

LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN CONFLICTO.

PROBLEMAS DEL FUNDAMENTO Y ORIENTACIÓN DE LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA.

Joseph card. Ratzinger.

LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN CONFLICTO.....	1
A. Consideraciones Preliminares: La Situación y La Tarea.....	2
1. Planteamiento del problema.....	2
2. La tarea por hacer.....	5
B. Autocrítica del Método Histórico-Crítico sobre el Paradigma Metodológico de Martin Dibelius y de Rudolph Bultmann.	6
1. Los principales elementos del método y sus presupuestos.....	6
2. El origen filosófico del método.....	10
C. Elementos Fundamentales Para Una Nueva Síntesis.....	11

A. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: LA SITUACIÓN Y LA TAREA.

1. Planteamiento del problema.

En “La historia del Anticristo” de Vladimir Soloviev, el enemigo escatológico del Redentor se presenta a los creyentes distinguiéndose por haber obtenido precisamente su doctorado en Teología en Tubinga, y haber escrito una obra exegética que le vale el reconocimiento de los más destacados exégetas. ¡El Anticristo un célebre exégeta! Con esta paradoja, Soloviev -hace unos cien años- ha puesto de relieve la ambivalencia que caracteriza la exégesis bíblica moderna. Actualmente es ya casi evidente la crisis del método histórico-crítico; había, sin embargo, nacido en un clima de inmenso optimismo.

Dentro de la nueva libertad de pensamiento hacia la que la Ilustración se había lanzado, el dogma aparecía como el verdadero obstáculo para una comprensión exacta de la Biblia considerada en sí misma. Liberados de tal presupuesto inadecuado y armados de una metodología que prometía una objetividad rigurosa, parecía haber llegado finalmente la oportunidad de poder escuchar de nuevo la voz pura e inalterada de los orígenes. Lo que se había olvidado desde hacía mucho tiempo se ponía nuevamente a la luz; haciendo frente a la homofonía de la interpretación tradicional, se podía otra vez percibir la polifonía de la historia. Y cuanto más se ponía de relieve el elemento humano de la historia sagrada, tanto más grande y más cercana parecía la acción de Dios.

Sin embargo, poco a poco, el cuadro se iba haciendo más y más intrincado: las teorías se multiplicaban; se sucedían unas a otras y formaban una barrera que impedía el acceso a la Biblia a los no iniciados. Y, por otro lado, los mismos iniciados no leían ya la Biblia, sino que hacían, más que otra cosa, una disección para llegar a los elementos a partir de los cuales debería ser reconstruida.

El método mismo parecía exigir este camino siempre más radicalmente: no podía quedarse a mitad del camino en su búsqueda de la intervención humana en la historia sagrada; debía más bien intentar suprimir todo residuo a-racional dejándolo todo claro.

La fe no es un elemento constitutivo del método y Dios no es un factor a considerar en el acontecimiento histórico. Pero puesto que en la exposición bíblica de la historia, todo está penetrado de la acción divina, hay que comenzar con una complicada anatomía de la palabra bíblica: hay que buscar y deshacer la urdimbre de tal modo que lleguemos a tener en la mano al final lo “propiamente histórico”, es decir, lo puramente humano del acontecimiento, y explicar también como ha sido que sucesivamente y por todas partes la idea de Dios haya sido reintroducida en la trama. Es necesario, por tanto, construir contra la historia expuesta otra historia “real”; hay que encontrar detrás de las fuentes existentes - los libros de la Biblia- fuentes más primitivas, que se convierten en la norma de referencia de la interpretación. Nadie puede sorprenderse que este procedimiento conduzca a una abundancia de hipótesis siempre más numerosas, hasta formarse, al final, una jungla de contradicciones. En conclusión, se estudia ahora ya no lo que el texto dice, sino lo que debiera decir, y cuales son los componentes a los cuales se le puede reconducir¹.

Tal estado de cosas no podía sino suscitar reacciones divergentes. Los más prudentes entre los teólogos sistemáticos intentaron producir una teología lo más independientemente de la exégesis². Pero,

¹ Esta situación ha sido presentada con desenvoltura y espontaneidad, además de con gran talento literario, por C.S. Lewis, *Fern- seed and Elephants and Other Essays on Christianity*, Edit. by W. Hooper, London 1975. Reflexiones muy pertinentes a propósito de este problema se encuentran también en E. Kästner, *Die Stundentrommel vom Heiligen Berg Athos*, Inselverlag 1956. Para un diagnóstico de la situación es también aconsejable la importante obra de J. Guitton, *Silence sur l'essentiel*, París 1986, pp. 47-58. Para una visión de conjunto de la historia del método histórico-crítico se puede aconsejar W. Kümel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg 1958 (tr. ital. *Storia dell' indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Bologna 1976).

² En el ámbito protestante se puede mencionar el ejemplo de la *Systematische Theologie*, de P. Tillich, Stuttgart 1956-1966, en la cual los elementos escriturísticos de toda la obra ocupan para los tres volúmenes apenas dos páginas, y no sin intención. En el ámbito católico se pueden citar las últimas obras de K. Rahner o al menos

¿qué valor puede tener una teología que se separa de sus propios fundamentos? Es este el motivo por el que ha empezado a ganar adeptos una lectura radical, llamada “fundamentalismo: sus fautores estigmatizan como falsa y absurda cualquier aplicación del método histórico a la Palabra de Dios. Se proponen regresar a la pureza literal de la Biblia, tomarla tal como se presenta y como la entiende el hombre común: precisamente como Palabra de Dios. Y ¿cuál es la comprensión “normal” que entiende la Biblia en su especificidad? El fundamentalismo puede, ciertamente, invocar a su favor que el “lugar” de la Biblia, la perspectiva hermenéutica escogida por esta postura, es el modo de ver de los “pequeños”, de los hombres con un corazón simple”³. Sin embargo, permanece al hecho de que la exigencia de “literalidad” y de “realismo” no es tan unívoca como pudiera parecer. Otra alternativa sería la de recurrir al problema de la hermenéutica: la explicación del proceso histórico no sería sino una parte de la tarea del intérprete; la otra sería la comprensión del texto en el hoy. En consecuencia, sería necesario indagar acerca de las condiciones del mismo comprender para alcanzar así una actualización del texto que vaya más allá de una “anatomía del difunto” puramente histórica⁴. El proyecto es correcto, pues se está todavía lejos de comprender una cosa aún cuando se sepa explicar su proceso de formación.

Pero ¿cómo me es posible llegar a una comprensión que no esté fundada sobre el arbitrio de mis presupuestos, una comprensión que me permita de verdad entender el mensaje del texto, resultando algo que no haya sido puesto por mí mismo? Una vez que la metodología, mediante su anatomía, ha matado la historia, ¿quién podrá resucitarla de manera que todavía pueda hablarme verdaderamente, como una realidad viviente? En otras palabras, si la hermenéutica ha de ser convincente, es necesario, en primer lugar, que descubra una armonía entre el análisis histórico y la síntesis hermenéutica.

Sin duda, en el debate hermenéutico se han alcanzado progresos serios en esta dirección; pero, sinceramente, yo no veo todavía una respuesta convincente⁵. Cuando Bultmann utilizaba la filosofía de Heidegger como instrumento para la actualización de la palabra bíblica, se trataba de un instrumento adecuado a su reconstrucción de lo que es precisamente el mensaje de Jesús. Per tal reconstrucción, ¿no era un producto de aquella filosofía? ¿cuál podría ser su credibilidad desde el punto de vista histórico? ¿escuchamos al final a Jesús o a Heidegger en este intento de comprensión? A pesar de todo, difícilmente se podrá negar a Bultmann el haberse enfrentado al problema de cómo acceder al mensaje bíblico.

Hoy se manifiestan algunas formas de exégesis que no se pueden explicar sino como síntomas de la descomposición de la interpretación y de la hermenéutica. Las exégesis materialistas y feministas no pueden tener la pretensión de ser interpretaciones del texto y de sus intenciones. Todo lo más pueden expresar la convicción de que el sentido propio de la Biblia sea o completamente desconocido o carente de significado para la realidad de la vida presente. Por eso no se preguntan ya por la verdad, sino solamente sobre aquello que puede servir para una praxis predeterminada por ellas. La combinación de

su *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976 (tr. ital. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Milano 1984), en el que intenta, en la medida de lo posible, mantener las distancias en los enfrentamientos con la exégesis (v.gr., p. 25).

³ Cfr. Guitton, *Silence*, cit. sup. pp. 56ss; R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und joanneischen Schriften*, Würzburg 1961, p. 15.

⁴ Así Kästner, *Die Studententrommel*, p. 121; reflexiones parecidas se encuentran en L. Kolakowski, *Die Gegenwartigkeit des Mythos*, München 1973, pp. 95s.

⁵ Quisiera hacer referencia particularmente a los trabajos de P. Ricoeur, p.e. *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, París 1969 (tr. ital. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1982, y en particular *Y. Hermeneutica e strutturalismo* y *II. Ermaneutica e psicoanalisi*. Para situar el estado actual de la cuestión, es útil consultar P. Stuhlmacher, *Von Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986. Además se encontrarán observaciones importantes en P. Toinet, *Pour une théologie de l'exégèse* (con prefacio de I. de la Potterie), París 1983; véase también R. Laurentin, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi*, París 1984 (tr. ital. *Come riconciliare l'esegesi con la fede*, Brescia 1986); P. Grech, *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma 1986; P. Grelot, *Evangelios et histoire*, París 1985; Id., *L'origine dei Vangeli*, Città del Vaticano 1990. La revista “Theologische Quartalschrift” de Tübinga en 1979 dedicó un fascículo entero (pp. 1-71) a la discusión de este tema, en la forma de un debate en torno a un artículo de J. Blank, *Exegese als theologische Basisswissenschaft*, (pp. 2-23). Desafortunadamente este artículo es poco útil: para el autor los problemas que surgen a propósito de la exégesis pareciera que deberían encontrar su referencia exclusivamente en un dogmatismo que no ha alcanzado la grandeza del pensamiento histórico.

tal `praxis con elementos de la tradición bíblica, se justifica entonces por el hecho de que la aportación de elementos religiosos refuerza el impulso de la acción. De esta manera, el método histórico puede también servir de tapadera a tal maniobra, en la medida en que divide la Biblia en unidades discontinuas, que se prestan a una nueva utilización y que pueden, con un sentido diferente, ser recompuestas mediante una nueva construcción⁶.

Sólo aparentemente las “interpretaciones” de la psicología de lo profundo parecen más serias. Los acontecimientos narrados por la Biblia son reconducidos esta vez a imágenes primordiales y míticas surgidas de las profundidades del alma en formas no fijas, a través de toda la historia de las religiones, y deberían indicarnos cuál es el camino redentor hacia las profundidades salvadoras de nuestra alma⁷. También aquí la Escritura se lee contra su intención: no habría ya invitación de rechazar a los ídolos, sino el modo en que en Occidente se presenta el mito eterno de la redención. La excitación con que hoy se defienden frecuentemente tales formas de “interpretación”, incluso desde la teología, como una alternativa válida, es quizá el signo más dramático del estado de emergencia en el que han caído la exégesis y la teología.

Esta situación es actualmente muy parecida en la teología católica y en la evangélica, aun cuando cada una, siguiendo sus propias tradiciones científicas, tienen diversos modos de expresarse respecto a algunos detalles. Por lo que concierne al estudioso católico, el Concilio Vaticano II no ha creado este estado de cosas, pero tampoco ha podido impedirlo. La Constitución sobre la Divina Revelación ha intentado establecer un equilibrio entre los dos aspectos de la interpretación, el “análisis” histórico y la “comprensión” de conjunto. Por una parte ha subrayado la legitimidad y aún la necesidad del método histórico, reconduciéndolo a tres elementos esenciales: la atención a los géneros literarios el estudio del contexto histórico(cultural, religioso, etcétera); el examen de lo que se suele llamar “Sitz im Leben”. Pero el documento del Concilio quiere al mismo tiempo sostener firmemente el carácter teológico de la exégesis y ha indicado los puntos de apoyo del método teológico en la interpretación del texto: el presupuesto fundamental sobre el que reposa la comprensión teológica de la Biblia es la unidad de la Escritura. A este presupuesto corresponde como camino metodológico “la analogía de la fe”, es decir, la comprensión de cada texto a partir del conjunto. El documento añade otras dos indicaciones metodológicas: la Escritura es una sola cosa a partir del único Pueblo de Dios, que ha sido su portador a través de toda la historia. Consiguientemente, leer la Escritura como una unidad significa leerla a partir de la Iglesia como su lugar vital, y considerar la fe de la Iglesia como la verdadera clave de interpretación. Por un lado, esto significa que la tradición no cierra el acceso a la Escritura: más bien lo abre; por otra parte, significa que corresponde nuevamente a la Iglesia, en sus organismos institucionales, la palabra decisiva en la interpretación de la Escritura⁸.

Pero este criterio teológico del método está en contraste irremediablemente con la orientación metodológica de fondo de la exégesis moderna, y, más aún, es lo que la exégesis intenta eliminar a cualquier costo.

Esta concepción moderna puede ser descrita de esta manera: o la interpretación es crítica, o se remite a la autoridad; las dos cosas juntas no son posibles. Hacer una lectura “crítica” de la Biblia significa dejar atrás el recurso a una autoridad en la interpretación. Ciertamente, la tradición no debe excluirse del todo como medio de comprensión; pero cuenta tan solo en la medida en que sus motivaciones resisten los métodos “críticos”. En ningún caso la tradición puede ser criterio de la interpretación. Tomada en su conjunto, la interpretación tradicional cae en la consideración de precientífica e ingenua; solamente la interpretación histórico-crítica parece capaz de desvelar verdaderamente el texto. Y, en fin, es por esta razón que también la unidad de la Biblia se convierte en postulado superado. Desde el punto de vista de la exégesis histórica, lo válido para la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento,

⁶ Las nuevas formas de interpretación materialista y feminista de la Biblia son un ejemplo significativo. Cfr. p.e. K. Füssel, *Materialistische Lektüre der Bibel*, en *Theologische Berichte. 13. Methodeen der Evangelien-Exegese*, Einsiedeln 1985, pp. 123-163.

⁷ El representante principal de esta exégesis, que se abre camino más y más, es E. Drewermann. Cfr. G. Lohfink-R. Pesch, *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (Quaestiones disputatae, 113) Freiburg 1988.

⁸ Cfr. sobretodo *Dei Verbum*, 11 y 12; cfr. también J. Gnllka, *Die Biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung*, en “Münchener Theologische Zeitschrift”, 36 (1985), pp. 1-19.

y hasta para las relaciones internas de cada Testamento es únicamente la discontinuidad; nunca más la unidad.

Desde tal punto de partida, la tarea asignada por el Concilio a la exégesis -esto es, la de ser al mismo tiempo crítica y dogmática- se presenta como contradictoria, pues las dos aspiraciones son inconciliables para el pensamiento teológico moderno. Personalmente estoy convencido de que una lectura del texto íntegro de la “*Dei Verbum*” permitiría encontrar los elementos esenciales para una síntesis entre el método histórico y la “*hermenéutica*” teológica. Su acuerdo, sin embargo no es inmediatamente evidente⁹). Así, la recepción posconciliar de la Constitución ha prácticamente dejado caer la parte teológica misma como una concesión al pasado, comprendiendo el texto únicamente como aprobación oficial e incondicionada del método histórico-crítico. El hecho de que, de este modo, después del Concilio, hayan prácticamente desaparecidos las diferencias confesionales entre la exégesis católica y la protestante, se puede atribuir a esta recepción unilateral del Concilio. Pero el aspecto negativo de este proceso es que, también el ámbito católico el hiato entre exégesis y dogma es ya total y que la Escritura se ha convertido en una palabra del pasado que cada uno se esfuerza a su manera por traer al presente, sin poder afianzarse bien sobre la balsa en que se ha edificado. La fe se reduce entonces a una especie de filosofía de la vida, que da quien, en cuanto le es posible, intenta destilar de la Biblia. El dogma, privado del fundamento de la Escritura, deja de estar en vigencia. La Biblia, una vez que se ha separado del dogma, se convierte en un documento del pasado; ella misma pertenece al pasado.

2. La tarea por hacer.

Esta situación no tiene la misma evidencia en todos los lugares. Los métodos no siempre se aplican tan radicalmente; desde hace mucho se intenta corregirlos. En este sentido, el esfuerzo que mira a una mejor síntesis entre el método histórico y el método teológico, entre la crítica y el dogma, no es nuevo. No obstante, nadie podría pretender que ya se haya dado con una visión de conjunto convincente que, por un lado, tenga en cuenta los innegables logros del método histórico y por otro vaya más allá de sus límites y se abra a una hermenéutica apropiada. Será necesario el trabajo de una generación al menos, para llevar a buen término tal empresa. Así pues, las siguientes reflexiones quieren ser parte de este intento y señalar algunos pasos que puedan hacernos caminar por este camino.

Refugiarse en una pretendida literalidad pura de la comprensión escriturística no ayuda gran cosa, como tampoco es suficiente situarse en una fidelidad sin búsqueda a la Iglesia, y no hace falta demostrarlo detalladamente. Del mismo modo, no basta simplemente con criticar teorías particulares, especialmente las más temerarias y dudosas. Ni siquiera puedo satisfacer a una posición tibia, que discernir, caso por caso, cuáles son las respuestas de la exégesis más concordes con la Tradición. Puede ser útil una investigación de este tipo, ciertamente, pero no enfrenta es problema radical; y resulta arbitraria, si no se pueden hacer inteligibles sus fundamentos. Para alcanzar una verdadera solución, es necesario superar las discusiones sobre los detalles y llegar a la raíz. Lo que parece necesario, por tanto, es lo que podría llamarse una crítica de la crítica; no una crítica realizada desde fuera, sino una crítica que se desarrolle desde dentro, a partir del potencial crítico que posee el pensamiento crítico.

En otras palabras, tenemos necesidad de una “autocrítica” de la exégesis histórica, que pueda prolongarse en una crítica de la razón histórica, y que sea, por lo tanto una continuación y desarrollo de las críticas kantianas de la razón. No pretendo ciertamente hacer por mí mismo y, por así decirlo, de un golpe una empresa tan grande. Pero es necesario comenzar, aunque no sea sino con los intentos preliminares de reconocimiento de una región aun largamente inexplorada. La autocrítica del método histórico debería comenzar por una lectura diacrónica de sus propias conclusiones., y debería también renunciar a esa apariencia de certeza, como de ciencia natural, con que suele presentar sus interpretaciones muy frecuentemente hasta ahora.

En efecto, en la base del método histórico-crítico está el esfuerzo por alcanzar, en el campo de la historia, un grado de precisión metodológica y de certeza análogo al que consiguen las ciencias de la naturaleza. Aquello que el exégeta a establecido una vez, no puede ser puesto en duda sino por parte

⁹ Cfr. Gnllka, *Die biblische Exegese*, pp. 1-9; véase también el comentario de A. Grillmeier al tercer capítulo de la Constitución, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Ergänzungsband 2, 528-558.

de otros exégetas: ésta es la regla práctica que generalmente se presupone y se da por descontado. Pero en este caso es precisamente el modelo que ofrecen las ciencias naturales lo que debiera llevar a adoptar el “principio de indeterminación de Heisenberg y aplicarlo también al método histórico. Heisenberg ha demostrado que, en un experimento determinado, el resultado está sustancialmente influenciado por el punto de vista del observador, y también que el modo de plantear las preguntas y de hacer las observaciones actúa sobre el evento natural modificándolo¹⁰. Esto vale con mayor razón para los testimonios de la historia: la interpretación no puede ser nunca una mera reproducción “del como realmente han ocurrido las cosas”.

La palabra “inter-pretación” nos da una orientación para llegar a la cosa misma: toda exégesis reclama un “inter”, un penetrar dentro, un estar en medio, un tomar parte del intérprete mismo. Una objetividad pura es una abstracción absurda. Quien no toma parte, no experimenta la participación, que es, es el presupuesto del conocer. Sólo entonces se nos pregunta cómo puede haber una participación sin que el yo sofoque la voz del otro, sino que sea un “entendimiento” interior con el pasado que purifique el oído para escuchar su palabra¹¹.

Este principio que Heisenberg ha formulado para los experimentos de las ciencias naturales, expresa un estado de cosas que vale en general para la relación sujeto-objeto. No se puede aislar neutralmente al sujeto de la constelación de la que forma parte. No se puede sino intentar situarlo en la mejor situación posible. Y esto es verdad con mayor razón cuando se trata de la historia, como ya afirmé, porque los procesos físicos se desarrollan en el presente y pueden ser reproducidos, mientras que los acontecimientos históricos están situados en el pasado y no pueden ser repetidos. Más aún, ellos llevan consigo ese carácter de impenetrabilidad y de profundidad propio de lo que es humano; por ello dependen mucho más que los hechos naturales de la actitud del sujeto que los percibe. Pero, ¿cómo se puede llegar a descubrir todo lo que entra en el horizonte del sujeto? En este punto se hace necesario introducir lo que ya he llamado “lectura diacrónica de los resultados de la exégesis”. Después de casi doscientos años de trabajo histórico-crítico sobre los textos, no se pueden mirar ya los resultados en sólo dos dimensiones; deben verse en perspectiva, ensamblados con su propia histórica. De lo cual se hace evidente que no se trata de una historia simplemente de progreso, que va de resultados imprecisos hacia otros siempre más precisos y objetivos. Más bien se nos presenta como una historia de constelaciones subjetivas, cuyos caminos corresponden exactamente a los desarrollos de la historia del espíritu, y que a su vez se reflejan en el modo de reinterpretar los textos. En la lectura diacrónica de la exégesis, los presupuestos filosóficos de ésta se manifiestan de por sí. Entonces, a distancia, el observador se da cuenta con sorpresa que estas interpretaciones, que se suponían tan rigurosamente científicas y puramente “históricas”, reflejan en realidad ante todo el espíritu de sus autores más que el espíritu de las épocas del pasado. Esto no tiene que llevar al exégeta al escepticismo, sino más bien lo invita a reconocer sus límites y a purificar su método.

B. AUTOCRÍTICA DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO SOBRE EL PARADIGMA METODOLÓGICO DE MARTIN DIBELIUS Y DE RUDOLPH BULTMANN.

1. Los principales elementos del método y sus presupuestos.

Para no quedarnos en la mera abstracción de reglas generales, queremos tratar de ilustrar con un ejemplo lo que venimos diciendo hasta aquí. Seguiremos la tesis doctoral de Reiner Blank de la Universidad de Basilea, titulada “Análisis y crítica de los estudios de historia de las formas de Martin Dibelius y Rudolph Bultmann”¹². Este libro me parece un excelente ejemplo de la susodicha autocrítica del método histórico-crítico. Una exégesis autocrítica no acumula más “conclusiones” sobre conclusiones, y deja de elaborar y contestar hipótesis. Ante todo, examina su propio camino para identifi-

¹⁰ Cfr. W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, en particular pp. 15-23 (tr. ital. *Natura e fisica moderna*, Milano 1985).

¹¹ Me refiero a Stuhmacher, *Von verstehen*; su respuesta a estos problemas consiste en una “Hermenéutica del acuerdo con los textos bíblicos” (pp. 222-2562).

¹² *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (Theologische Dissertationen, 16, ed. por Bo Reicke). Basel 1981.

car sus fundamentos y para purificarse mediante una reflexión sobre estos fundamentos. Lo cual no significa que se autodestruye. Por el contrario, a la misma vez que se autolimita, encuentra su justo ámbito. No hace falta añadir que los trabajos de Dibelius y Bultmann acerca de la historia de las formas han sido superados en más de un aspecto y que en algunos puntos concretos han sido corregidos. Pero también es verdad que sus orientaciones metodológicas fundamentales determinan todavía hoy la metodología y el discurso de la exégesis moderna. Sus elementos esenciales constituyen siempre el fundamento de sus juicios históricos y teológicos. Más aun, han adquirido una autoridad nada menos que dogmática.

Para Dibelius, como para Bultmann, se trataba de superar la arbitrariedad con que, en la fase precedente de la exégesis crítica -aquella que esa llamada la “teología liberal”- se llegaba a juzgar lo que era “histórico” y “no histórico”. Nuestros dos estudiosos, cada uno por su parte, querían establecer criterios literarios rigurosos, con la finalidad de esclarecer con certeza el proceso según el cual fueron los textos formándose y obtener así un cuadro fiel de la tradición. Es sobre esta base que uno y otro buscaban la “forma pura” y las leyes que han llevado, a partir de estas formas iniciales, hasta los textos tal como los conocemos hoy. Dibelius partía de la idea, evidente para él, de que el misterio de la historia se desvela a medida que se va conociendo su devenir¹³. Pero, ¿cómo se llega al principio que se postula y a las leyes de desarrollo de la evolución sucesiva? A pesar de todas las diferencias en detalles, se puede descubrir una serie de presupuestos de fondo comunes a Dibelius y Bultmann, presupuestos que ambos consideraban, sin discutirlos, como seguros. El uno y el otro parten de la prioridad de la predicación con respecto al acontecimiento: “en el principio era la palabra”. Todo parte de la predicación en la Biblia. Bultmann lanza tan lejos esta tesis que para él solo la palabra puede ser originaria: la palabra produce la escena¹⁴. Por tanto, todo lo que es acontecimiento es secundario, elaboración mítica.

Con ello queda establecido un axioma que, a partir de Dibelius y Bultmann, sigue siendo constitutivo para la exégesis moderna: la idea de la discontinuidad. No sólo no hay ninguna continuidad en la tradición prepasual y pospasual, entre el Jesús prepasual y la Iglesia en formación, sino que, más aun, la discontinuidad es vigente en todas las fases de la tradición. Esto es verdad hasta tal punto que R. Blank ha podido afirmar: “Bultmann ha perseguido la discontinuidad a cualquier precio”¹⁵. Había ciertamente una ventaja en tal teoría: el problema de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en esta perspectiva, se volvía irrelevante. Pues si hay discontinuidad dentro de la tradición neotestamentaria, no nos crea un problema la discontinuidad respecto a la veterotestamentaria. De esta manera, la continuidad entre los dos Testamentos, afirmada por los textos del Nuevo, forma parte de los elementos mistificantes que lo histórico pone en evidencia, y con los cuales la comunidad posterior su propia casa. Al mismo tiempo se nos descubre como en un relámpago en qué medida, a través de este recurso a elementos sedimentarios originarios, se nos aleja del mensaje concreto del Nuevo Testamento. En efecto, para este último es constitutivo saberse en unidad con todo el testimonio del Antiguo, el cual sólo así se comprende como una unidad y como una totalidad significativa. Toda interpretación del Nuevo Testamento debe juzgarse a través de este criterio: si es o no es concorde con esta convicción fundamental. Si no hay este acuerdo, hay que excluir desde el principio una comprensión consecuente de la lógica interna de los escritos del Nuevo Testamento.

Pero regresemos a Dibelius y a Bultmann.

A la tesis del carácter originario de la simple palabra y a la de la discontinuidad entre las fases singulares de su desarrollo, se añade la convicción de que sólo lo que es simple es primitivo; lo que es complejo es necesariamente tardío. Esta idea aporta un parámetro de fácil utilización para determinar las etapas de una evolución: mientras más elaborado y complejo teológicamente es un texto, es más reciente; y viceversa, mientras más simple es una cosa es más fácil atribuirla al origen¹⁶. Pero el crite-

¹³ Blank, *Analyse*, p. 72; en sentido opuesto, Kästner, *Die Stundentrommel*, p. 120., habla de la “superstición...según la cual el complejo. y también cada detalle, debe comprenderse a partir de sus orígenes”.

¹⁴ Blank, p.97.

¹⁵ Cfr. Blank, p. 154.

¹⁶ Blnak, pp. 89-183. Este criterio es prácticamente aceptado. Contentémonos con un solo ejemplo, significativo, sin embargo: la posición de Loberlinner en su recensión de J. Carmignac, *La naissance des Evangiles synoptiques*, París 1984 (tr. ital. *La nascita del Vangeli sinottici*, Milano 1986) aparecida en “Theologische Revue”

rio que permite juzgar acerca del mayor o menor desarrollo de una cosa, no es tan evidente como parece a la primera mirada.. En efecto, el juicio sobre este punto depende esencialmente de los criterios de valoración teológica propios del exégeta; se abandona con ello en espacio amplio a la arbitrariedad.

Antes que nada, es necesario contestar la idea fundamental que se presupone, la cual descansa sobre un modo simplista de transponer el modelo evolucionista de la ciencia a la historia del espíritu. Los procesos de la vida del espíritu no siguen la ley de la evolución, válida en el reino animal. En realidad, ocurre frecuentemente lo contrario; después de una gran innovación pueden sobrevenir generaciones de epígonos que reducen la audacia de un nuevo punto de partida a la banalidad de una escolástica, la sepultan; la recubren de escombros hasta que, finalmente, mediante muchas ramificaciones, el descubrimiento pueda hacerse valer otra vez.

A través de algunos ejemplos se verá con facilidad cuán discutibles sean estos criterios. ¿Quién podría sostener que Clemente de Roma sea más “evolucionado” o más “complejo que Pablo? ¿o qué Santiago determine un avance respecto de la carta a los Romanos? ¿o qué la Didaché vaya más lejos que las Cartas pastorales? Consideremos épocas posteriores: generaciones enteras de discípulos de santo Tomás han sido incapaces de conservar la grandeza de su pensamiento; la ortodoxia luterana es mucho más “medieval” que Lutero mismo. Aun entre los grandes es imposible mantener tal esquema evolutivo: Gregorio Magno, por ejemplo, escribe mucho después que Agustín, y lo conoce; ahora bien, en Gregorio se traduce la gran visión agustiniana en la simplicidad de la comprensión de la fe. Otro ejemplo: ¿cuál es la norma que permite decidir si Pascal deba colocarse antes o después de Descartes?

¿Cuál de sus filosofías debe ser considerada más evolucionada? Ejemplos parecidos se pueden encontrar a lo largo de toda la historia. Todo juicio basado en la teoría de la discontinuidad en la tradición y en el principio evolucionista de la anterioridad de lo “simple” sobre lo “complejo”, puede, por tanto, ponerse en duda como carente de fundamento.

Corresponde explicar ahora, de manera aun más concreta, a partir de que normas se ha de intentar determinar lo que es “simple”. Respecto a esto, hay criterios tanto para la forma cuanto para el contenido. Desde el punto de vista formal se buscan las formas originarias. Dibelius las encontraba en el “paradigma”, el relato ejemplar transmitido oralmente, que se dejaría reconstruir a partir de la predicación. Más tardíos que el paradigma serían la “anécdota”, la “leyenda”, las colecciones de materiales narrativos y el “mito”¹⁷.

Bultmann ve la forma pura en el “apoteagma”: “el fragmento original debía ser bien torneado, conciso. El interés debía concentrarse sobre la palabra de Jesús al final de cada escena; las descripciones detalladas de una situación tenían que ser ajenas a esta clase de forma; Jesús no comparecía jamás como el iniciador... Todo lo que no correspondía a esta forma, Bultmann lo atribuía a la evolución subsecuente”¹⁸.

El carácter arbitrario de tales asertos, que marcan aun hoy con su impronta las teorías del desarrollo y los juicios de autenticidad, salta a la vista. Ciertamente, para ser justos, hay que añadir que estas teorías no son tan arbitrarias como parecería de primera impresión. La definición de “forma pura” se fundamenta, efectivamente, sobre la idea que se tenga respecto a lo que para el contenido es primitivo, idea que ahora debemos examinar..

Un primer elemento de esta idea es aquél que ya habíamos encontrado: la tesis de la prioridad de la palabra respecto del acontecimiento. Pero esta tesis esconde otras dos parejas de contrarios: la contraposición entre la palabra y el culto y la de escatología y apocalíptica. En estrecha relación con todo esto se encuentra, además, la antítesis entre lo judaico y lo helenístico. Según Bultmann, por ejemplo, eran helenísticas la idea del cosmos, el culto místico de la divinidad y la piedad cultural. La consecuen-

83 (1987)194. Sin reflexión crítica él considera como natural que, si se les compara con Pablo, en los evangelios sinópticos “hay sin duda una reflexión más elaborada, por ejemplo en lo que concierne a la eclesiología y a la escatología”; sin más, saca de ello un criterio de datación. Per ¿a partir de qué criterio ase puede decidir cuándo una reflexión es más o menos elaborada? Evidentemente, depende sobre todo del punto de vista del observador. Y aun suponiendo que este criterio fuese válido (el del grado de elaboración de un pensamiento), ¿quién puede probar se puede de ello deducir necesariamente la datación más antigua o más reciente de este pensamiento?

¹⁷ Blank, pp. 11-46.

¹⁸ Blank, p. 98.

cia es simple: lo que es helenístico no puede ser palestino y no puede, por tanto, ser originario. Todo lo que concierne al culto, el cosmos o la “mística” debe ser rechazado como formación posterior. El rechazo de la “apocalíptica”, presunto contrario de la escatología, conduce a otro elemento: el supuesto anatagonismo que opone lo profético a lo “legal”, y, consiguientemente, también a lo que es cósmico y cultural. Resulta, entonces, que hay que entender la ética como incompatible con la escatología y la profecía. Al principio, no habría habido una “ética”, sino simplemente un “ethos”¹⁹.

Se dejan sentir aquí, sin duda ninguna, las opciones fundamentales de Lutero: la dialéctica de la ley y del evangelio, que tiende a asignar la ética y el culto al ámbito de la ley, y ponerlas así en contraste dialéctico con Jesús; en efecto, Él, como portador de la Buena Nueva, corona el cumplimiento de la promesa y, así, supera la ley. En este sentido, si queremos comprender la exégesis moderna y juzgarla correctamente, es necesario reflexionar otra vez acerca de la idea que Lutero tenía de la relación entre los dos Testamentos; el modelo hasta entonces corriente de la analogía él lo sustituye por una estructura dialéctica. Quizá es esta sustitución el verdadero vacío que separa la exégesis antigua de la nueva. Como sea, en Lutero todavía había un frágil equilibrio: para Jesús mismo y, por tanto, para la vida cristiana, los dos aspectos de la dialéctica seguían siendo esenciales; Jesús no es solamente la pura justificación por la gracia, sino también “ejemplo”; y, de esta manera, la ética se fundamenta en su persona.

Por el contrario, todo esto ha degenerado en Dibelius y Bultmann en un esquema evolutivo casi intolerable, aunque precisamente esto haya contribuido a su fuerza de penetración. Con tales presupuestos, la figura de Jesús queda predeterminada. Jesús debe ser entendido como estrictamente “judaico”; todo lo que sea “helenístico” debe ser descartado; hay que hacer a un lado todo elemento apocalíptico, sacramental o mítico.

El resultado es un profeta exclusivamente “escatológico” que no proclama de hecho ningún mensaje. El no hace sino gritar de modo “escatológico”, invitando a la vigilancia hacia el “Totalmente otro”, hacia la “Trascendencia”, presentándola perentoriamente a los hombres como en espera del fin inminente del mundo.

Vistas así las cosas, se abrían dos tareas para la exégesis: se necesitaba explicar como, a partir del Jesús profeta, no mesiánico y no apocalíptico, se había llegado a la comunidad apocalíptica, que veneraba a Jesús como Mesías; es decir a una comunidad donde se unían, en un único fenómeno sincretista, la escatología judía, la filosofía estoica y la religión mística. En efecto, Bultmann describe así el cristianismo primitivo²⁰). En cuanto a la segunda tarea, se trataba de relacionar el mensaje originario de Jesús con la existencia cristiana actual. y así permitirnos “comprender” su llamada.

Lo primero era, en principio, bastante fácil de desarrollar, siguiendo el esquema evolutivo; pero habría exigido, para desarrollarlo en detalle, un trabajo muy grande de erudición. El terreno de cultivo del que somos deudores en lo que se refiere al contenido del Nuevo Testamento, no habría que buscarlo en personas singulares, sino en lo colectivo, en la “comunidad”. Las ideas románticas sobre el “pueblo” y sobre su importancia en la formación de las tradiciones han jugado aquí un papel relevante²¹. Añadamos a esto la tesis de la helenización y el recurso a la escuela de la historia de las religiones. Los trabajos de Gunkel y de Bousset seguían teniendo, en este contexto, una influencia decisiva²². Lo segundo era más difícil. Bultmann afrontó la tarea con su propia tesis de desmitologización; pero no tuvo ni lejanamente el éxito que alcanzó con sus teorías sobre la forma y el desarrollo. Permítasenos caracterizar, simplificando, el intento de Bultmann de actualizar el mensaje de Jesús: el estudio de Margburg establece una correspondencia entre lo profético, no apocalíptico, y la idea de fon-

¹⁹ M. Dibelius, *Die Unbedingtheit des Evangelismus und die die Bedingtheit der Ethik*, en “*Die Christliche Welt*” 40 (1926), pp. 1103-1120, en particular p. 1107 y 1109; del mismo autor, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, Göttingen 1925; cfr. Blank pp. 66-71.

²⁰ Cfr. R. Bultmann, *Urchristentum*, Zürich, 1954, en particular pp. 101ss (tr. ital. *El Cristianismo primitivo en el marco de las religiones antiguas*, Cosenza); cfr. Blank, pp. 172ss.

²¹ Cfr. Blank, p.111, 175.

²² Cfr. W. Klatt, Hermann Gunkel. *Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen 1969.

do del primer Heidegger. Pero aquí nos sale al paso el problema de saber si no se trata de un camino muy simple para llegar a afirmaciones generales y en buena parte meramente formales²³.

Sin embargo, lo que nos interesa no es el Bultmann sistemático, cuya influencia fue, por otra parte, bruscamente interrumpida por el avance del marxismo. Nos interesa el Bultmann exégeta, que representa un consenso de fondo de la exégesis científica hasta ahora difundido. A través de nuestro análisis se ha puesto de manifiesto que también el Bultmann exégeta es un sistemático y que sus conclusiones exegéticas no son el resultado de constataciones históricas, sino que provienen de un conjunto estructurado de presupuestos sistemáticos. Karl Barth tiene razón cuando afirma: “Bultmann es exégeta, pero no creo que se pueda discutir con él de exégesis, ya que al mismo tiempo es hasta tal punto un sistemático, que no se encontraría prácticamente ningún texto ante el cual no aparecieran de repente diversos axiomas de su pensamiento, y que en definitiva todo depende de la cuestión de su validez”²⁴.

2. El origen filosófico del método.

En este punto surge el problema de saber porqué los grandes principios explicativos de Dibelius y Bultmann -la forma pura, la oposición entre lo que es semítico y lo que es griego, entre los elementos culturales y los proféticos, entre la apocalíptica y la escatología, etcétera- hayan podido tener, a sus ojos, tal evidencia que los haya hecho creer que tenían delante un instrumental para el conocimiento de la Historia. ¿Por qué, aun hoy, esta estructura categorial sigue en gran parte siendo supuesta y utilizada sin discusión? Gran parte de esta estructura se ha convertido, con el tiempo, en una certeza escolástica precedente en todos los casos, y que parece legitimarse con la oviedad de su aplicación. Pero, ¿qué es, de todo esto, original de los fundadores del método? Es cierto que Dibelius y Bultmann pertenecían ya a una tradición: habíamos ya notado su dependencia respecto a Gunkel y Bousset. ¿Qué idea subyacente los guiaba?. Frente a esto, la autocrítica del **método** histórico cede el puesto a una autocrítica de la **razón** histórica, sin la cual nuestro análisis se quedaría atrapado en la cuestiones preliminares.

En primer lugar, se puede observar lo que hay dentro de la escuela de la historia de las religiones y que el modelo evolucionista ha transferido al análisis de los textos bíblicos. Se partía de métodos y modelos de las ciencias naturales y se intentaba aplicarlos igualmente al estudio de la historia. Bultmann ha generalizado esta idea confirmando a la llamada imagen del mundo según las ciencias naturales, un cierto carácter dogmático. Así, por ejemplo, la no historicidad de los relatos de milagros no constituía ningún problema; lo que había que explicar era cómo se habían formado los relatos de milagros. Por un lado su “imagen del mundo de las ciencias naturales” resultaba vaga y prerreflexiva; por otro lado proporcionaba la norma absoluta para discernir lo que podía haber tenido lugar y lo que bastaba con explicar su génesis. A esta última categoría pertenecía todo lo que no se encuentra actualmente en la experiencia media habitual²⁵. Oído haber ocurrido sólo lo que ocurre siempre; para lo demás, había que inventar procesos históricos cuya reconstrucción constituía el trabajo propio del exégesis.

Pero pienso que en este punto hay que excavar más profundamente, para comprender la opción fundamental y sistemática que ha estado en el origen de las diversas categorías de juicio. El verdadero presupuesto filosófico de todo el sistema me parece que está en el giro filosófico que Kant realizó, según el cual la voz del ser en sí no puede ser percibida por el hombre; éstos pueden entenderla sólo indirectamente, en los postulados de la razón práctica, que forman, por así decir, la hendidura estrecha

²³ Véanse los problemas que derivan de la desmitologización. Los aspectos más importantes de esta discusión se encuentran en los 5 volúmenes de H.W. Bartsch (dir.), *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1948-1955.

²⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatic*, 3/2, Zürich 1959, p. 534 (tr. ital. *Dogmatica ecclesiale*, Bologna), citado en Blank, p. 148.

²⁵ Brillantes análisis de esta cuestión se encuentran en P.L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1969. He aquí un breve pasaje: “La era actual está aparentemente inmunizada contra toda clase de relativización. En relación con los autores del Nuevo Testamento, se queja por el hecho de haber ellos tenido una conciencia falsa, en cuanto radicada en su propia época. Por el contrario, el estudioso moderno, sin la más pequeña duda, parece tener la convicción de que la propia época -nuestra época- es necesariamente una bendición integral. En otras palabras, intelectualmente hablando, un electricista o un radioescucha tendría que ser puesto por encima del Apóstol Pablo”. Acerca de el asunto de la visión del mundo, hay reflexiones importantes en H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, pp. 202-222.

a través de la cual tiene lugar para el hombre el contacto con aquello que le es propio, con su destino eterno. Respecto a todo lo demás, respecto a los contenidos de la actividad de su razón, debe contentarse con el ámbito categorial. Donde la reducción a lo que es positivo, empírico, perteneciente al campo de la ciencia “exacta”, donde, por definición, se excluye que pueda manifestarse lo que es totalmente otro, aquel que es el Totalmente Otro, un inicio totalmente nuevo que proviene de otro plano. Traducido a términos teológicos, esto significa que la revelación debe recluirse en el ámbito puramente formal de la actitud “escatológica”: esto es lo que correspondería a la escisión kantiana²⁶. Todo lo demás se puede “explicar”: lo que de otra manera habría podido aparecer como una intervención de lo divino no puede ser sino mito, cuyas leyes de desarrollo es posible descubrir. Con esta convicción de fondo lee Bultmann la Biblia -y con él la mayor parte de los exégetas modernos.

Él está convencido de que los hechos, tal como son descritos en la Biblia, no pueden haber ocurrido, y encuentra métodos que deberían llegar a mostrar cómo han ocurrido realmente. En este punto, la exégesis moderna conlleva un “reductio historiae in philosophiam”: la historia es encerrada en la filosofía y mediante la filosofía.

La verdadera pregunta es entonces ésta: ¿se puede leer la Biblia de otro modo? o, más exactamente: ¿es necesario admitir la filosofía obliga a tal tipo de lectura? El debate en torno a la exégesis moderna es, pues, en su núcleo central, no un debate entre historiadores, sino un debate filosófico. Este es el nivel que le corresponde; de cualquier otra manera se trataría de un combate en la niebla. En este sentido el problema exegético se identifica totalmente con el debate contemporáneo acerca del fundamento. Tal debate no puede abordarse de modo aproximativo, y no puede llegar a buen término con algunas simples indicaciones. Exige, como ya se ha subrayado, el esfuerzo atento y crítico de toda una generación. No puede ya consistir en un simple regreso al medioevo y a los Padres, para contraponerlos al espíritu de la época moderna. Pero, en sentido opuesto, tampoco se puede renunciar a las intuiciones de los grandes creyentes de todos los tiempos, e imaginar que la historia del pensamiento ha comenzado seriamente sólo con Kant. Esta limitación de horizontes afecta grandemente, a mi parecer, al debate reciente en torno al problema de la hermenéutica bíblica. La exégesis de los Padres no puede eliminarse calificándola de “alegórica”; y la filosofía medieval, a su vez, no puede aniquilarse sencillamente por ser considerada “precrítica”.

C. ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA UNA NUEVA SÍNTESIS.

Después de estas observaciones sobre la necesidad de una autocrítica del método histórico, hemos ya ante el trabajo positivo: es necesaria una coalición de los instrumentos de trabajo de este método y una filosofía que tenga menos implicaciones ajenas al texto; una filosofía menos arbitraria, que ofrezca más presupuestos en favor de una verdadera atención al texto. Esta tarea positiva es sin duda más difícil que el trabajo crítico. Para concluir estas reflexiones, puedo sólo intentar abrir en esta selva unos primeros senderos que quizá puedan indicar dónde y cómo sea posible encontrar caminos.

1. En plena discusión teológica y metodológica de su época, Gregorio de Nissa invita al teólogo racionalista Eunomio a no confundir la teología con la fisiología (*theologein* no es *physiologein*)²⁷. “Una cosa es el misterio de la teología y otra la ciencia de la naturaleza”. “No se puede encerrar la incomprensible naturaleza de Dios en la palma de la mano de un niño”. Gregorio hace alusión a un

²⁶ Cfr. Blank, p.137: “para él (Bultmann) es lógicamente consecuente que los relatos de los milagros no sean históricos”. En lo que se refiere al horizonte filosófico y kantiano de este punto de vista y su crítica, cfr. J. Zöhrer, *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Pphilosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt*, Frankfurt 1986.

²⁷ Gregorio de Nissa, *Contra Eunomium*, X, edit. W. Jaeger, II, 3, pp. 227, 26 (Migne PG 45, col. 828 C); cfr. también *Homilía 11 in Cantico canticorum*, en Migne PG 44, col. 1013 C (tr. ital. a cargo de C. Moreschini, *Omilia sul Cantico dei cantici*, Roma 1988). Kästner, *Die Stundentrommel*, se expresa de una forma parecida: “Todos comprenden intuitivamente que el resultado de la ciencia y de la investigación se reduce a casi nada cuando se le compara con lo que, en su ignorancia, supieron encontrar estos escultores de la madera: la ventaja que se obtiene tan ingeniosamente es poca. Pero el instrumento con el que ellos examinaban -el ojo- esa el más noble de los dos, mientras que la investigación histórica no es sino un instrumento hecho para ‘atrapar’: la investigación histórica quiere ‘(com)-prenderse’: lo dice la palabra misma”.

célebre dicho de Zenón: “La mano abierta es la percepción; la mano que se cierra es el asentimiento del espíritu; la mano que encierra completamente su objeto es el aferrar con el juicio; la mano encerrada por otra mano es la ciencia sistemática”²⁸.

La exégesis moderna, como hemos visto, ha relegado a Dios en lo totalmente inalcanzable, en lo extramundano, y, así, Dios resulta absolutamente inexpresable; pero esto sólo para después tratar el mismo texto bíblico como una realidad enteramente intramundana, según los métodos de las ciencias naturales. Al mirar el texto, la exégesis practica el **physiologein**²⁹: como “ciencia crítica”, pretende una exactitud y una certeza parangonables a las de las ciencias de la naturaleza. Esta pretensión es falsa, pues se basa sobre un desconocimiento de la profundidad y del dinamismo de la Palabra. Sólo a condición de arrancar a la Palabra su carácter propio de Palabra y de extenderla violentamente sobre la parrilla de algunas hipótesis de base es posible someterla a reglas tan precisas. Romano Guardini, acerca de esto, ha hablado de la falsa certeza de la exégesis moderna, que “ha obtenido resultados parciales muy significativos, pero que ha perdido su objeto propio, con lo cual ha dejado completamente de ser teología”³⁰.

Ante esta situación se puede citar de nuevo una frase sublime de Gregorio de Nissa, que sigue siendo válida y orientadora: “...son estrellas estas luces trémulas y centelleantes de las palabras divinas, que superan los ojos del alma con su brillo...Mas si nos ocurriera también que nuestra alma, como la de Elías, si nuestra mente, fuese llevada sobre un carro de fuego, transportada a las alturas..., entonces no deberíamos renunciar a la esperanza a estas estrellas, quiero decir, a los pensamientos divinos, los cuales resplandecen en torno a nuestras almas por medio de las sentencias celestes y espirituales”³¹.

Con esto no se quiere favorecer ninguna exaltación entusiasta; más bien, se pide la disponibilidad para abrirse al dinamismo interior de la Palabra, que sólo puede ser comprendida en una nueva “simpatía”, en una disponibilidad para enfrentar cosas nuevas, a dejarse conducir por un camino nuevo. Lo que se necesita no es la mano cerrada, sino el ojo abierto...

2. En consecuencia, el exégeta no debe afrontar la interpretación del texto con una filosofía preconstituída: no debe plegarse a los imperativos de una visión del mundo que se presenta como moderna o “científica, que determina desde el inicio lo que puede ser y no puede ser. No puede excluir a priori que Dios pueda hablar en el mundo con palabras humanas, como las del mismo exégeta; no puede excluir que Dios, como él mismo, pueda entrar y actuar en la historia humana, por inverosímil que pueda esto parecerle. Debe estar dispuesto a dejarse instruir por el fenómeno. Debe también estar dispuesto a aceptar que pueda acontecer en la historia un verdadero inicio, que como tal hacerse derivar de lo que ha acontecido antes, sino que se despliega a partir de sí mismo”³². No puede tampoco negar al hombre la capacidad de escuchar por arriba y más allá de las categorías de la razón pura, capacidad de trascenderse hacia la infinita y abierta verdad del ser.

El problema ante el cual nos encontramos, formulado claramente por Kant, había sido ya bien visto, por otra parte, por los Padres y por los grandes teólogos medievales. Así, a este respecto dice Gre-

²⁸ Cfr. H.U. von Balthasar en la introducción a las homilias de Gregorio de Nissa sobre el Cantar de los cantares: *Gregor von Nyssa. Der versielegte Ouell. Auslegung des Hohen Liedes*, Einsiedeln 1984, p. 17.

²⁹ El significado de la palabra griega indica precisamente una explicación según los principios de la naturaleza.

³⁰ Guardini, *Das Christusbild*, p. 14. Las reflexiones metodológicas de las páginas 7-15 son parte, según mi parecer, de lo más importante que se ha dicho hasta hoy acerca de la interpretación de la Biblia.. Respecto a este asunto, Guardini se había expresado ya de manera más detallada al principio de su actividad, en un importante artículo: *Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft*, en “Die Schildgenossen” 8 (1928) 24-57, (en el volumen mismo de donde se traduce este artículo del Card. Ratzinger se publica también el último mencionado de Guardini, pp. 45-91). Acerca de la teoría y la práctica exegética de Guardini, hay una presentación crítica en M. Theobald, *Die Autonomie der historischen Kritik. Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung R. Guardinis*, en L. Honnenfelder-M. Lutz-Bachmann (edit), *Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Berlin_Hildesheim 1987, pp. 21-45.

³¹ Gregorio Di Nissa, *Homilia 10 in Cantica canticorum*, en Migne PG 44, col. 980 b-c; en la edición de W. Jaeger (Leiden 1960) VI 295,5-296,3. Traducción alemana de von Balthasar, *Gregor von Nyssa* e italiana de C. Moreschini, *Omelia*.

³² Guardini, *Das Christusbild*, p.11.

gorio de Nissa: la criatura entera es incapaz...de ponerse fuera de sí misma. Está siempre dentro de sí. Al percibir cualquier cosa, se percibe a sí misma”³³. Santo Tomás hace una observación parecida, cuando afirma que el conocimiento humano no puede alcanzar la verdad en sí, sino sólo una realidad humana. la cual, sin embargo, puede llevarla a conocer otras verdades. En otras palabras: las verdades espirituales son siempre percibidas de forma metafórica, por medio de otras cosas³⁴. A pesar de esto, es propio de los grandes teólogos no tomar esta evidencia de su pensamiento filosófico como criterio de lo que puede ser verdadero en los relatos bíblicos, sino, más bien, intentar dilatar su propio pensamiento a partir del fenómeno que viene a su encuentro en la palabra bíblica.

Gregorio de Nissa lo hace de dos modos: cerrado en la prisión de su ser y de su conocimiento de criatura, el hombre lleva en sí el gran deseo de salir; como una flecha, lleva en sí la orientación hacia el amor infinito. Y es precisamente entonces que Dios se le manifiesta. El hombre es para sí mismo un espejo de Dios; y cuando se percibe plenamente, percibe más que sí mismo: ve dentro de sí el reflejo de la luz pura. Al hombre, ciertamente, no se la ha concedido salir de sí; pero Dios puede penetrar en él. De esta manera, el hombre, en la dinámica de su propio ser, puede al mismo tiempo trascenderse; así se hace semejante a Dios; entonces, semejanza significa conocimiento: nosotros conocemos esto que somos, no más y no menos. Gregorio añade aquí una segunda reflexión: este penetrar de Dios en los hombres ha tomado una forma histórica en la Encarnación. Así, las mónadas humanas aparecen en el nuevo sujeto del Nuevo Adán. Dios hiere al alma: esta herida el Hijo, y así hemos sido abiertos. El nuevo sujeto, este Adán en que nos convertimos cada uno al ser parte de la Iglesia, está íntimamente en contacto con el Hijo, y de este modo también con el mismo Dios Trinitario³⁵. Santo Tomás de Aquino ha expresado metafísicamente estas dos ideas a través de los principios de la analogía y de la participación. Ha hecho así posible una filosofía abierta, capaz de acoger el fenómeno bíblico en su radicalidad. Ante el dogmatismo de una presunta visión científico-natural del mundo, sería necesario, para reencontrar los presupuestos de una comprensión de la Biblia, proseguir hoy la reflexión en la línea de una similar filosofía abierta³⁶.

3. De manera semejante, es necesario reexaminar la relación entre el acontecimiento y la palabra. Para Dibelius, Bultmann, y la corriente principal de la exégesis moderna, el acontecimiento es el elemento irracional, y pertenece al dominio de la pura facticidad, hecha del acaso y de la necesidad. Como tal, el hecho no puede ser portador de sentido. El sentido no está más que en la palabra; y cuando los hechos parecen portadores de sentido, es necesario considerarlos ilustraciones de la palabra y a ella referirlos. Los juicios que provengan de tal punto de partida gozarán, para los hombres de hoy, de un alto grado de evidencia: este tipo de evidencia corresponde a nuestra actual estructura de verosimilitud, pero no quiere esto decir que necesariamente esté fundado en la estructura de la realidad como tal. Esta evidencia no sería admisible tampoco en el caso en que el principio mismo del método científico -para el cual todo lo que sucede puede tener su explicación causal en relaciones de actividad puramente inmanentes a la operación misma- fuese válido no sólo desde el punto de vista metodológico, sino también fuese verdadero en sí y por sí. Pues en esta situación no tendríamos más que “acaso y necesidad”; y no se podrían considerar entonces los acontecimientos sino como hechos brutos.

Pero lo que puede ser útil como principio metodológico para las ciencias naturales es, como principio filosófico una arbitrariedad, y como principio teológico, un contra sentido. Aun solamente por curiosidad científica, habría que experimentar con el principio exactamente inverso, constatar lo que tendríamos también por el lado contrario.

Como contraprueba, pude ayudarnos otra vez Santo Tomás; él nos ofrece una síntesis de la reflexión filosófica de más de milenio y medio. En él, la naturaleza, los astros, las cosas en general, la vida, el tiempo, siguen un curso determinado o sea un movimiento orientado hacia un fin. Una vez que las cosas han alcanzado su fin, se puede ya descubrir el verdadero sentido que, por así decir, esta-

³³ von Balthasar, Gregor von Nyssa, p. 16; del mismo autor cfr. también *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris 1942.

³⁴ *S. theol., I, q. 88, art. 1, resp.*; cfr. *q. 48, art. 7*; véase también *q. 13, art. 6*. Consúltese también el importante trabajo de M. Arias-Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln 1971, pp. 176 y 204, en el que me baso para lo que sigue.

³⁵ von Balthasar, *Gregor von Nyssa*, pp. 10-24.

³⁶ Arias-Reyero, p. 85; las citas detalladas de los escritos de S. Tomás se encuentran ahí.

ba escondido en ellas. Este sentido que se manifiesta al final del movimiento va más allá del sentido que se podía deducir en cada etapa del recorrido. “Este nuevo sentido presupone la existencia de una providencia divina, la existencia de una historia (de salvación) que llega a su final”³⁷. Por lo tanto, la acción de Dios aparece como principio de inteligibilidad de la historia. El principio que crea la unidad de la historia pasada y presente, “el principio que confiere un sentido a la historia, es el acontecimiento histórico de Cristo. El mismo da también al futura su propia unidad”³⁸. “Las épocas de la historia humana son unificadas por una acción”³⁹, la acción de Cristo; sobre ella descansa la relación del hombre con Dios”. “Toda la historia y toda la Escritura deben ser pensadas a partir de esta acción”⁴⁰. Esto significa que los acontecimientos que ocurrieron en el Antiguo Testamento se fundan sobre una acción futura, y sólo a partir de ella pueden ser comprendidas de manera adecuada. También significa que palabra, realidad e historia no pueden ser separadas la una de la otra. “Ya que la palabra de Dios opera lo que significa; si se miran las cosas a partir de Él, no puede darse separación entre acción y palabra”⁴¹.

En otros términos, el acontecimiento puede ser ya una “palabra”, en conformidad precisamente con la terminología de la Biblia⁴². De lo cual se siguen dos reglas que interesan a la interpretación:

- a) Inicialmente es necesario considerar tanto a la palabra cuanto al acontecimiento como originales, si se quiere mantener la fidelidad a la perspectiva bíblica. El dualismo entre la palabra y el acontecimiento, que relega el acontecimiento en una región “sin palabra”, es decir, sin significado, en realidad, quita también a la palabra su fuerza significante, pues se encuentra de repente en un mundo carente de sentido. Este dualismo lleva a una cristología docetista, en la que la realidad, es decir, la existencia concreta y carnal de Cristo y la del hombre en general, es excluida del ámbito del significado. Y de este modo se pierde la esencia del testimonio bíblico.
- b) Además, este dualismo introduce una separación entre la palabra bíblica y la creación, y suprime la continuidad de sentido entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, para dar vigencia a un principio de discontinuidad. Mas cuando se ha perdido la continuidad entre palabra y acontecimiento, no hay ya unidad en la Escritura. Separado del Antiguo, el Nuevo Testamento desaparece automáticamente; como sugiere, en efecto, su mismo título (“Nuevo Testamento”), sólo actúa en la virtud de esta unidad. En conformidad con lo que el mismo texto bíblico pretende intrínsecamente, es necesario sustituir el principio de la discontinuidad por el principio de la “analogia Scripturae”; y el principio mecanicista por el principio teológico⁴³.

Seguramente es necesario, al principio, integrar los textos en su ámbito, el de la historia, e interpretarlos en su contexto histórico. Pero en un segundo momento del proceso interpretativo, es necesario mirarlos también en la totalidad del desarrollo histórico, a partir del acontecimiento central que es Cristo, Solamente la armonía de los dos métodos permite alcanzar la comprensión de la Biblia. En los Padres y en los autores medievales el primer momento de la interpretación era deficitario en gran medida, y, por ello, el segundo caía fácilmente en la arbitrariedad. Hoy, por el contrario, se echa de menos el segundo momento. Entonces, el mismo primer momento tiende a la irrelevancia; y, más aun, la negación de la unidad de sentido lleva también a una arbitrariedad metodológica. Reconocer cada vez, en cada palabra histórica el poder de autotranscenderse que posee, reconocer por lo tanto la legitimidad de las relecturas, gracias a las cuales, en la Biblia, el acontecimiento y el sentido se encuentran progresivamente implicados el uno en el otro.: esto es lo que corresponde a una interpretación apropiada para la cual se podrán y deberán encontrar métodos adecuados. En este sentido, es siempre válida la

³⁷ Arias-Reyero, p. 85 con las citas de S. Tomás.

³⁸ Arias-Reyero, p.106.

³⁹ Arias-Reyero, p.107.

⁴⁰ Arias-Reyero, p.107.

⁴¹ Arias-Reyero, p.102.

⁴² Cfr. J. Bergmann-H. Lutzmann-W.H. Schmidt, *dâbâr*, en G.J. Botterweck-H.Ringgrenn (edit.) *Theologische Wörterbuch zum AT* (tr. ital. en curso: *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Brescia 1988), 2 (1977) 89-133; O. Procksch, *légo ktL*, en G. Kittel-G. Friedrich (edit), *Grande lessico del Nuovo Testamento*. VI, Brescia 1970, especialmente 166-278. Para la unidad entre palabra y realidad en S. Tomás, cfr. Arias-Reyero, pp. 102, 246ss y passim.

⁴³ Para una exacta comprensión de la teleología, cfr. R. Spaeman-R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich 1981.,

máxima exegética de Tomás de Aquino: “el deber del buen intérprete no es considerar las palabras, sino el sentido”⁴⁴.

4. Para fundamentar y hacer accesible metodológicamente este poder que tienen cada uno de los textos bíblicos, poder que consiste en la capacidad de autotranscenderse y de integrarse en el conjunto, la tradición no ha indicado únicamente el principio de la centralidad cristológica; ha formulado un segundo principio: esta visión “cristológica” debe integrarse en una visión “teológica” en sentido estricto⁴⁵. Lo cual significa: todas las palabras de la Escritura son palabras de hombre y deben, en primer lugar, ser interpretadas como tales; y, sin embargo, están apoyadas sobre una “Revelación”, están tocadas por una “experiencia” que sobrepasa con mucho el bagaje de experiencia personal del autor. En las palabras humanas es Dios el que habla, y de aquí la inadecuación constitutiva de la palabra concreta en relación a la realidad de la que proviene. En el lenguaje teológico actual se suele llamar a la Biblia “la Revelación”. Esto no se les habría ocurrido nunca a los antiguos. La Revelación es un proceso dinámico entre Dios y el hombre, que se hace real de nuevo y solamente en el encuentro. La palabra de la Biblia testimonia la Revelación; pero no la contiene de tal manera que la agote en sí misma y que pueda guardársela en el bolsillo como un objeto. La Biblia testimonia la Revelación, pero el concepto de Revelación en cuanto tal la sobrepasa. En la práctica, esto significa que un texto puede significar mucho más de lo que su autor sería capaz de pensar⁴⁶. Esto, que es ya válido para los grandes textos poéticos, con mayor razón vale para la palabra bíblica. Cada texto contiene un plus de sentido, que va más allá de su contexto histórico inmediato; por eso es posible recomprenderlo en un nuevo contexto histórico y situarlo en complejos de significación más amplios: es el derecho a la relectura. Esta es la razón por la que la totalidad de la Escritura tiene el mismo valor. La Biblia es mucho más que un reagrupamiento de partes singulares en un tapiz, que los diversos autores podían tener a la vista, cada uno en su contexto histórico propio. No se tiene aun el todo cuando se tienen todas las partes singulares.

Para la interpretación habrá que tener en cuenta las anotaciones de M. Buber y F. Rosenzweig respecto a la tradición de la Biblia. En su trabajo los dos autores han estado, ciertamente, muy atentos a los estratos redaccionales que la crítica actual ha descubierto y los señalan por medio de las abreviaciones usuales. Pero en la traducción no han querido hacer oír voces aisladas; para ellos lo que tiene autoridad, en definitiva, es el conjunto concreto del texto bíblico, que han señalado con la sigla R. Desde el punto de vista de la exégesis técnica, esta letra significa simplemente “Redactor”. Pero para su propio uso han traducido “R” como “Rabbenu” -Nuestro Maestro-. El texto en su conjunto es “nuestro Maestro”. Tomado en su totalidad expresa una visión que se extiende más allá de las intenciones que pudieran suponerse en las fuentes consideradas singularmente⁴⁷. El trabajo de interpretación puede (y quizá debe) ocuparse de J, P, E, etcétera; pero a fin de cuentas el objetivo de una exégesis correcta debe ser R; es necesario, por ello, comprender el texto bíblico concreto como una totalidad que tiene significado pleno en sí misma.

5. En los últimos cien años la exégesis ha realizado grandes cosas, pero también ha cometido grandes errores; y estos errores se ha convertido casi en dogmas académicos y atacarlos es considerado por algunos nada menos que un sacrilegio, sobre todo si estas críticas provienen de alguien que no es exégeta. Sin embargo, un exégeta eminente, Heinrich Schlier, había advertido desde hace tiempo a sus colegas que no malgastaran su tiempo en banalidades⁴⁸. Joachim Glinka ha dado una expresión con-

⁴⁴ “Officium est enim boni interpretis non considerare verba sed sensum”, *In Matthaeum*, XXVII.I,n.2321, edit. R. Cai, Torino-Roma 1951, p.358; cfr. Arias-Reyero, p.161.

⁴⁵ Cfr. Arias-Reyero, pp. 153-262.

⁴⁶ Permítaseme hacer referencia a mi análisis del término revelación en Buenaventura: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959, especialmente pp. 58-61; otros elementos en mi conferencia: *Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Fringsz*, en “Internationale Katholische Zeitschrift”, 16 (1987), pp. 251-265. Cfr. también K. Rahner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965, pp. 34-38 (tr. ital. *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970).

⁴⁷ M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, Olten 1954, pp. 7s y 40s.

⁴⁸ H. Schlier, *Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?*, en *Bessinung auf das neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 2, Freiburg 1964, pp. 35-62: 62 (tr. ital. *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976); cfr. Glinka, *Die biblische Exegese*.

creta a esta advertencia, cuando reacciona contra la excesiva importancia atribuida a la historia de las tradiciones⁴⁹.

En la misma dirección, quisiera formular los siguientes desiderata:

- a) Parece que ha llegado el momento de una nueva reflexión a fondo sobre el método exegético. La exégesis científica debe reconocer que en un buen número de sus axiomas fundamentales está presente el elemento filosófico, y debe, por tanto, reconsiderar críticamente los resultados fundados sobre estos axiomas.
- b) No se puede estudiar la exégesis de modo unilateral, sincrónico, como se hace para los descubrimientos de las ciencias naturales: éstos no dependen de su historia, sino sólo de la precisión de los datos de las medidas. La exégesis, por el contrario, debe reconocer que es una disciplina histórica. Su historia es parte de lo que ella es, y las posiciones que va ganando debe integrarlas siempre en la totalidad de su historia. Así estará, por un lado, en la posición que le permita reconocer el carácter relativo de sus propios juicios; y, por otro lado, estará mejor situada para penetrar en una comprensión real, aunque siempre incompleta, de la palabra bíblica.
- c) Los métodos filosóficos y los de las ciencias de la literatura son y seguirán siendo de una importancia decisiva para una correcta exégesis. Pero para poder usarlos de modo verdaderamente crítico -sobre todo mirando a los textos que ponen tales exigencias- es necesario todavía conocer las implicaciones filosóficas del proceso de interpretación. El estudio autocrítico de la historia propia debe también ser un examen de las alternativas filosóficas esenciales del pensamiento humano. La consideración de solamente los últimos ciento cincuenta años es claramente insuficiente. Es necesario también tener en cuenta en la discusión las grandes propuestas del pensamiento patristico y medieval. En fin, es igualmente indispensable reflexionar acerca de las opciones fundamentales de la Reforma y sobre la elección de caminos que implica en la historia de la interpretación.
- d) No son necesarias ahora nuevas hipótesis sobre el "Sitz im Leben", sobre las posibles fuentes o sobre el proceso subsiguiente de la tradición. Lo que sí necesitamos absolutamente, es una mirada crítica sobre el panorama exegético actual, para volver al texto y distinguir las hipótesis fecundas y las inutilizables. Sólo con esta condición se puede abrir una nueva y fructuosa colaboración entre la exégesis y la teología sistemática. Sólo por este camino la exégesis podrá ser de verdad, servicio a la comprensión de la Biblia.
- e) Finalmente, el exégeta debe caer en la cuenta de que no habita en una región neutra, por encima o por fuera de la historia y de la Iglesia. Pretender que se puede acceder directamente a lo que es puramente histórico no puede no producir cortocircuitos. El primer presupuesto de cada exégesis es aceptar la Biblia como un **único** libro⁽⁵⁰⁾. Haciendo esto, la exégesis ha escogido ya una posición que no resulta de un abordaje meramente literario. Ha comprendido que este texto literario es producto de una historia que tiene una cohesión interna propia, y que esta historia es el verdadero lugar de la comprensión. Pero si la exégesis quiere ser también teología, debe dar otro paso: debe reconocer que la fe de la Iglesia es la forma de "sim-patía" sin la cual la Biblia es un libro sellado. Debe llegar a entender esta fe como una hermenéutica, como el lugar de la comprensión, que no hace una violencia dogmática a la Biblia, sino que le da, precisamente, la oportunidad de ser ella misma de verdad.

Volvemos así a nuestro punto de partida. Los callejones sin salida del método crítico nos han mostrado, una vez más, que la comprensión no es posible sin alguien que comprenda; esta es la clave sin la cual el texto no tiene nada que decir a nuestro tiempo. El gran mérito de Bultmann ha sido el de haber hecho evidente la necesidad de la hermenéutica, aun cuando quedó prisionero de presupuestos que quitan en gran parte valor a sus conclusiones. Quizá la aporía de los intentos actuales puede ayudarnos a comprender, de un modo nuevo, que la fe es verdaderamente ese espíritu en el que ha nacido la Escritura, y que es también la única puerta para penetrar en su interior.

⁴⁹ Gnllka, *Die biblische Exegese*, p. 14.

⁵⁰ La Constitución *Dei Verbum* recuerda que en la interpretación de la Escritura atender "al contenido de toda la Escritura" (n.12,3); cfr. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, París 1966, pp. 148-166: "Concorde des deux Testaments"; P.J. Cahill, *The Unity of the Bible*, en "Biblica", 65 (1984), pp.404-411.

Nota: Esta traducción es para el uso privado de los estudiantes de teología de los **cruzados de cristo rey**. Se tradujo del italiano; I. Pacomio (edit.) *L'esegesi cristiana oggi,, casale monferrato (al) 1991*. En el volumen italiano el artículo del card. Ratzinger tiene la siguiente nota de presentación: "traducción del francés de natale benazzi con revisión sobre el alemán de stefano gennarini. Notas a cargo de ambrogio piazzoni".