar de resolverla con un par de indicaciones;

Phoca PDF

exige, como hemos dicho antes, el empeño atento y crítico de toda una generación. No puede ser tampoco simplemente un retorno a la Edad Media o a los Padres, para luego contraponerlos al espíritu de la época moderna. Mas tampoco puede suponer, por el contrario, una renuncia a las intuiciones de los grandes creyentes de todos los tiempos, y obrar como si la historia del pensamiento comenzara en serio solo a partir de Kant. De esta limitación de horizonte padece, en mi opinión, el reciente debate sobre el problema de la hermenéutica bíblica. La exégesis de los Padres no se puede eliminar calificándola de alegórica; ni la filosofía de la Edad Media se puede liquidar clasificándola como «pre-crítica».

3. Elementos fundamentales para una nueva síntesis

Después de las indicaciones sobre la tarea de una autocrítica del método histórico nos encontramos ante la tarea positiva: será necesario vincular los instrumentos de trabajo a una filosofía mejor, que contenga menos implicaciones extrañas al texto, que sea menos arbitraria, y que ofrezca más presupuestos para una escucha real del texto. La labor positiva es, sin duda, todavía más difícil que la crítica. Desearía, al final de mis reflexiones, tratar solamente de abrir algunos senderos iniciales en la espesura; quizá sirvan para sugerir dónde y cómo se podrán encontrar caminos en ella.

1. Gregorio de Nisa conminaba al teólogo racionalista Eunomio, en medio de la disputa de su época acerca del método, a no mezclar teología con fisiología *(theologein* no es *physiologein)* [27]. «Una cosa es el misterio de la teología, otra la ciencia de la naturaleza», dice. No es posible «encerrar en la palma de la mano de un niño la inaprensible naturaleza de Dios». Gregorio alude con ello a un famoso dicho de Zenón: «la mano abierta es la percepción, la mano que se cierra es el asentimiento del espíritu, la que se cierra totalmente sobre su objeto es el aprehender con el juicio, la mano rodeada por la otra mano es la ciencia sistemática» [28].

La exégesis moderna ha relegado a Dios, como hemos visto, a lo totalmente inaprensible, extraño al mundo, y por esto mismo inefable; pero solo para poder tratar el texto de la Biblia en sí mismo como una realidad totalmente intramundana, con los métodos de las ciencias de la naturaleza. Frente al texto practica el *physiologein;* exige, por tanto, como ciencia «crítica», una precisión y una certeza semejante a las de las ciencias de la naturaleza. Esta pretensión es falsa, porque se apoya en un desconocimiento de la dinámica y la profundidad de la

Phoca PDF

palabra. Solo despojando la palabra de su carácter específico, y tensándola por la fuerza sobre el armazón de unas hipótesis de base, es posible someterla a reglas tan exactas. R. Guardini ha hablado, en este contexto, de la falsa seguridad de la exégesis moderna, «que ha obtenido muy significativos resultados parciales, pero ha perdido su objeto propio, y ha dejado, por tanto, de ser teología» [29].

Frente a todo esto queda aquella magnífica sentencia de Gregorio de Nisa como válido consejo para el camino: «... son estrellas estas luces trémulas y titilantes de las palabras divinas, que deslumbran los ojos del alma... si le sucediera también a nuestra alma aquello que escuchamos acerca de Elías; si nuestra mente fuera también transportada hacia lo alto en un carro de fuego..., no deberíamos renunciar a la esperanza de acercarnos a estas estrellas, a los pensamientos divinos quiero decir...» [30]. Con esto, sin embargo, no se pretende favorecer un entusiasmo cualquiera; más bien se pide la disponibilidad necesaria para abrirse a la dinámica interna de la palabra, que solo puede ser comprendida en una «sim-patía» que esté dispuesta a experimentar cosas nuevas, a dejarse conducir por un nuevo camino. No se requiere la mano cerrada, sino el ojo abierto...

2. Por tanto, el exegeta no debe afrontar la interpretación de un texto con una filosofía predefinida; tampoco bajo el dictado de una imagen del mundo que, presentándose como moderna o como producto «de las ciencias de la naturaleza», determine qué pudo y qué no pudo suceder. El exegeta no debe excluir *a priori* que, como él mismo hace, también Dios pueda hablar en el mundo con palabras humanas; no debe excluir que Dios, como él mismo, pueda actuar en la historia y entrar en ella, por muy inverosímil que esto le pueda parecer. Debe estar dispuesto a dejarse instruir por el fenómeno. Debe estar dispuesto a aceptar que en la historia se dé un verdadero comienzo que, en cuanto tal, no se puede deducir de algo dado anteriormente, sino que se despliega a partir de sí mismo [31]. Tampoco debe negar al hombre la capacidad de escuchar más allá de las categorías de la razón pura, para elevarse hacia la abierta e infinita verdad del ser.

Por cierto, que el problema frente al que nos encontramos, agudamente formulado por Kant, fue visto claramente ya por los Padres y los grandes teólogos medievales. Así dice Gregario de Nisa en una ocasión: «La criatura entera es incapaz... de situarse fuera de sí misma; permanece siempre, al contrario, dentro de sí misma. En cualquier cosa que pueda contemplar se contempla siempre a sí misma...» [32]. En este mismo sentido dice Tomás de Aquino que el conocimiento humano no alcanza la verdad en sí misma, sino siempre una realidad humana que claro está le conduce a descubrir otras verdades. Dicho de otro modo: las verdades espirituales se comprenden, siempre y solamente, en forma metafórica, es decir, por medio de otras cosas [33]. Sin

Phoca PDF

embargo, es característico de los grandes teólogos no hacer de esta su evidencia filosófica una medida de lo que en los relatos bíblicos puede ser verdadero; al contrario, dilatan su pensamiento partiendo del fenómeno que se les presenta: la palabra bíblica.

Gregorio de Nisa lo hace de dos modos: el hombre, que se encuentra preso en la cárcel de su ser y su conocimiento de criatura, lleva en sí mismo, sin embargo, el profundo deseo de escapar; lleva en sí mismo la orientación hacia un amor eterno. Y precisamente en esto, Dios se manifiesta en él. Él es en sí mismo un espejo de Dios, y cuando se percibe totalmente a sí mismo, percibe más que su propio ser; percibe el reflejo de la luz pura en su interior. Es cierto que el hombre no puede salir de sí mismo; pero Dios puede penetrar dentro de él. El hombre puede, en la dinámica de su mismo ser, superarse a la vez a sí mismo; se hace más semejante a Dios, y semejanza es conocimiento; conocemos lo que somos, ni más ni menos. A esto se añade, para Gregorio, una segunda reflexión: esta entrada de Dios entre los hombres ha tomado forma histórica en la Encarnación. Cada una de las mónadas humanas salta por los aires en el nuevo sujeto del nuevo Adán. Dios hiere al alma el Hijo es precisamente esta herida y de esta forma quedamos abiertos. El nuevo sujeto, este Adán que encuentra su unidad en la Iglesia, está en íntimo contacto con el Hijo, y así con el mismo Dios Trino [34]. Tomás de Aquino ha expresado estas dos ideas metafísicamente por medio de los principios de analogía y de participación. De esta forma ha posibilitado una filosofía abierta, capaz de acoger el fenómeno bíblico en toda su radicalidad. Frente al dogmatismo de una supuesta imagen del mundo proveniente de las ciencias de la naturaleza, se debería reflexionar hoy día en la dirección de una filosofía abierta, como la descrita, a fin de encontrar de nuevo los presupuestos para una comprensión de la Biblia [35].

3. Igualmente, se debe revisar la relación entre acontecimiento y palabra. Para Dibelius, Bultmann y la corriente principal de la exégesis moderna, el acontecimiento es lo irracional; se apoya en el ámbito de lo puramente factual, regido por el azar y la necesidad. El hecho como tal no puede ser, por tanto, portador de sentido. El sentido se apoya solo en la palabra; si parece que los eventos en sí mismos son portadores de sentido, tendrán que referirse a la palabra, siendo considerados como ilustraciones de la misma. Los juicios que provienen de un enfoque de este tipo gozan, sin duda, de un alto grado de evidencia para el hombre actual; una evidencia que corresponde a nuestra actual estructura de verosimilitud, pero que de ninguna manera se funda necesariamente en la estructura de la realidad en cuanto tal. Este tipo de evidencia funciona solamente aceptando como presupuesto que el principio metodológico de las ciencias de la naturaleza (todo lo que sucede puede ser explicado causalmente, a partir de relaciones

Phoca PDF

puramente inmanentes a la misma operación) no solo es metodológicamente válido, sino que es en sí mismo verdadero. En este caso solo existen «el azar y la necesidad», nada más; entonces se deberían considerar los hechos solo como hechos «en bruto».

Pero lo que es útil como principio metodológico de las ciencias de la naturaleza resulta como principio filosófico una trivialidad, y como principio teológico un contrasentido. En este punto es necesario, al menos por curiosidad científica, experimentar con el principio contrario: que las cosas pueden ser también de otro modo.

De nuevo puede orientarnos aquí hacia un modelo contrario Tomás de Aquino, que sintetiza el pensamiento filosófico de más de mil quinientos años. Para él, la naturaleza, los cuerpos celestes, todas las cosas en general, la vida, el tiempo, siguen un curso; es decir, un movimiento dirigido hacia una meta. Cuando las cosas han alcanzado su meta se puede descubrir su verdadero sentido, que permanecía como oculto en ellas. Este sentido, que se manifiesta solo al final del movimiento, supera aquel sentido que uno podía determinar en cada una de las etapas del recorrido. «Este nuevo sentido presupone, por consiguiente, la existencia de una Providencia divina; la existencia de una historia (de salvación) que llega a su meta» [36]. La acción de Dios se muestra así como principio de inteligibilidad de la historia. Pero el principio que crea la unidad de toda la historia pasada y presente y «que la llena de sentido es el acontecimiento histórico de Cristo, que da también al futuro su unidad» [37]. «Las diversas épocas de la historia humana están unidas por una acción» [38], por la acción de Cristo; sobre ella descansa la relación del hombre con Dios. «Toda la historia y toda la Escritura se deben considerar a partir de esta acción» [39]. Esto significa, por tanto, que las acciones realizadas en el Antiguo Testamento se basan en una acción futura, y que solamente a partir de ella pueden ser comprendidas rectamente. Esto implica asimismo que palabra, realidad e historia no están disociadas. «Pues la Palabra de Dios realiza aquello que designa; si se contempla todo partiendo de Dios, no es posible división alguna entre acción y palabra» [40].

Dicho de otra forma: el mismo acontecimiento puede ser una «palabra», tal como corresponde a la terminología bíblica [41]. De aquí se siguen dos reglas fundamentales para la interpretación:

a) *Si se quiere ser fiel a la óptica de la Biblia, es necesario considerar palabra y acontecimiento como igualmente originarios*. El dualismo entre palabra y acontecimiento, que relega el acontecimiento al campo de lo «carente de palabra», es decir, de lo «carente de sentido», priva también realmente a la palabra de su propia fuerza transmisora de sentido, porque la sitúa en un mundo privado de

Phoca PDF

sentido. Conduce a una cristología docetista, en la que la realidad, es decir, la concreta existencia corporal de Cristo y del hombre en general, es excluida del ámbito del sentido. Con esto se pierde lo esencial del testimonio bíblico.

b) *Pero semejante dualismo separa también palabra bíblica y creación; elimina, además, la continuidad de sentido entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en beneficio del principio de discontinuidad*. Cuando se pierde la continuidad entre palabra y acontecimiento, también la unidad de la Escritura desaparece. Un Nuevo Testamento separado del Antiguo queda anulado en sí mismo, porque solo existe, de acuerdo con su pretensión propia, mediante esta unidad. Al principio de discontinuidad es necesario contraponer, de acuerdo con la pretensión inmanente al mismo texto bíblico, el principio de la analogía de la Escritura; e igualmente al principio mecanicista, un principio teleológico [42].

Ciertamente, los textos deben ser reintegrados en primer lugar a su ámbito histórico propio, e interpretados en su contexto histórico. Pero en un segundo estadio de la interpretación hay que examinarlos a partir del conjunto del movimiento de la historia y del acontecimiento central: Cristo. Solamente la armonía entre ambos métodos posibilita la comprensión de la Biblia. A los Padres y a los autores medievales les faltó en gran medida el primer momento de la interpretación, y, de esta forma, el segundo cayó fácilmente en la arbitrariedad; a nosotros hoy día nos falta el segundo. Pero con esto el primer momento se vuelve irrelevante, puesto que la negación de una continuidad de sentido conduce, aquí también, a una arbitrariedad metodológica. He aquí algo que pertenece a la tarea de una adecuada interpretación: reconocer la capacidad interior de autotrascendencia que posee cada palabra histórica y, por tanto, la legitimidad intrínseca de las relecturas, con las que el acontecimiento y el sentido se unen en la Biblia de modo progresivo. Con este fin se pueden y se deben encontrar métodos adecuados. En este sentido es válida la máxima exegética de Tomás de Aquino: «la tarea del buen intérprete no consiste en considerar las palabras, sino el sentido» [43].

4. Para fundamentar que cada texto de la Escritura se autotrasciende hasta integrarse en el conjunto, y hacer esto metodológicamente accesible, la Tradición ha formulado un segundo principio, aparte del ya visto sobre la centralidad de la cristología: la perspectiva «cristológica» debe integrarse en una perspectiva propiamente «teológica», en el sentido estricto de la palabra [44]. Esto quiere decir: todas las palabras de la Escritura son palabras humanas, y deben interpretarse en un primer momento como tales. Pero se apoyan en una «Revelación», es decir, sobre el contacto con una experiencia que va más allá del repertorio de experiencias singulares del autor. En

Phoca PDF

las palabras humanas es Dios quien habla, y de este modo se origina una inadecuación constitutiva entre la palabra concreta y aquel de quien la palabra procede. En el lenguaje teológico actual es corriente denominar la Biblia simplemente «la Revelación». Esto sería impensable para los antiguos. La revelación es un proceso dinámico entre Dios y el hombre, que solo se hace nuevamente realidad en el encuentro. La palabra bíblica testimonia la revelación, pero no la contiene de un modo tal que la agote, o que se la pueda guardar en el bolsillo como un objeto más. La Biblia testimonia la revelación, pero el concepto de revelación en cuanto tal va más allá. En la práctica, esto significa que un texto puede significar más que aquello que su mismo autor era capaz de concebir [45]. Esto, que es ya válido para los textos poéticos, lo es todavía más para la palabra bíblica. Cada texto particular tiene un sentido que excede su contexto histórico inmediato, y de ahí surge la posibilidad de comprenderlo en un nuevo contexto histórico y de situarlo en horizontes de significado más amplios; es el derecho a la relectura. Por eso, la totalidad de la Escritura tiene su valor propio; es más que el tapiz formado por los diversos fragmentos de lo que los diversos autores, en sus contextos históricos concretos, pudieron pretender. No se tiene todavía la totalidad cuando se han reunido todas las partes.

De ahí que debería ser válido para la exégesis aquello que M. Buber contaba a propósito de su labor de traducción de la Biblia en colaboración con F. Rosenzweig. En dicha traducción prestaron gran atención a la división en fuentes establecida actualmente, señalando cada fuente con las abreviaturas usuales. Pero no querían traducir solamente voces aisladas; lo que para ellos era normativo en último término era la totalidad concreta del texto bíblico, que ellos denominaron con la sigla R. Exegética y técnicamente tendría que significar simplemente «redactor». Sin embargo, tradujeron la R para sí mismos como «Rabbenu» (nuestro Maestro). El texto en su totalidad es «nuestro Maestro». Expresa, en su totalidad, un propósito que se eleva por encima de las supuestas intenciones de las fuentes particulares [46]. La interpretación, sin duda, puede (y quizá debe) ocuparse de J, P, E, etc.; pero la meta final de una correcta interpretación debe ser R, es decir, la comprensión del texto bíblico concreto como una totalidad que tiene en sí misma un significado pleno.

5. La exégesis ha obtenido grandes logros en los últimos cien años; pero también ha cometido grandes errores. Estos últimos se han convertido, además, en cierta medida, en dogmas académicos; atacados es juzgado por muchos como sacrilegio, especialmente cuando lo hace alguien que no es exegeta. Un exegeta de la categoría de H. Schlier advertía a sus colegas que no perdieran su tiempo con cosas inútiles [47]. J. Gnilka ha dado una expresión concreta a esta advertencia, al

Phoca PDF

reaccionar contra la exagerada importancia dada a la historia de las tradiciones [48]. En este mismo sentido desearía yo formular las siguientes propuestas:

a) El momento adecuado para una nueva reflexión de fondo sobre los métodos de la exégesis parece haber llegado. *La exégesis científica debe reconocer que el elemento filosófico* está presente en gran número de sus axiomas de base, y, una vez hecho esto, debe someter a un nuevo examen los resultados que se apoyan en dichos axiomas.

b) *La exégesis no puede seguir siendo estudiada unilateralmente en forma sincrónica*, como se hace con los conocimientos obtenidos por las ciencias de la naturaleza, que no dependen de su historia, sino solo de la exactitud de las medidas efectuadas. La exégesis se debe comprender a sí misma como disciplina histórica. Su historia forma parte de ella misma; la integración crítica de sus diversas posiciones concretas en la totalidad de su historia le permitirá, por un lado, reconocer la relatividad de sus juicios y, por otro, mejorar su penetración en una real, aunque siempre imperfecta, comprensión de la palabra bíblica.

c) *Los métodos filológicos y de la ciencia literaria tienen y conservan un significado decisivo para una correcta exégesis*. Pero pertenece también a su empleo auténticamente crítico más aún en el caso de un texto que presenta esta exigencia un conocimiento de las implicaciones filosóficas del proceso de interpretación. El estudio autocrítico de la propia historia debe ser también un estudio de las alternativas filosóficas esenciales del pensamiento humano. Para ello no basta mirar los últimos ciento cincuenta años. Las grandes propuestas del pensamiento patrístico y medieval deben ser incluidas. Igualmente, es indispensable reflexionar sobre las opciones fundamentales de la Reforma, y sobre las elecciones que implica en la historia de la interpretación.

d) *No necesitamos en este momento nuevas hipótesis sobre el «Sitz im Leben», sobre posibles fuentes o sobre los procesos inherentes a las tradiciones*. Necesitamos una mirada crítica al paisaje de la exégesis actual, para regresar de nuevo al texto y poder separar las hipótesis que nos hacen progresar de aquellas inútiles. Solamente con estos presupuestos puede desarrollarse una nueva y fructífera colaboración entre exégesis y teología sistemática; solamente así puede ser la exégesis realmente un servicio para la comprensión de la Biblia.

e) *Por último, el exegeta debe reconocer que no se encuentra en una posición neutral, por encima o fuera de la historia y de la Iglesia*. Esta pretendida inmediatez en el acceso a lo puramente histórico solo puede conducir a cortocircuitos. El primer presupuesto de toda

Phoca PDF

exégesis es tomar la Biblia como *un* libro. Al hacer esto, la exégesis ha elegido ya una posición que no se sigue de lo puramente literario; ha reconocido el texto literario como producto de una historia con una cohesión interna, y esta historia, como el lugar propio de la comprensión. Pero, si la exégesis pretende ser teología, debe dar un paso más: debe reconocer que la fe de la Iglesia es aquella forma de «simpatía» sin la cual el texto no se abre. Debe reconocer esta fe como una hermenéutica, como lugar de la comprensión; que no violenta dogmáticamente la Biblia, sino que le ofrece la única posibilidad para permitida ser ella misma.

Con esto nos encontramos de nuevo en nuestro punto de partida. Los callejones sin salida del método crítico han mostrado de nuevo a las claras que la comprensión exige un sujeto que comprenda; esta es la llave sin la cual un texto no tiene nada que decir a nuestro tiempo. El gran mérito de Bultmann consiste en haber resaltado claramente la necesidad de la hermenéutica, si bien él permaneció prisionero de presupuestos que devalúan en gran medida sus conclusiones Quizá la aporía de los tentativos actuales pueda servirnos para comprender también ahora de un modo nuevo que la fe es verdaderamente ese espíritu en el que nació la Escritura y que, por tanto, es la única puerta para penetrar en su interior.

Notas

[1] Esta situación es presentada con una estimulante franqueza a la par que con un gran conocimiento de la literatura por C. S. LEWIS, *Fernseed and Elephants and other Essays on Christianity,* W. Hooper, London 1975. Reflexiones con gran conocimiento de causa sobre el problema se encuentran en E. KASTNER, *Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos,* Insel-Verlag, Wiesbaden 1956. Es importante, además, para un diagnóstico de la situación J. GUITTON, *Silente sur l'essentiel,* Desclée de Brouwer, Paris 1986 *[Silencio sobre lo esencial,* EDICEP, Valencia 1988]. Para una visión general de la historia de la exégesis histórico-crítica es aconsejable W. G. KOMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Karl Alber, Freiburg 2ª ed. 1970.

[2] Como ejemplo puede servir, en el campo protestante, P. TILLICH, *Systematische Theologie,* Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1956/58/66 *[Teolog(a sistemática,* vol. 1; Barcelona, Ariel 1972; vols. II-III: Sígueme, Salamanca 1981/84]; en su teología sistemática, el índice bíblico de los tres volúmenes ocupa y no es casualidad dos

Phoca PDF

páginas escasas. Por parte católica se puede citar a K. RAHNER en sus últimas obras, que se preocupó por mantener al menos el *Grundkurs des Glaubens* (Herder, Freiburg 1976) *[Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 3ª ed. 1984] independiente en gran medida de la exégesis (cfr., por ejemplo, p. 25).

[3] Cf. J. GUITTON, *Silence* (o.c.), pp. 56ss; R. GUARDlNI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften,* Werkbund, Würzburg 2ª ed. 1961, p.15.

[4] Formulado así por E. KASTNER, *Die Stundentrommel* (o.c.), p. 121; reflexiones similares también en L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwiirtigkeit des Mythos,* München 1973 *[La presencia del mito,* Cátedra, Madrid 1990], pp. 95 ss.

[5] Hay que referirse sobre todo, a este respecto, a los trabajos de P. RICOEUR, por ejemplo, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique,* Seuil, Paris 1969. Para una panorámica y situación del problema actual es útil consultar P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 21986. Valiosas observaciones se encuentran también en P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégese*, FAC, Paris 1983 (con prólogo de I. de la Potterie); R. LAURENTIN, *Comment réconcilier l'exégese et la foi,* O.E.LL., Paris 1984; P. GRECH, *Ermeneutica e Teologia biblica,* Borla, Roma 1986; P. GRELOT, *Evangiles et histoire,* Desclée, Paris 1986. En *Theologische Quartalschrift* (Thbinga) se dedicó en 1979 un fascículo entero (pp. 1-71) a la discusión de este problema en forma de debate sobre un artículo de J. BLANK, «Exegese als theologische Basiswissenschaft» (pp. 2-23).

Por desgracia, este artículo es poco aprovechable. El autor parece reducir exclusivamente los problemas surgidos en torno a la exégesis a un dogmatismo que todavía no ha evolucionado lo suficiente para alcanzar la altura del pensamiento histórico.

[6] Son características a este respecto las nuevas formas de interpretación materialista y feminista de la Biblia; cf., por ejemplo, K. FÜSSEL, «Materialistische Lektüre der Bibeh en AA.W, *Methoden der Evangelien-Exegese,* BenzigerVerlag, Zürich 1985 (ThBer, 13), pp. 123-163.

[7] El principal representante de esta exégesis según la psicología profunda, que va ganando terreno día a día, es E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese,* Walter Verlag, Olten 1985-88. Cf. G. LOHFINK - R. PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987; también WAA., *Ttefenpsychologische Deutung*

Phoca PDF

des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann, Herder, Freiburg 1988 (QD, 113).

[8] Cf. sobre todo *Dei Verbum,* 11 y 12; para esto cf. J. GNILKA, «Die biblische Exegese im Lichte des Denkens über die gottliche Offenbarung», en MThZ 36 (1985) 1-19.

[9] Cf. J. GNILKA, «*Die biblische Exegese*» (o.c.), pp. 1-9; d. también el comentario al tercer capítulo de la constitución en A. GRILLMEIER, LThK. Erganzugsband 11 (Das zweite Vatikanische Konzil), pp. 528-558.

[10] Cf. W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik,* Rowohlt, Hamburg 1955 *[La imagen de la naturaleza en la física actual,* Orbis, Barcelona 1986]; especialmente, pp. 15-23.

[11] Me remito aquí a P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen* (o.c.), pp. 222-256, el cual ha formulado su propia respuesta al problema hablando de «una hermenéutica de la conformidad con los textos bíblicos».

[12] R. BLANK, *Analyse und Kritik der farmengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (ThDiss 16), Friedrich Reinhardt Kornrnissionsverlag, Basel 1981.

[13] Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), p. 72. Contrariamente a él, E. KASTNER, *Die Stundentrommel* (o.c.), p. 120, habla de la «superstición ... de que todas y cada una de las cosas hay que comprenderlas a partir de sus orígenes».

[14] R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), p. 97.

[15] Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), p. 154.

[16] Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), pp. 89-183. Es significativa, para mostrar por poner solo un ejemplo la aceptación general de esta regla en la práctica, la infundada seguridad con la que se expresa L. Oberlinner. Este autor habla de una «reflexión indudablemente más desarrollada (pongamos, frente a Pablo), por ejemplo, en la eclesiología y en la escatología», que él descubre en los evangelios sinópticos; a continuación usa este resultado como criterio para la datación de los mismos (recensión a J. CARMIGNAC, *La naissance des Evangiles synoptiques,* Paris 1984; aparecida en ThRev 83 [1987] 194). ¿Con qué criterio se clasifica una reflexión como más o menos evolucionada que otra? Esto depende, sin duda, de la posición del observador. Y aun en el caso de que la regla fuera válida, ¿quién demuestra que de ello se siga una datación anterior o posterior?

[17] R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), pp. 11-46.

Phoca PDF

[18] R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), p. 98.

[19] M. DIBELIUS, «Die Unbedingtheit des Evangeliums und die Bedingtheit der Ethik», en ChW 40 (1926) 1103-1120, en particular, pp. 1107 y 1109; del mismo autor, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1925; cfr. R.

BLANK, *Analyse und Kritik* (a.c.), pp. 66-71.

[20] Cf. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Artemis, Zürich 21954, pp. 101 ss.; cfr. R. BLANK, *Analyse und Kritik* (a.c.), pp. 172 ss.

[21] Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), pp. 111 y 175.

[22] Cf. W. KLATT, *Hemwnn Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode,* Van denhoeck & Ruprecht, Gottingen 1969.

[23] Sirvan como ejemplo todas las discusiones abiertas en el debate sobre la desmitificación. Los elementos más importantes de esta discusión se encuentran en los cinco volúmenes editados por H. W. BARTSCH, *Kerygma und Mitos,* H. Reich, Hamburg 1984-1955.

[24] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III,* 2, Evangelischer Verlag, Zürich 21959, p. 534; citado en R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), p. 148.

[25] Para un brillante análisis de esta cuestión cfr. P. L. BERGER, *A Rumor of Angels. Modem Society and the Rediscovery of the Supematural,* Doubleday, Garden City, NY 1969. Incluimos aquí solo una cita: «La generación presente está aparentemente inmunizada contra todo tipo de relativismo. Se echa en cara a los autores del Nuevo Testamento el haber tenido un conocimiento falso de las cosas, en cuanto radicado en su propia época. El estudioso moderno, al contrario, parece estar infundadamente convencido de que su época es decir, la nuestra es una bendición integral. En otras palabras: intelectualmente hablando, un electricista o un radioyente se sitúan por encima del apóstol Pablo». Sobre la cuestión de la imagen del mundo, se pueden encontrar valiosas reflexiones en H. GESE, *Zur biblischen Theologie,* Kaiser, München 1977, pp. 202-222.

[26] Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik* (o.c.), p. 137: «La no-historicidad de los relatos de milagros era algo indiscutible para él (= Bultmann). Acerca del trasfondo filosófico kantiano y su crítica d. J. ZOHRER, *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine*

Phoca PDF

Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt, Peter Lang, Frankfurt 1986.

[27] GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* 10, ed. W. JAEGER, n, 3, p. 227,26: PG 45, 828 C; cfr. también *Homilía* 11 *in Cantica canticorum:* PG 44,1013 C. Formulado de un modo muy semejante por E. KASTNER, *Die Stundentrommel* (o.c.), p. 117: «... cada uno comprende intuitivamente que la ciencia y el resultado de la investigación se esfuman en comparación con aquello que, en su ignorancia, descubrieron aquellos escultores en madera. El fruto de su trabajo es humilde y pobre. Pero el instrumento con el que estos últimos buscaban era más noble: el ojo; mientras que la investigación histórica es solo un órgano hecho para «coger» *[Greiforgan]:* busca com-prender *[be-greifen],* como dice la palabra misma».

[28] Formulado así por H. U. VON BALTHASAR en la introducción a las homilías de GREGORIO DE NISA al Cantar de los Cantares: *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes,* Johannes Verlag, Einsiedeln 3ª ed. 1984, p.17.

[29] R. GUARDINI, *Das Chistusbild* (o.c.), p. 14. Las reflexiones metodológicas que desarrolla Guardini en esta obra (pp. 7-15) pertenecen, a mi parecer, a las más valiosas que hasta el momento se han hecho sobre el problema metodológico de la interpretación de la Escritura. Guardini se había expresado más detalladamente sobre la misma problemática ya en su primera época en: «Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft», en *Die Schildgenassen* 8 (1928), pp. 24-57 [versión italiana: «Sacra Scrittura e scienza della fede», en I. DE LA POTTERIE - R. GUARDlNI - J. RATZINGER - G. COLOMBO - E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi,* Piemme, Casale Monferrato 32000, pp. 45-91]. Una postura critica respecto a la teoría y a la práctica de Guardini mantiene M. THEOBALD, «Die Autonomie der historischen Kritik. Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung R. Guardinis», en L. HONNE-FELDER-M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz,* Morus Verlag, Berlin-Hildesheim 1987, pp. 21-45.

[30] GREGORIO DE NISA, *Homilía* 10 *in Cantica canticarum:* PG 44,980 B-C.

[31] R. GUARDlNI, *Das Christusild* (o.c.), p. 11.

[32] H. U. VON BALTHASAR, Intr. a *Der versiegelte Quell* (o.c.), p. 16; del mismo autor: *Présence et pensée: Essai sur la philasaphie religieuse de Grégoire de Nysse,* Beauchesne, Paris 1942 (publicado de nuevo en 1988).

Phoca PDF

[33] STh, I, q. 88, art. 1. resp.; cfr. q. 84, art. 7. Cf. también el valioso –REYERO, *Thamas van Aquin als Exeget,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, pp. 176 y 204, en el que me apoyaré para lo que sigue.

[34] H. U. VON BALTHASAR, Intr. a *Der versiegelte Quell* (a.c.), pp. 10–24.

[35] Abundante material al respecto en M. ARIAS–REYERO, *Thamas van Aquin* (a.c.), pp. 192–206.

[36] M. ARIAS–REYERO, *Thamas van Aquin,* p. 85; con pruebas exhaustivas tomadas de los escritos de S. Tomás.

[37] M. ARIAS–REYERO, *Thamas van Aquin,* p. 106.

[38] M. ARIAS–REYERO, *Thamas van Aquin,* p. 107.

[39] Ibíd.

[40] M. ARIAS–REYERO, *Thamas van Aquin,* p. 102.

[41] Cf. J. BERGMANN – H. LUTZMANN – W. H. SCHMIDT, *«daban»,* en *TWAT* n, pp. 89–133; O. PROCKSCH, *«léga ktl»,* en *TWNT* IV, pp. 91–97. Acerca de la unidad entre palabra y realidad en S. Tomás: M. ARIAS–REYERO, *Thamas van Aquin,* pp. 102 Y 246.

[42] Para una recta comprensión del concepto de teleología, cfr. R. SPAEMANN – R. LOW, *Die Frage Wazu? Geschichte und Wiederentdeckung des telealagischen Denkens,* Piper, München–Zürich 1981.

[43] *«Officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum»; In Matthaeum,* XXVII, 1, n. 2321; ed. R. CAl, Torino–Roma 1951, p. 358; cfr. M. ARlAS–REYERO, *Thomas von Aquin,* p. 161.

[44] M. ARlAS–REYERO, *Thomas von Aquin,* pp. 153–262.

[45] Me remito, al respecto, a mi análisis del concepto de revelación en Buenaventura: J. RATZlNGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura,* Schnell & Steiner, München–Zürich 1959, pp. 58–61; algunas referencias más en mi conferencia: «Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden van Cardinal Frings», en *Communio.de* 16 (1987) 251–265. Cf. K. RAHNER – J. RATZlNGER, *Offenbarung und Überlieferung,* Herder, Freiburg 1965 *[Revelación y Tradición,* Herder, Barcelona 1971], pp. 34–38.

[46] M. BUBER, «Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift», en M. BUBER

Phoca PDF

– F. ROSENZWEIG, *Die Fünf Bücher der Weisung,* Jakob Hegner, Köln 1954, pp. 7 ss. y 40 ss.

[47] H. SCHLIER, «Was heibt Auslegung der Heiligen Schrift?», en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsatze und Vortrage II,* Herder, Freiburg 1964, p. 62; cfr. J. GNILKA, «Die biblische Exegese» (a.c.), p. 14.

[48] J. GNILKA, «Die biblische Exegese» (o.c.), p. 14.

Phoca PDF