

El prof. Ignace de la Potterie hace un comentario de R. Guardini sobre la exégesis ortodoxa: ha de ser una ciencia de la fe

Artículo publicado el año 2000 en la ed. Fayard, París.

## Sumario

1. El problema.- 2. La «ciencia de la fe», según R. Guardini.- 3. La reacción crítica de Michael Theobald.- 4. Intento de síntesis.- 5. Conclusión.

### 1. El problema

Partamos una vez más de la pregunta formulada al principio: ¿cuál es el estatuto epistemológico de la exégesis bíblica? Romano Guardini, en el artículo «Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft» en la revista *Die Schildgenossen*, 8 (1928), pp. 24-57, respondía: la exégesis pertenece a la «ciencia de la fe» (*Glaubenswissenschaft*), es decir, a la teología. Anticipaba así proféticamente lo que diría el Concilio Vaticano II, treinta y cinco años más tarde.

A este modo de ver se podrían poner, sin duda, dos objeciones. La primera es que, en este caso, la exégesis no se distingue suficientemente de otros sectores de la teología, y corre el riesgo de ser puesta al servicio de la dogmática, de la moral o de la espiritualidad. Pero a esta objeción basta responder que la exégesis es solo una especie dentro de un género: en su nivel específico debe conservar su autonomía. Sin embargo, como escribía M. Blondel, «la autonomía no debe convertirse en la autarquía de la historia» [1]; en repetidas ocasiones puso en guardia Blondel contra ese tipo de

exégesis que él llamaba «la exégesis separada» [2]. La exégesis no es simplemente una ciencia filológica o histórica. Es una ciencia de la *interpretación* aplicada a la Sagrada Escritura; por esta razón es y debe ser una ciencia *teológica*. Debe integrarse en ese conjunto más amplio que es la teología. Y, dado que la teología es el *intellectus fidei* (inteligencia de la fe) o la *fides quaerens intellectum* (la fe que busca la inteligencia), también la exégesis debe ser una «ciencia de la fe»: una ciencia a través de la cual, el exegeta busca ahondar en el *sentido* de la Escritura a partir de la fe, y ahondar su propia fe a la luz de la Escritura. Como consecuencia de esto, la exégesis, a condición de ver respetada su autonomía relativa dentro de su metodología propia, no debería entrar en conflicto con el dogma, la moral o la espiritualidad, sino, al contrario, debe establecer una relación dialéctica con estas tres disciplinas eclesíásticas: una relación que a veces, sin duda, provocará tensiones, pero que siempre deberá tender a resolverse en armonía, llegando a la colaboración entre estas disciplinas diversas. Si el estudio de la Escritura, siguiendo al Concilio, debe ser «como el alma de la teología» (cfr. DV 24), la exégesis debe, evidentemente, situarse ella misma dentro de la teología, ya que es como el alma en el cuerpo. Ahora bien, esto ¿es posible solo si el intérprete de la Biblia, el exegeta, es también él un teólogo, a la escucha de los otros sectores de la teología, y no simplemente un especialista en filología bíblica, en historia antigua o en teorías literarias.

La otra dificultad es más fundamental: en la cultura moderna, después de la Ilustración, se oye decir corrientemente que hay incompatibilidad total entre la razón y la fe. Hablar de «ciencia de la fe» parece, por tanto, contradictorio. ¿Significa esto que la teología, que busca el *intellectus fidei*, no podría seguir siendo llamada una ciencia? El mismo dilema aparente se plantea para la exégesis: si el exegeta es creyente y se deja influir por su fe, se dice, no hace un trabajo científico; si quiere ser científico, no puede tener en cuenta su fe, ya que de otra forma no respeta una regla fundamental del trabajo científico en la época moderna: la rigurosa autonomía de la razón. Todo el mundo sabe que esta vieja objeción viene del racionalismo del s. XVIII; y en lo que toca a la exégesis bíblica, se remonta sobre todo a Spinoza (en su *Tractatus theologico-politicus*), quien ha sido saludado como «el iniciador de la crítica bíblica» (A. Lods), uno de los «fundadores de la exégesis moderna» (L. Brunschvicg). Según él, el trabajo exegetico debe seguir únicamente las normas dictadas por la razón, lo cual quiere decir concretamente las reglas de la filología y de la ciencia histórica; pero debe ignorar lo que le dicen la fe y la Tradición de las Iglesias, debe rechazar toda apertura a la trascendencia.

Pero, antes de responder a esta dificultad, examinemos más de cerca la

posición de R. Guardini.

## 2. La «ciencia de la fe» según R. Guardini

a) En el punto de partida de su razonamiento hallamos el principio epistemológico que hemos mencionado más arriba: el método que hay que emplear para llegar al conocimiento de un objeto debe ser conforme a la naturaleza del objeto que se examina. Por este motivo, también nosotros, en la primera parte, nos hemos detenido largamente en responder a la pregunta por el *objeto*: ¿qué es la Biblia? Para la pregunta que atañe al *sujeto*, que es la que estamos abordando ahora, la respuesta de Guardini es perfectamente clara: «la fe es la actitud cognoscitiva correlativa a la Palabra de Dios» [3]. Y más adelante: «la naturaleza propia del texto sagrado queda excluida [*ausgeschaltet*] en el sentido estricto de la palabra mientras falta la actitud correspondiente: la fe. Quien considera el texto sagrado desde el punto de vista meramente histórico, no ve en absoluto su objeto verdadero. Ve solo acciones exteriores, contextos psicológicos, relaciones entre personas, palabras con diverso significado desde el punto de vista filológico y cultural». Pero la Palabra de Dios. en cuanto tal permanece oculta para él: no puede ser comprendida más que a la luz de la fe. y Guardini lo muestra tomando como ejemplo una palabra absolutamente esencial en la revelación bíblica: «gracia» (recordemos lo que nosotros mismos hemos dicho acerca de las palabras «llena de gracia» aplicadas a María). En todas estas reflexiones de Guardini se puede percibir la influencia del texto paulino que él cita repetidas veces: «De las cosas del Espíritu de Dios (...) se puede juzgar solo *espiritualmente*. El hombre *espiritual* juzga todas las cosas, mientras que él no es juzgado por nadie» (1 Co 2, 14-15). No es menos importante lo que dice la carta a los Hebreos: «La fe es... prueba [para conocer] las cosas que no se ven» (Hb 11, 1); nos da una auténtica certeza, porque es una manera de ver lo *invisible* (cfr. Hb 11, 27). Al nivel de lo invisible, que es el de las realidades propiamente espirituales, el método histórico como tal es impotente.

En efecto, la Escritura, en cuanto Palabra de Dios, es muy distinta de un documento simplemente histórico que nos informa sobre el pasado de Israel y de los primeros cristianos; es un texto inspirado que nos revela la acción de Dios en la historia. Por ello es suprahistórica, y se dirige a todos los hombres de todos los tiempos. En cuanto Palabra de Dios, solo puede ser acogida en la fe.

b) Ahora bien, prosigue Guardini, «precisamente de esto, de la Palabra

de Dios comprendida en la fe, trata la teología, la ciencia de la fe». ¿Pero esta afirmación no es una paradoja en estado puro? ¿En qué sentido se puede hablar aquí de ciencia? ¿No existe ya hoy día toda una exégesis «científica»? ¿Hay, por tanto, que ignorarla? Es innegable que Guardini da un juicio severo de tal exé«científica»; esta, sin duda, no es la ciencia de la fe que él propone: «Nuestra, ciencia bíblica, escribe, es prevalentemente historicista. Comprender científicamente la Sagrada Escritura quiere decir, en gran medida, enóricamente». Pero con este método se corre el riesgo de perder precisamente lo que constituye su elemento esencial y permanente, la dimensión teológica. y Guardini añade, en una frase lapidaria: «Se corre el riesgo de dejar escapar lo propiamente teológico... Amenaza con echar a perder la presentidad [*die Gegenwartigkeit*]: el hoy, en el que están situados tanto los teólogos cuanto los oyentes de la Palabra. El historicismo anclado en su ayer pierde lo eterno, y también el hoy» (*Ibíd.*).

Sin embargo, siempre según el autor, es posible pese a las apariencias elaborar una auténtica «ciencia de la fe», es decir, hacer exégesis dentro de la fe, respetando al mismo tiempo las severas leyes de una investigación científica. La verdadera ciencia, en efecto, consiste en la elaboración racional de los conocimientos humanos, por ejemplo, en el campo de las matemáticas, de la física, de la filología, de la historia, de la teoría literaria. No se ve por qué semejante operación no se podría aplicar también al conocimiento religioso, como el conocimiento de fe que se expresa en la Escritura. Si un teólogo quiere emprender una exégesis teológica de la Biblia, el valor científico de su trabajo, según Guardini, depende de dos condiciones: «en primer lugar, de la robustez de su fe en la Revelación; en segundo lugar, de la robustez de su capacidad racional para interpretar y elaborar estos datos».

Nos alegra comprobar que estas ideas de Guardini [expuestas con demasiada brevedad] sobre el valor científico de la exégesis sreyente han sido recientemente confirmadas y ulteriormente desarrolladas por un conocido especialista de la ciencia, Jean Ladriere, en una reflexión sobre la teología como ciencia en el siglo XX [4]. La teología, dice, a diferencia, por ejemplo, de las matemáticas y de la física, es una «ciencia hermenéutica». Este es también el caso, añadiremos nosotros, de la exégesis bíblica. Como ciencia positiva, la teología tiene por objeto «el desciframiento de textos cuyo sentido no es o no es ya inmediatamente accesible», y pone por obra, «a título esencial, la categoría del "sentido"». Es, en efecto, «el esfuerzo de comprensión de un "dato"», esfuerzo que no puede ser practicado más que «en la experiencia de la fe». ¿Cuál es entonces «el tipo de científicidad propio de la teología»? Fundamentalmente, el mismo, dice audazmente Ladriere, que en las otras ciencias; porque, explica, «el esfuerzo

teológico es un esfuerzo de inteligibilidad sostenido por un deseo de radicalidad, el cual le confiere precisamente el carácter de «científico»: no puede ser radical más que pretendiendo ser al mismo tiempo crítico, sistemático y dinámico». Él mismo nos dice después cómo hay que entender la tercera condición: «La dinámica de la teología es la tensión que atraviesa incesantemente su esfuerzo hermenéutico y la conduce en la dirección de una "saturación de sentido"». Es cierto que se trata «de una indicación-límite, cuya inaccesibilidad está marcada por la dimensión del misterio característica de la fe». No obstante, es precisamente esta la dirección en que debe orientarse la teología; y solo de esta exigencia de una comprensión cada vez más adecuada «extrae ella su dinamismo propio» (*Ibíd.*).

Aplicados a la exégesis, estos principios son liberadores. Notemos hasta qué punto la teoría que concibe la interpretación de la Escritura como la búsqueda de una «creciente saturación de sentido» nos abre al problema de la relación Escritura-Tradición; nos acerca también al principio de la *Wirkungsgeschichte* (historia de la influencia) de Gadamer, y más aún a las obras recientes sobre la «interpretación infinita» de la Biblia; ahora bien, estas no son más que un esfuerzo de sistematización racional de lo que era ya practicado en la exégesis antigua, tanto judía como cristiana [5].

### 3. La reacción crítica de Michael Theobald

Varios estudios se han dedicado recientemente al examen de los principios de Guardini sobre la interpretación de la Escritura. No se puede decir que los exegetas los hayan acogido favorablemente. Tomemos el ejemplo más claro: el análisis crítico que de ellos hiciera Theobald en 1987 [6]. El título por sí mismo es ya elocuente: «La autonomía de la crítica histórica, ¿expresión de incredulidad o necesidad teológica?». Las críticas de Theobald a Guardini evocan extrañamente las que, al comienzo del siglo XX, Loisy hiciera a Blondel.

Después de indicar las fuentes principales del pensamiento de nuestro teólogo (la tradición alejandrina, Platón, Kierkegaard, Barth), Theobald afronta directamente el principio central de la epistemología de Guardini (lo hemos recordado más arriba: la correspondencia entre el objeto y el sujeto en el acto de conocer), y también el hecho de que Guardini admite una «jerarquía de los grados de lo real». Según nuestro crítico, esto sería un indicio del platonismo que inspira el

pensamiento de Guardini. Lo cual nos deja asombrados: ¿distinguir en la Escritura las palabras de los *hombres* y la Palabra de *Dios* es platonismo? Esta distinción no viene de la filosofía griega, sino de la revelación bíblica, y fue retornada a continuación por toda la tradición judía y cristiana, hasta el Vaticano II. Sin embargo se ve de manera muy clara que M. Theobald se interesa solo por la dimensión humana de los textos bíblicos, por su aspecto literario e histórico. Desde este punto de vista limitado juega, evidentemente, con ventaja al reprochar en 1987 a Guardini la ignorancia de la *Formgeschichte* (¡Guardini escribía en 1928!), por no hablar de los géneros literarios y por dar demasiado crédito al valor histórico de los evangelios. Pero su crítica fundamental es la siguiente: casi escandalizado, Theobald se ve obligado a Constatar que para Guardini (asimilado aquí a K. Barth) «"la verdad histórica" (...) no puede ser el criterio último y decisivo en la interpretación de la Escritura».

Sin duda es justamente esto lo que Guardini afirma con fuerza. Pero ¿se le puede reprochar por ello? Para M. Theobald, al contrario, el criterio último de la exégesis es precisamente ese. Hemos llegado, por tanto, al corazón del problema. Baste, llegados a este punto, formular una pregunta, una sola; pero es la pregunta decisiva: ¿qué hay que entender exactamente por «interpretación de la Escritura»? ¿Es una disciplina simplemente *histórica*? ¿O es, como diría Jean Ladriere, una ciencia *hermenéutica*? ¿La «verdad» que busca el exegeta es simplemente la verdad de los hechos de la *historia*, o bien, más profundamente, la verdad del *sentido* [7]? Dicho de otra forma: cuando se trata de *interpretar* el texto *inspirado* de la Biblia, un texto escrito en la fe, ¿no es acaso necesario emplear una hermenéutica especial, la «ciencia de la fe»? Es verdad que, para ciertos espíritus críticos, hablar de la «inspiración» de la Biblia cuando se trata de una discusión científica carece de sentido y provoca una sonrisa. Sin embargo, la cuestión inevitable que se plantea hoyes precisamente esta: ¿cuál es el estatuto epistemológico de la exégesis bíblica entre los creyentes? Es todo el problema de la exégesis cristiana de la Biblia. En este punto, la filología y la historia por sí mismas quedan impotentes; es necesario situarse resueltamente en el plano filosófico, hermenéutico y teológico. Negarse a afrontar el problema a este nivel más profundo crea hoy día un profundo malestar, y corre el riesgo de provocar una creciente conflictividad. Este es el problema de fondo con el que hay que enfrentarse urgentemente. Reclama hoy una atención prioritaria, más que tantas discusiones, a menudo aburridas y estériles, sobre cuestiones metodológicas.

Más adelante en su artículo, M. Theobald vuelve sobre la que él llama «la jerarquía de los grados de lo real» en Guardini: el nivel inferior en la Biblia es el de las realidades humanas e históricas; el nivel más alto es el «de la dimensión espiritual [literalmente,

'pneumática': *die pneumatische Dimension*] del texto, la que corresponde a la fe». Semejante distinción, observa con cierto sarcasmo, sería ciertamente obvia en el pensamiento medieval; pero añade con gran seguridad: «en la época moderna, la ciencia bíblica ha abandonado naturalmente esta casa». ¡Tanto peor para ella! Notemos simplemente que en esta vieja «casa medieval» las personas vivían todavía en la fe y al menos mantenían su «casa» abierta a la trascendencia, en escucha de la Palabra de Dios; evidentemente no conocían aúfllos problemas críticos de hoy. Por el contrario, tras el giro antropocéntrico de la modernidad, la Biblia no es ya la Palabra de Dios; la «casa» técnicamente tan bien organizada donde se ha confinado la ciencia positivista no tiene ya ninguna, apertura hacia lo alto. Es una «casa» muy funcional, sin duda; pero una casa cerrada sobre sí, que ignora la revelación y no ofrece ninguna respuesta a nuestros grandes interrogantes religiosos. Es la «casa» del inmanentismo moderno, como muy bien mostró M. Blondel en «Histoire et dogme» [8].

Lejos de nosotros pensar que las reflexiones de Guardini sobre la exégesis bíblica hayan resuelto todos los problemas. Han de ser claramente prolongadas y desarrolladas; pero, cuando se le reprochan las lagunas de su método exegético, se demuestra simplemente no haber comprendido nada de su intuición. No era este su objetivo, no más de cuanto lo fuera el de Blondel en su diálogo con Loisy. El filósofo de Aix escribía al exegeta que nadie tiene el derecho de encerrarse en el escepticismo metódico del *historiador*, y añadía esta frase luminosa: «La cuestión es más compleja; nos faltan los *prolegómenos a toda exégesis futura*», es decir, una reflexión crítica sobre las *condiciones mismas de una ciencia de la Revelación* y de toda la literatura sagrada; a falta de semejante investigación sistemática, nos arriesgamos o bien a perder neciamente lo que está en cuestión o a excluir implícitamente y *a priori* lo que creemos reservar para un examen *a posteriori* (y, lo digo enseguida, este último caso me parece ser el suyo» [9]. Una «ciencia de la Revelación» (Blondel), una «ciencia de la fe» (Guardini): se puede ver cuán cercanas son entre sí las posiciones del filósofo y del teólogo. Ambos han indicado, no cuál debe ser el método exegético, sino cuáles deben ser las *condiciones*, los *prolegómenos* necesarios, a partir de los cuales sea posible hoy elaborar una exégesis cristiana; es decir, una interpretación teológica de la Sagrada Escritura que se construya a nivel científico, sí, pero dentro de la fe.

#### 4. Intento de síntesis

En esta última etapa de nuestra exposición querríamos formular cuatro tesis esenciales, que podrían ayudar a circunscribir y precisar mejor lo que podría y debería ser hoy el estatuto epistemológico de la exégesis cristiana.

a) *La Sagrada Escritura es un libro inspirado, la Palabra de Dios dirigida a todos nosotros. Es, por tanto, la norma normans para la fe cristiana y para la investigación teológica en la Iglesia; por ello, el Concilio ha dicho que debe ser «como el alma de la sagrada teología».* En razón de este primado que debe tener en teología el estudio de la Biblia, es indispensable utilizar todos los medios técnicos disponibles para descubrir el *sentido* que el autor quiso dar a su *texto*: contexto histórico, filología, análisis literario, etc. Sobre estos diferentes terrenos, la metodología moderna ha realizado, evidentemente, enormes progresos, que hoy en modo alguno pueden ser ignorados.

b) Por el contrario, *lo que la exégesis científica ha perdido de vista es la diferencia de «nivel» entre el texto escrito y su "sentido" profundo, entre la expresión formulada y lo que Ricoeur llama la "vida del texto".*

Reflexionemos sobre lo que recientemente escribía Jean-Marie Sevrin: la misión de la exégesis crítica es sacar a la luz «el verdadero sentido del texto como texto» [10]. Pero esta fórmula es profundamente ambigua. El autor del artículo debe haberse dado cuenta de esta ambigüedad, porque añade que nunca se llega al final de los hilos que tejen un texto. Otra vez con P. Ricoeur, hay que plantear la pregunta esencial: «¿qué es un texto?». ¿El papel del exegeta sería simplemente explicar el texto o debe también intentar comprenderlo? El texto es símbolo del pensamiento, pero no puede expresar toda la profundidad de la vivencia. Es conocida la importancia que en la hermenéutica contemporánea ha asumido la distinción entre «explicar» y «comprender». Afirmar que la misión del exegeta es buscar el sentido del texto *como texto* significa suponer que todo el sentido del texto nos viene dado en su formulación, en el enunciado mismo. Pero ¿se debe quizá a la casualidad que la palabra «sentido» signifique también «dirección, orientación, finalidad»? Se ha hecho notar con razón que, en definitiva, la *finalidad* esconde la cuestión del sentido. Con su sentido poético, Paul Claudel ha dicho muy bien: «el sentido de la Escritura es su dirección». Olvidar esto significa racionalizar el texto, significa encerrar su sentido en los conceptos que lo expresan, en el eco que encuentra en un momento dado de la historia. Angelus Silesius decía: «el texto sin el Espíritu no es nada». El texto forma parte de un conjunto. Querer buscar el «sentido» de un texto únicamente en el texto es olvidar que la verdad del texto se descubre a menudo más allá de la fórmula. El sentido no es prisionero del

texto, no es «un sentido ya todo realizado»; porque, según los lingüistas y los filósofos contemporáneos, el sentido está abierto y tiende hacia adelante: «el sentido de los libros está delante de ellos» (Gérard Genette), su sentido es «un sentido que orienta» (Emmanuel Levinas). Es lo que justamente nos recuerdan los autores contemporáneos que retornan la fórmula de Juan Escoto (Eriúgena): «La interpretación de la Sagrada Escritura es infinita» [11].

Como se puede ver, lo que está en juego aquí es una cuestión filosófica: ¿qué quiere decir interpretar la Sagrada Escritura? ¿Dónde se halla el sentido del texto bíblico? La respuesta a estas preguntas no atañe ya al método exegético, sino a lo que Blondel llamaba «los prolegómenos a toda exégesis futura». Para ayudar a comprender mejor todo lo que implica el problema de la superación del texto, superación que permite llegar verdaderamente a *comprenderlo*, creemos útil recordar aquí lo que nos enseña la hermenéutica filosófica reciente: «*inter-pretar*», decía Heidegger (aludiendo a la etimología del alemán «*aus-legen*», que se podría traducir como poner-fuera, ex-poner, desplegar, fr. *dé-ployer*), consiste en «decir» lo «no dicho» de las cosas dichas. Ya observaba Kant que la interpretación es el esfuerzo constante por «liberar y salvaguardar las fuerzas interiores» del texto, por mostrar su dinamismo escondido e inagotable. Igualmente, para Blondel, interpretar es «pasar de lo implícito vivido a lo explícito conocido» [12]. Y Jean Guittou recordaba recientemente: «Más allá de las palabras está el sentido inexpresable» [13]. Según L. Pareyson, siempre en la misma línea, la relación entre la verdad y sus formulaciones tiene un carácter hermenéutico; por ello, «comprender significa entonces interpretar, profundizar lo explícito para captar ese infinito de lo implícito que él mismo anuncia y contiene» [14]. Porque en los textos, como repetidas veces ha recordado Ricoeur hay siempre «un excedente de sentido». Las advertencias repetidas y convergentes de estos filósofos modernos parecen hacer eco a cuanto repetían los Padres acerca de la *mira profunditas*, la «asombrosa profundidad» de la Sagrada Escritura; recuerdan en particular algunos pasajes de san Jerónimo, que distinguía en la Escritura *superficies et medulla, folia et radix comprehensionis, verba et sensus, littera et spiritus* [15]. Se trata, por tanto, de re encontrar lo que los Padres latinos, sobre todo, san Gregorio, llamaban la *interna intelligentia* de los textos de la Escritura, la realidad interior que se esconde en ellos [16], el misterio de la historia de la salvación que en ellos se revela: es el descubrimiento del sentido espiritual de la Escritura, el cual, sin hacer nunca violencia a la letra, penetra en su profundidad hasta el Espíritu. Es lo que quiere decir hoy el Concilio cuando nos pide interpretar la Sagrada Escritura «con el mismo Espíritu con que fue escrita» .

c) *¿Cómo hay que realizar este trabajo de interpretación, es decir,*

*cómo se puede llegar a esta comprensión profunda del sentido de la Escritura sin caer en la arbitrariedad?* Partamos de las recomendaciones sencillísimas de los evangelios: «las palabras que yo os he dicho», enseñaba Jesús a los discípulos, «son espíritu y vida» (Jn 6, 63) [17]. En las palabras de Jesús hay que buscar su espíritu, que es el espíritu de Jesús, pero también su vida profunda, que es la vida misma de Jesús [18]. La parábola del sembrador en los Sinópticos nos invita también a la reflexión: la palabra de Jesús no es una piedra, un objeto inerte, sino una semilla (Mc 4, 14; Lc 8, 11), un germen de vida. Caído en la tierra buena, es necesario, ante todo, que el grano de trigo muera allí (Jn 12,24); después produce mucho fruto. Para recibir en nosotros subjetivamente esta «vida» de la semilla que es la Palabra de Dios, es necesario que esta semilla crezca en el terreno fértil del pueblo de Dios al que pertenecemos, pero también que permanezca y crezca en nosotros, en nuestra interioridad. Por otra parte, desde el punto de vista objetivo, el texto debe ser integrado en su contexto más amplio: primero en el contexto inmediato en el que ha sido sembrado y ha germinado, después también en el contexto ulterior donde ha dado mucho fruto. Dejando aparte la metáfora, esto significa que hay que integrar el texto tanto en el contenido y en la unidad de toda la Biblia como en la Tradición viva de toda la Iglesia (cf. DV 12). Si el texto escrito de la Palabra de Dios es verdaderamente vida, en definitiva, no puede ser bien comprendido más que dentro de la Tradición de la Iglesia, ya que precisamente esta Tradición es «la vida del Espíritu en la Iglesia» (Louis Bouyer). Es necesario, por tanto, estar atentos al crecimiento de la Palabra, siguiendo el principio hermenéutico tan querido a san Gregorio: «las palabras divinas crecen con quienes las leen» [19]. En el mismo sentido, el Cardenal Ratzinger nos invita a ser sensibles «(a) la dinámica y (a) la profundidad de la Palabra» [20] lo cual significa que es necesario «reconocer la capacidad interior de autotrascendencia que posee cada palabra histórica»; es necesario, por tanto, reconocer la «legitimidad de las relecturas», precisamente porque estas sirven para mostrar toda la riqueza interior de la Palabra [21].

d) *Todo este largo proceso, este esfuerzo constante para integrar objetivamente los textos en toda la .Biblia y en la Tradición, debe ser realizado por el sujeto [ el lector y el intérprete de la Biblia] dentro de la fe.* A este respecto sigue siendo válida una norma de interpretación que era corriente entre los Padres, tomada de un texto de Isaías (Is 7,9 según los LXX, y la *Vetus Latina*): «si no creéis no podréis comprender». Cuando se trata de la Escritura, creer es una de las condiciones para comprender; y es a partir de la fe inicial que se llega poco a poco a una comprensión más profunda: la «gnosis», en el sentido de los Padres. Es toda la dinámica de la *pistis* a la *gnosis*, tan bien analizada, entre otros, por L. Bouyer [22] y H. Urs

von Balhasar [23]. Como ilustración de este principio citemos, para concluir, dos textos de Clemente de Alejandría: «No hay conocimiento sin fe, ni fe sin conocimiento» [24]. El cristiano adulto, el verdadero «gnóstico», es aquel que ha realizado en sí mismo todo este programa: «La fe, pero también el conocimiento de la verdad» [25].

## 5. Conclusión

Esto nos lleva de nuevo a nuestro punto de partida. Decíamos al comienzo que el estudio de la Biblia, como las otras ciencias eclesiológicas, está hoy amenazado por la oleada de secularización que invade nuestro mundo. Aquellos que se dedican a la exégesis científica ignoran a menudo la Tradición de la Iglesia, y se creen en el deber de encerrarse en un trabajo puramente técnico, al margen de la fe. Pero de este modo se arriesgan, pese a esfuerzos inmensos, a estar «siempre aprendiendo sin poder nunca llegar al conocimiento de la verdad» (2 Tm 3,7). ¿Por qué? Porque la verdad de la Escritura no es la verdad en el sentido positivista de la ciencia moderna, sino «la gracia de la verdad» (cfr. Jn 1,14.17), la verdad revelada, el Evangelio que nos salva (cfr. Ef 1,13). Un verdadero trabajo científico sobre esta verdad no puede ser practicado más que dentro de una «ciencia de la fe». Es lo que con gran oportunidad ha recordado recientemente Bouyer en su último libro; y concluimos con esta cita:

En realidad, si puede existir una *ciencia de la Biblia*, no será otra cosa que una forma particular, y particularmente fundamental, de la *ciencia teológica*. Esto significa que la ciencia bíblica no puede ser otra cosa que *ciencia de la fe*, no pudiendo sin contradicción construirse al margen de esta fe: de la fe que la Biblia se propone inculcar y nutrir [26].

## Notas

[1] Blondel a Wehrlé, el 6 de abril de 1903; citado por P. FONTAN, «Maurice Blondel et la crise moderniste (années 1902-1903) d'après la correspondance du philosophe», en *BLite* 78 (1977), pp. 103-144.

[2] Cf. R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, p. 114, en una carta

de Blondel a Wehrlé: «La exégesis «separada» es una fuente inagotable de dudas y de inquietudes peligrosas»; véase también «Histoire et dogme», en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, P.U.F., Paris 1956 [*Historia y dogma*, ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona 1989], p. 227: «La dogmática separada, la exégesis separada, la historia separada permanecen necesariamente incompletas».

[3] Las páginas remiten a la traducción italiana de este artículo, R. GUARDINI, «Sacra Scrittura...» (o.c.).

[4] J. LADRIÈRE, "Postface» a la obra de T. TSHIBANGU, *Théologie comme science au XXe siècle*, Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa 1980, pp. 229-244.

[5] Para la exégesis judía, véase D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique*, Seuil, Paris 1987; para la exégesis cristiana (sobre todo en la tradición latina), P. C. BORI, *L'interpretazione infinita* (o.c. en la n. 29, p. 38); el autor parece haber tomado este título de un texto de Juan Escoto (Eriúgena): «La interpretación de la Escritura es infinita [*Sacrae Scripturae interpretatio infinita est*]», *De divisione naturae*, n. 20 (PL 122, 560 A). Recordemos que la obra de P. C. Bori (cfr. el subtítulo) es el estudio «de la antigua hermenéutica cristiana y de sus transformaciones» (sobre todo, a partir de la Escolástica). Presenta un notable análisis del texto de san Gregorio Magno (*Mor.*, 20, 1, sobre el «crecimiento» de la Escritura».

[6] Ver más arriba, n. 14 (p. 60).

[7] Esta era la visión de los Padres de la Iglesia: la búsqueda de la «verdad» de la Escritura era la búsqueda de su «sentido»; véase por ej. este texto de Zenón de Verona: «Venga, despierta el sentido, lector; hallarás la verdad» [*Age, excita sensum, lector, invenies veritatem*]», *Tractatus*, n. 4, 3 (CCL 22, p. 159,1. 22).

[8] O.c.; d. el subtítulo de esta gran obra: «Las lagunas filosóficas de la exégesis moderna»; véase además: «Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme», en *Dialogues avec les philosophes*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, pp. 11-40; lo que está en la base de la empresa moderna, escribe, «es el deseo de ver el problema absolutamente resuelto por el solo esfuerzo del hombre» (p. 37); «la idea fundamental del "spinozismo" (...) es la noción de inmanencia: las cosas llevan en sí mismas su explicación y su justificación» (p. 31).

[9] Gran carta a Loisy del 15 de febrero de 1903; en R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste* (o.c.), p. 90.

- [10] J.-M. SEVRIN, «Lexégese critique comme discipline théologique», en *RThL* 21 (1990), pp. 146-162 (cfr. p. 151).
- [11] Ver más arriba la n. 45 (p. 88).
- [12] «Histoire et dogme» (o.c.), pp. 204-205.
- [13] J. GULTTON, *L'absurde et le mystere*, Desclée, Paris 1984 [*El absurdo y el misterio*, EDICEP, Valencia 1990], p. 26.
- [14] L. PAREYSON, *Verita e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 22.
- [15] Cf. nuestro estudio «La interpretación de la Sagrada Escritura...» (o.c.), pp. 161-169, donde hemos citado numerosos textos de los Padres, sobre todo, de Orígenes y de san Jerónimo.
- [16] Véase la obra notable de C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris 1977; sobre todo, el c. III: «La teoría gregoriana del conocimiento: la "interna intelligemia"» (pp. 205-244). Cf. en particular las pp. 233-237: «La exégesis gregoriana: el sentido exterior y el sentido interior».
- [17] De este texto, alguien ha podido decir que constituía «uno de los más importantes fundamentos bíblicos de la exégesis espiritual»: D. FARKASFALVY, *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard*, Herder, Rome 1964, p. 96.
- [18] Recuérdese a este respecto el sugestivo texto de Gofredo de Admont ya citado.
- [19] Véase más arriba p. 77.
- [20] En el artículo citado más arriba (n. 11, p. 59); en el presente volumen, p. 43.
- [21] *Ibid.*, p. 50.
- [22] L. BOUYER, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988.
- [23] H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, 1 (Théologie, 61), Aubier-Montaigne, Paris 1965, c. 1: «La luz de la fe» (pp. 109-183); cf. pp. 109-118: «Pistis y gnosis».
- [24] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 1, 1,3 (SC 278, 24).

[25] *Stromata*, 11, 11,52,3 (SC 38,76).

[26] L. BOUYER, *Gnosis* (a.c.), p. 145; la cursiva es nuestra.