

## **TEOLOGIA Y EXEGESIS**

*Pedro Trigo, sj*

### **1. ALGUNOS NUDOS PROBLEMATICOS**

Comenzaré exponiendo los problemas que veo y que me afectan para tratar luego de situarlos y comprenderlos y exponer finalmente lo que creo que son pistas de solución. Como el panorama es inabarcable, tomo la opción metodológica de restringirme al NT y más específicamente a los Evangelios.

#### **1.1. Prioridad del Jesús de la historia sobre el Cristo de la fe, rompiendo la unidad entre ambos**

El primero parte de un reflejo de los estudiantes de cristología que pone al descubierto un problema de fondo, si no se entiende correctamente una opción metodológica de la teología posconciliar y particularmente de la de la liberación. Se trata de la secuencia que va del Jesús histórico al Cristo de la fe. Es sabido que para la Iglesia prevaticana (y esta denominación no expresa ante todo una connotación temporal sino una caracterización teológica) la secuencia expresaba una identidad entre ambos términos (el Jesús de la historia es el Cristo de la fe), entendida de tal modo que el segundo era el desciframiento comprensivo y por ende definitivo del primero (el Cristo de la fe es la revelación del misterio que latía en el Jesús de la historia). En este sentido el título (como condensación de la constelación de los diversos títulos) es el verdadero nombre de ese individuo llamado Jesús. Y ese Cristo de la fe es el que declaran los dogmas y explica la teología perenne, el mismo que confiesan

los cristianos suficientemente instruidos en la fe de la Iglesia. Alcanzada esta plenitud de comprensión y despliegue de lo contenido seminalmente en la Escritura, ésta quedaba de hecho sobrepasada y en cierto modo desplazada. Claro está que seguía siendo venerada como la cantera insustituible a partir de la cual la Tradición talló los bloques de los dogmas, era el origen de la fe en Cristo. Pero era también lo primitivo, es decir el origen en ciernes, devenido claro y distinto por el progreso que significa la historia de los dogmas.

La Iglesia que se expresa en el Concilio Vaticano II reacciona contra ese desplazamiento de la historia por el concepto, de la Escritura por la dogmática, del acontecimiento por el sistema. Y así, confesando también la identidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, añade que, si bien es verdad que sólo la fe capta adecuadamente a Jesús de Nazaret, también lo es que los títulos que expresan esa fe siempre se quedan cortos respecto de la realidad inexhaustible que es Jesús de Nazaret. Y si esto pasa ya con los títulos que aparecen en el Nuevo Testamento, muchísimo más puede decirse de las expresiones dogmáticas y más todavía de las elaboraciones teológicas. La consecuencia que sacamos es que para entender correctamente las maneras cómo la fe trata de nombrar el misterio de Jesús hay que acudir al Jesús de la historia, ya que ninguno de los títulos se puede presuponer como conocido y aplicarlo después a él, porque él en su historia irreductible los cualifica, los pone en cierto modo en crisis, los reconfigura más o menos paradójicamente, y por todo esto los redefine. Pero este Jesús de la historia al que nos referimos es el Jesús que nos dan a conocer sus discípulos en los evangelios y secundariamente en otros escritos neotestamentarios. Es el Jesús recordado desde la fe.

El presupuesto de la secuencia es que las propias comunidades de discípulos que redactaron los evangelios distinguieron entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe, y que al confesar desde la fe a Jesús como Cristo establecían la unidad de ambos, confesaban el misterio que latía en Jesús, testimoniaban que a Jesús no se lo conocía si no se tenía fe en él. Pero por encima de todo consagraban la prioridad de la realidad de Jesús sobre su propia confesión. Para los discípulos Jesús se les fue descubriendo, más allá de cualquier función y cualificación, más allá de cualquier nombre, como aquél de quien podían fiarse. A través del trato Jesús se les fue presentando como Yahvé al pueblo fiel: como aquel compañero de camino cuya presencia da solidez a quien se apoya en él. Naturalmente que Jesús no sustituía a Dios sino que remitía a él, pero tan desde dentro que lo hacía realmente presente, que era su misma presencia. Así pues, es la fe de los discípulos la que coloca a Jesús de Nazaret sobre cualquier confesión de fe.

Sin embargo en estos tiempos tal vez asistimos al desplazamiento opuesto al que se daba en el preconcilio. La secuencia parece ser entendida de modo que se rompa la unidad y la primacía la tenga Jesús de Nazaret, tendencialmente independiente de la fe de los discípulos, de tal modo que el Cristo de la fe aparezca como una elaboración secundaria que, separada de la fuente, es siempre sospechosa de malinterpretar y deformar a la figura a la que hace referencia, o en todo caso tiene el valor de ser el comienzo de una serie de intentos, históricamente condicionados y por tanto restringidos a su cultura, de aprehender a Jesús de Nazaret. Desde esta lógica lo fundamental sería remontarse hasta ese Jesús, sobrepasando incluso las construcciones evangélicas, para anudar con él. El valor del Cristo de la fe sería meramente indicativo: el primer ejemplo, si se quiere autorizado por la proximidad del acontecimiento fundante.

## **1.2. Exégesis sin Escritura. Sacralización de las convicciones del exégeta o de la comunidad científica**

Con esto empatamos con el segundo problema. Proviene de la lectura de obras recientes sobre Jesús escritas desde la exégesis y de artículos que teorizan esos métodos y planteamientos. Para mí el problema no estriba en los resultados a los que se llega sino en el camino elegido, es decir en el horizonte exegetico y hermenéutico. En resumen podemos decir que es una exégesis sin Escritura. La Escritura sería un prejuicio para llegar a la realidad de Jesús de Nazaret: prejuzgaría la búsqueda y en cierto modo predeterminaría los resultados. Para que la indagación sea científica habría que poner entre paréntesis la condición de canónica o no que tenga una fuente, porque para la investigación no puede ser un dato la asistencia del Espíritu Santo a los hagiógrafos, sea como sea que se considere esta inspiración.

Como se ve, en sentido estricto no es éste un problema de exégesis sino de doctrina o teoría exegetica y de interpretación. En abstracto parecería posible distinguir el significado del sentido e incluso separar adecuadamente ambas operaciones. Es cierto que algunos resultados ha arrojado la exégesis que parecerían libres de toda sospecha; pero en los puntos más decisivos uno tiene la impresión de que las opciones exegeticas están predeterminadas por las opciones de sentido de cada exegeta, opciones teológicas y existenciales, previas a la labor exegetica. Eso hace pensar que el acuerdo en ciertos puntos puede ser la consecuencia de los presupuestos epocales compartidos por toda la comunidad científica. El problema para la cientificidad de la exégesis estriba

en que las opciones de sentido de los exegetas se mantienen en estado latente y no están por tanto sometidas a ningún control ni validadas.

Repasemos algunas de las discusiones más relevantes: la atribución a Jesús de rasgos apocalípticos; la cuestión de si él habló del Hijo de hombre, si se designó a sí mismo con esa expresión y qué significado tendría para él; su relación con el judaísmo de su tiempo y cómo interpretar el conflicto con sus autoridades y la implicación que ellas tuvieron en su muerte; los rasgos del reino de Dios que presentó, sus destinatarios y el modo de acceder a él; su relación con Dios y el modo cómo la expresó; su autoconciencia respecto de su misión y su identidad; el hecho de los milagros y el papel que jugaron en su servicio al Reino; el hecho de los conflictos, su magnitud, la luz que arrojan sobre el carácter estructural del antirreino y lo que en ellos se revela de Jesús y de Dios; el destino de Jesús y la relación entre por qué lo matan y el posible sentido que él dio a su muerte; la experiencia del abandono de Dios en su muerte; el hecho, el significado y el sentido de las apariciones; si habrá un final de la historia, cómo habría que entenderlo y el papel de Jesús en él...

Estas discusiones, ¿podrán llegar a solventarse por métodos puramente exegéticos? Tal vez podría avanzarse en la significación de cada texto como un universo en sí, como un sistema de signos completo. Pero de ahí a interpretar ese texto hay un abismo que no puede saltarse desde la pura exégesis. Entonces entran insoslayablemente las opciones de sentido de los exegetas.

Si los cuatro evangelios canónicos tratan de Jesús y las imágenes que ofrecen de él son verdaderamente distintas, aunque no incompatibles; si además en puntos particulares no parecen armonizables, ¿habría que concluir que unos son más cercanos o más certeros o más profundos o más fidedignos que otros? ¿En base a qué criterios haríamos esta escogencia? ¿En base a los presupuestos de cada exegeta? ¿En base a la imagen previa que teníamos formada de Jesús de Nazaret? ¿En base al cuadro de posibilidades e imposibilidades que cada quien se haya formado? ¿En base a los paradigmas religiosos y antropológicos de la cultura de los exegetas?

Otro tanto podemos decir cuando se descompone el texto en unidades y pretende rastrearse la datación y procedencia de cada una de ellas y por tanto su significado y así reconstruir después su función en el texto y su posible transformación a manos del redactor. Si partimos de lo que sabemos de cada ambiente como criterio, estamos calificando al texto de meramente redundante ya que lo adscribimos a una determinada época y comunidad por la homogeneidad, por la congruencia con ella. El problema en nuestro caso es que estas obras se califican a sí mismas de evangelio, es decir de portadoras de una

novedad trascendente. Claro está que para que puedan ser reconocidas como buenas tienen que corresponder a algunos anhelos y dar respuesta a algunos problemas fundamentales; pero no hay que olvidar su contenido fuertemente paradójico. Por tanto este método debe ser usado con mucha cautela.

Pero si el exegeta se deja guiar por sus propias convicciones está también entronizando como criterio las creencias de la propia época y en particular las del grupo humano con el que se siente identificado. De este modo la desacralización de esos textos para su examen científico va precedida de la sacralización de sus posturas filosóficas y teológicas como metacriterio para entenderlos e interpretarlos. Así los milagros de Jesús (más allá de curaciones de dolencias sicosomáticas), la pretensión más o menos explícita que subyace a sus actuaciones, exigencias y posturas, su resurrección o su encarnación (para hablar de los aspectos más gruesos) no sólo se interpretan al margen de cualquier posible historicidad sino que los textos que se refieren a ellos son previamente adscritos a un género literario que permita esa interpretación.

Con todo esto estamos diciendo que si la admisión de la Escritura tiene problemas, más aún los tiene la admisión tácita de los pre-juicios del exegeta y del hermeneuta. La ventaja de la admisión de la Escritura es que el presupuesto, al ser explícito, se puede o no validar de algún modo a lo largo de la investigación. Sin embargo las creencias de los investigadores obran en la penumbra, sin ningún control.

Pero hay más. Los evangelios están montados sobre la creencia en las Escrituras, tanto en el sentido canónico del Antiguo Testamento como en la pertenencia de los propios evangelios al mismo acontecimiento que narran. ¿Es fácil entenderlos desde la negación implícita e indiscutida de todo ello? ¿No tendría que confesar expresamente el exegeta su completa exterioridad en esta dimensión fundante y englobante para neutralizarla en la investigación, en la medida de lo posible? Pero eso sólo lo puede hacer el investigador, si para él ese presupuesto es una carencia. No lo puede hacer si es una ganancia: el paso de una manera infantil a un modo adulto de situarse ante el mundo. Si cree que su perspectiva es superior a la de los evangelios, si cree que los comprende mejor de lo que ellos se comprenden a sí mismos, si los mira por encima del hombro, no podrá entender nada sustancial de los evangelios. ¿Y no es eso lo que sucede, incluso en exegetas que dicen creer en Dios y, a su modo, en Jesucristo, pero que viven su pertenencia a esta cultura como una etapa superior de la humanidad, que tiene competencia para decodificar los evangelios y recodificarlos satisfactoriamente desde los presupuestos de su

racionalidad más evolucionada? ¿No proceden así exegetas que a sí mismos se llaman cristianos?

### **1.3. Pretensión de construir científicamente imágenes plausibles de Jesús**

Estos exegetas son conscientes del carácter constructivo de su tarea: son ellos quienes construyen la figura de Jesús, no es ella la que se les presenta sin más. Pero piensan que los materiales que tienen a mano y los principios metodológicos de configuración ofrecen la garantía de una plausibilidad suficiente. Más aún creen que el método, seguido con paciencia y sagacidad por la comunidad científica, puede dar lugar a resultados fidedignos mediante aproximaciones cada vez más densas y mejor enfocadas y refinando poco a poco los hallazgos parciales.

En esta opción metodológica las configuraciones evangélicas serían las primeras elaboraciones de esta secuencia con el mérito de lo pionero, pero también con las limitaciones de lo primerizo. Por tanto su destino es ser sobrepasadas, aun conservándolas como referencias ineludibles. Pero la pretensión de este modo de entender la ciencia es llegar a ese personaje histórico que fue Jesús de Nazaret remontando en principio los testimonios evangélicos; lo que no significa que no puedan llegar a darse con ellos muchas coincidencias parciales.

### **1.4. Los materiales son espejos de las comunidades, no ventanas hacia Jesús**

Esta pretensión nos remite al cuarto problema. Porque otros estudiosos, analizando los testimonios, hallan que están tan sobredeterminados por la problemática de las comunidades que los producen que más que una ventana para asomarse a Jesús de Nazaret constituyen un espejo que refleja su propia situación y el papel que la confesión de Jesucristo jugaba en ellas. Según ellos es casi imposible distinguir adecuadamente entre la existencia prepascual de ese judío que se llamó Jesús de Nazaret y su existencia en la fe de esas comunidades. Si casi todos los escritos que conocemos son de uno o otro modo confesiones de fe, si lo que pretenden directamente es dar testimonio de la presencia actuante de ese Jesús, confesado por las comunidades como el Mesías de Dios, como el Salvador, como el que Dios había constituido como Señor, como el Hijo de Dios, ¿cómo remontar ese acontecimiento transformador, que las comunidades designan como resurrección o exaltación

o pascua, para llegar a la existencia terrena y mortal de ese individuo llamado Jesús?

Habría dos problemas superpuestos. El primero se podría formular así: la luz de la pascua, ¿no inunda de tal gloria al Jesús terreno que lo transfigura hasta hacer irreconocibles sus rasgos prepascuales? Pero es que además la resurrección nunca se considera en sí misma sino respecto de sus efectos en la comunidad. Si Jesús resucitado es respuesta a problemas de la comunidad o explicación de su riqueza y de la salvación que experimenta, ¿cómo sería Jesús de Nazaret en sí, al margen o independientemente de la función que desempeña respecto de la comunidad? En resumen, en los hagiógrafos, ¿hay un genuino interés por presentar a Jesús de Nazaret, una intencionalidad, digamos histórica o se trata de dar cuenta de la presencia salvadora de ese Jesús profesado por la fe como salvador?

Dicho de otra manera: el Cristo de la fe, ¿es Jesús de Nazaret, es decir, el Jesús prepascual, desvelado a la luz de la Pascua?, ¿o es el Cristo de la fe de los discípulos, representado en narraciones y dichos, es decir historizado? El género evangelio, ¿son proclamaciones de la verdad salvífica contenida en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, que se remontan en definitiva a testigos fidedignos de esos acontecimientos, testigos que se tienen a sí mismos como interiores a ellos?, ¿o son proclamaciones de la presencia salvadora de Jesús resucitado en las comunidades, presencia misteriosa, percibida de una manera nueva en cada situación inédita y que se explica mediante historizaciones que componen paradigmas inspiradores, en cuya composición la Iglesia percibe la inspiración del Espíritu?

### **1.5 El rumbo de la Iglesia, ¿tendrá que depender de los exégetas?**

Hay finalmente un problema mucho más abarcante. Si la Biblia y sobre todo los evangelios (que, como repite Juan Pablo II, son su corazón) es la fuente de la fe y de la vida de la Iglesia, ¿son los exegetas los que tienen la llave de esa fuente? Si sus resultados son provisionales por hipótesis, ¿puede depender de ellos la marcha de la Iglesia? Para nuestra comprensión de Jesús en orden a su seguimiento efectivo, ¿tendremos que esperar a que se pongan de acuerdo? Si la vida de la comunidad cristiana depende de los resultados de una ciencia, ¿se puede equivocar radicalmente? ¿Será posible que se llegue a demostrar que el Jesús a quien siguieron los santos era una construcción sin base; que siguieron, pues, a un fantasma? ¿Será posible sobrepasar al entusiasmo actualista sin tener que refugiarse en el fundamentalismo histórico? ¿Es razonable sostener el carácter histórico de la fe que profesamos?

## 2.1 La fe de las comunidades remite a la historia de Jesús de Nazaret

El punto de partida para enfocar teológicamente estas cuestiones arranca del reconocimiento de que los escritos sobre Jesús reflejan la fe de las comunidades de las que proceden. En este sentido sí son ante todo un espejo de las comunidades. Ahora bien, un primer rasgo de esta fe es que es histórica. Esto significa ante todo que ellas no se han inventado esa figura a la que hacen referencia. No es la fe de las comunidades la que crea a Jesús de Nazaret. Por el contrario ellas existen porque tienen la experiencia de que ese Jesús, asesinado por los romanos a petición de las autoridades judías, ha sido reivindicado por Dios que lo ha resucitado, exaltándolo como Señor de vivos y muertos. Las comunidades viven encaminadas hacia ese Jesús a quien confiesan como su Señor; pero también viven en referencia a él porque confiesan que Dios ha constituido a su vida como el camino a la vida; y además viven en la fe de que ese Jesús, que está en la casa del Padre y que es camino para llegar allí con él, está también sacramentalmente presente (presencia en la ausencia) en los que sufren necesidad y en la comunidad cuando se reúne para hacer memoria de él y para seguir su causa y cuando se dispersa como enviados suyos para testimoniarlo.

Los evangelios (y obviamente los demás escritos: los Hechos, las cartas, el Apocalipsis) son testimonios de la fe de las comunidades. A través de ellos pueden conocerse en efecto sus preocupaciones, sus orientaciones, sus insistencias, sus líneas de acción, sus problemas internos, su relación con el medio... También aflora en ellos de un modo muy central la concepción que tenían de Jesús y de su relación con Dios y con el reino de Dios. Los evangelios son ciertamente un espejo de las comunidades. Pero a través de ese espejo se ve que las comunidades no están autocentradas sino referidas a ese Jesús que les fue sustraído por las autoridades y que, arrebatado por Dios de la muerte y exaltado a su derecha, es el polo de atracción de las comunidades que caminan hacia él y esperan que vendrá. Así pues las comunidades, precisamente porque tienen fe (porque están activamente religadas con Jesús), no están interesadas en sí mismas sino en su Señor. Como Jesús es su Señor también hablan de ellas, pero en su condición de discípulos de él, como testigos, no sólo de que Dios lo ha reivindicado resucitándolo, sino de la paciencia infinita que tuvo con ellos mientras estaba en esta tierra, de cómo los congregó y los mantuvo a su lado a pesar de su incomprensión y dureza de corazón, y de cómo a pesar de haberlo abandonado en la hora de la prueba él se les apareció y les nombró sus testigos. En su condición de testigos de que en Jesús resucitado han irrumpido los últimos tiempos y ha comenzado el reino

de Dios recuerdan ellos a Jesús porque lo que Dios ha salvado y canonizado, es decir constituido en paradigma y camino que lleva a la vida es esa vida concreta, esa existencia histórica de Jesús de Nazaret.

Así pues los evangelios nacen a causa del nexo que establece la fe de los discípulos entre la existencia terrena de Jesús y nuestra salvación. A las comunidades les importa narrar esa vida concreta porque a través de ella se hizo presente Dios salvando. De ahí nace su voluntad de realidad, su exigencia de verdad. Los evangelios no son fábulas o alegorías o representaciones o historizaciones de verdades morales o religiosas o de experiencias actuales de las comunidades. Las comunidades no son entusiastas, es decir el Espíritu que las habita no es un espíritu absoluto sino el Espíritu de Jesús de Nazaret que no habla de sí mismo sino recuerda a las comunidades lo que les dijo Jesús y lo que Jesús obró, su vida para la vida del mundo.

El requerimiento de historicidad de los evangelios se fundamenta en una determinada concepción soteriológica: los seres humanos llegamos efectivamente hasta el mismo corazón de Dios, Dios se liga definitivamente con los seres humanos, el reino de Dios se revela y acontece en la vida concreta de Jesús de Nazaret que culmina y se condensa y consume en su pasión, muerte y resurrección. Si Jesús nos hubiera salvado exclusivamente por su muerte en cruz porque ése era el designio de Dios, no tenían razón de ser los evangelios y desde luego carecería de importancia su pretensión de historicidad. Si lo definitivo sólo acontece en la cruz, lo demás sólo sería piadosa curiosidad.

Pero si Dios y el ser humano se revelan a lo largo de toda la vida de Jesús y se revelan anudándose, entablando una alianza eterna, alianza que los constituye en Padre e hijos en el Hijo, entonces sí es vital que el vehículo revelador que son los evangelios sea plenamente confiable. Con esto estamos diciendo que es la fe, esa fe peculiar de las comunidades apostólicas y postapostólicas la que busca con todas sus fuerzas la historicidad, la que la exige y la que la garantiza. Lejos de oponerse fe e historia, es la fe la que recuerda la historia, la que la desvela y la que la perpetúa. Es falso el dilema entre los evangelios como espejo de las comunidades o como ventana abierta a Jesús. Los evangelios son espejo de la fe de las comunidades que remite a Jesús de Nazaret.

## **2.2 Primacía de la narración (lo que Jesús hizo y dijo) sobre la representación**

Si la fe de las comunidades remite a la historia de Jesús de Nazaret eso

significa a nivel de género literario la primacía de la narración sobre los demás géneros. Como estructura global los evangelios son narraciones. Es obvio que contienen confesiones de fe, doxologías; más aún, se encaminan a confirmar la fe de los discípulos y a suscitar la fe en los lectores. Pero como estructuras los evangelios son testimonios de fe, de la fe en ese Jesús con el que se relacionan discipularmente, ya que la fe no hace referencia de modo directo y último a verdades sino que es una relación personal actual; y el Jesús hacia el que camina la comunidad no es otro que Jesús de Nazaret (Hbr 1,3,8); él y no otro, su vida concreta y no otra es la que ha sido glorificada por Dios. Por eso el testimonio de fe se plasma narrativamente.

Es obvio que en los evangelios hay diversos géneros literarios. Cuando afirmamos que como estructura global son narraciones queremos decir que también los discursos forman parte de una historia y no ante todo de un sistema. Dichos, aforismos y parábolas se recogen porque se atribuyen a Jesús. Lo decisivo es el sujeto y no el contenido. No es la comunidad la que deduce trascendentalmente esos contenidos; se siente ligada a ellos a causa de la autoridad de Jesús de Nazaret. En este sentido ellos están situados, forman parte de la historia del Señor Jesús a quien la comunidad sigue como discípula. Forman parte, pues, de una historia viva que los religa también a ellos.

Por eso no es válido como principio hermenéutico, presuponer como método general y sistemático que la comunidad se inventa una historia para mostrar un aspecto de la relación que Cristo mantiene actualmente con ella. Si ése fuera el método de composición de los evangelios, sería la fe la que crearía a Jesús, y no ya como una figura histórica sino como proyección objetivada de sus experiencias. El Jesús de los evangelios sería una cifra, una representación de las vivencias de la comunidad. La vivencia, sería la sustantiva; la historización no tendría densidad, se reduciría a una mera ilustración. La fe se basaría en sí misma; no sería ya una verdadera relación trascendente sino una experiencia entusiástica, trascendentalizada. Sería una religión mística, no ya una religión histórica.

Pero esta interpretación no hace justicia al espejo que constituyen los evangelios. Si leemos verdaderamente en él, veremos el testimonio unánime de que el Resucitado es el Crucificado. “Ustedes lo asesinaron y Dios lo resucitó”. La alegría pascual no está provocada por fenómenos entusiásticos sino que se establece cuando los discípulos reconocen en el Resucitado al Crucificado y por tanto se les revela que su apuesta por Jesús no había resultado vana. Según los textos es el propio Resucitado el que insiste en mostrar la identidad en la diferencia, la continuidad tras el hiato de la muerte y la

transformación de la exaltación. Porque es el mismo Jesús de Nazaret el que vive actualmente, por eso se recuerda su historia como lugar de revelación salvadora.

Si la tempestad calmada es una representación urdida por la comunidad para mostrar ante una situación angustiosa que con Jesús no van a naufragar; si las resurrecciones son meras historizaciones de la idea de que él es la resurrección y la vida; si la multiplicación de los panes es pura ilustración de que con él no nos va a faltar la vida, que podemos tener fe en él, más aún que él mismo es la vida de nuestra vida; si los relatos de la institución de la eucaristía nos remiten únicamente a la liturgia de las comunidades con alguna reminiscencia, poco precisable, de la última cena... si las narraciones de los evangelios son construcciones de las comunidades, su fe no se basa realmente en Jesús de Nazaret sino en ella misma. Si ese mismo principio lo extendernos a las palabras de Jesús, que no son recordadas con motivo de situaciones de las comunidades sino que son inventadas por ellas para expresar su fe en el Cristo que experimentan actualmente, ¿qué queda del carácter histórico de su fe, de su voluntad de trascendencia, es decir de anclarse en ese hombre Jesús a quien Dios constituyó Mesías y Señor?

Claro está que las comunidades seleccionan. Tienen que hacerlo porque predicán a Jesús como su salvador. Como salvadas por él son internas a esta historia definitiva y siempre abierta de Jesús: el testigo es inherente a lo testificado. Pero son testigos de las maravillas que Dios obró y sigue obrando por Jesús. Por eso las comunidades seleccionan de lo de Jesús.

Si queremos ser fieles a la intención de los evangelios concluiremos que en último término la verdad salvífica de Jesús siempre tiene que ser contada. Claro está que es imprescindible llegar a conocer la intencionalidad de cada evangelista y el género literario que quiso usar en cada caso, para evitar malentendidos. Es obvio que hay indicaciones geográficas que son representaciones teológicas (por ejemplo, el sermón del monte o del llano). También es un recurso retórico unir dichos diversos en un solo discurso o expresar una idea en un diálogo. Entra también dentro de los recursos de la redacción representar paradigmáticamente en una escena acontecimientos que el evangelista presenta dispersos a lo largo del evangelio; es el caso, por ejemplo, de las tentaciones que colocan Mateo y Lucas entre el bautismo y el comienzo del ministerio. Incluso también puede suceder que la luz pascual que se proyecta sobre un acontecimiento (que resulta así no sólo narrado sino interpretado) exprese esa interpretación como una nueva secuencia en la narración...

Hay que analizar cada caso teniendo muy presente la intención de cada evangelista. Pero este estudio no puede relativizar de tal manera la intención de las comunidades de remitirse a la vida de Jesús de Nazaret que su resultado sea tan magro que no sea capaz de soportar una fe verdaderamente histórica. Si esto sucede, se ha traicionado el objetivo de las comunidades que es la razón de ser de los evangelios. Habría sucedido que los árboles no dejan ver el bosque. Estudios así equivocan la perspectiva y distorsionan los textos, aunque contengan hallazgos de detalle o parciales. Así pues la presunción global es el carácter histórico englobante. Si en algún caso particular, por otras causas, se postula que el concepto se representó como historia, habría que demostrarlo fehacientemente.

### **2.3 La comunidad interpretadora pertenece a la misma tradición que la que redactó el texto**

Si la narración es el género literario que caracteriza globalmente a los evangelios (y a la Biblia como conjunto) eso significa que su estudio como sistema de signos, imprescindible, de ningún modo da cuenta de la existencia de esos textos, porque ellos son ante todo discurso de unos autores, dirigido a unos destinatarios. Pero los autores no son los creadores del contenido de los textos. Ellos se entienden a sí mismos como testigos, el texto es lo transmitido (Traditio). Esto transmitido trasciende a los testigos, es sagrado para ellos. Por eso los testigos ponen toda su intención y cuidado en ser fieles. Así pues para ellos no se trata ante todo de la coherencia interna del texto sino de su correspondencia con la realidad a la que el texto hace referencia.

Ellos están persuadidos de que la correspondencia se da en efecto porque la elaboración del texto es interna al acontecimiento. Es interna en un doble sentido. En primer lugar porque es el Espíritu de Dios el que los ha introducido en lo que de revelación salvadora había en esos hechos y palabras, en ese acontecimiento. Ellos son discípulos porque han sido atraídos por Dios. Es verdad que ellos han dado su asentimiento, pero como respuesta a esa revelación de Dios que los ha puesto con su Hijo. Pero la referencia de los textos al acontecimiento es interna también porque estos textos son testimonios de fe en orden a la misión. Están escritos para suscitar la fe de los lectores. En primer lugar para confirmar y fundamentar la fe de las comunidades cristianas. Y en segundo lugar como vehículos de la proclamación de Jesús ante las gentes. Los escritores no buscan ni perpetuarse como autores ni sacralizar las comunidades a las que pertenecen. Se saben

enviados. Y lo que se le pide al heraldo es que remita fehacientemente a quien lo envió.

Naturalmente que si es enviado a unas comunidades determinadas no puede pronunciar un discurso arqueológico que resulte ininteligible e insignificante para ellas. Como lo que debe transmitir es el acontecimiento salvador que tiene lugar en Jesús de Nazaret, debe narrarlo de modo que pueda ser captado por esas comunidades (que viven en otra cultura y en otra situación) también como acontecimiento revelatorio y salvador para ellas. Por eso tiene que hacer una transposición en la que lo decisivo es que se garantice la equivalencia. Se refiere a lo de Jesús, pero al contárselo a esas comunidades para que ellas también puedan llegar a ser discípulas suyas, también las comunidades deben entrar en el texto como connotación. Al ser el texto proclamación debe establecer un puente sólido ente las dos orillas: la de Jesús (con su referencia a Dios y a la gente de su circunstancia) y la de los destinatarios. Pero en esta labor hay un tercer eslabón: el modo como el propio hagiógrafo y su comunidad fue alcanzado por Jesús. Por eso decimos: evangelio de Jesucristo según san Marcos o san Mateo o san Lucas o san Juan.

Así pues, unos autores hablan a unos destinatarios sobre un asunto. Pero los autores del texto no se tienen a sí mismos como autores del asunto. Por el contrario saben que el asunto tiene autoridad sobre ellos. Ellos son discípulos. El asunto al que se refieren tiene un peso inapresable, inexhaustible, que los trasciende absolutamente. Pero la referencia al asunto no es externa. El asunto es lo de Jesús, el acontecimiento Jesús. El foco emisor del asunto, el propio Jesús y en definitiva Dios, envían su Espíritu a los redactores para que lo escrito trasunte el mismo Espíritu del acontecimiento. De este modo el acontecimiento no se diluye en las sombras de la historia sino que sigue vivo y manante al proclamarse en los textos.

Esto significa que los textos, que de suyo no hablan, requieren de una comunidad de fe, con el mismo Espíritu que las comunidades de las que proceden los textos, para que los textos sean efectivamente proclamados. Así pues los textos son recibidos en fe y proclamados con autoridad por comunidades en continuidad con las comunidades que los compusieron. La continuidad no es obviamente cultural ni temporal. A este respecto lo que hay, por el contrario, es hiato, discontinuidad. La continuidad es doble: la continuidad trascendente, fontal, de que es el mismo y único Espíritu el que inspira y mueve a los hagiógrafos y a los que reciben y proclaman; y la continuidad de la tradición, es decir de la transmisión histórica de estos contenidos.

En el acto de transmitir y recibir unos textos siempre ocurren desplazamientos. Como la interpretación no puede no ser creadora, de suyo pueden darse alteraciones y hasta traiciones, aun en el caso de que la intención subjetiva sea la de recibirlos obediencialmente. Y así ha sucedido una y otra vez a lo largo de la historia. Aun en estos casos la continuidad entre unas comunidades y otras se da en la voluntad de que los significados supongan al mismo sujeto irreductible que es Jesús de Nazaret, que trasciende cualquier contenido predicamental y al que realmente quieren llegar todas las comunidades. Pero además el Espíritu, como hermeneuta que inspira a la comunidad, no cesa de guiarla a la verdad completa, aunque sin interferir desde fuera como por arte de magia sino impulsando a la creatividad fiel dentro del conflicto de las interpretaciones.

La pretensión cristiana es que los evangelios canónicos (y los demás escritos neotestamentarios) fueron escritos en el seno de las comunidades cristianas que se remontan históricamente a Jesús y están animadas por su mismo Espíritu. Por tanto son dignos de fe respecto a Jesús de Nazaret, al Dios que él revela y al Reino que anuncia, hace presente e inaugura en su resurrección. Y correspondientemente pueden ser correctamente interpretados por las comunidades de discípulos que reciben la tradición de la que nacen los evangelios y que sigue animada por el mismo Espíritu.

Esta posibilidad de interpretación no es mágica, como tampoco lo fue su proceso de redacción. Incluye la labor de entender correctamente el texto y también el trabajo de interpretarlo. No hay docetismo ni monofisismo escriturístico. El cuerpo de escritura es real, es denso, es un sistema de signos que debe ser decodificado y recodificado, que expresa una historia que debe ser comprendida, que encierra un misterio que debe ser interpretado.

## **2.4 El problema de la traducción: entender correctamente el texto y trasladarlo equivalentemente**

La pregunta es por la relación entre esta operación de entender e interpretar, y la comunidad de fe a la que van dirigidos esos textos. Esta relación no era problemática cuando ese momento, que podemos llamar científico, se desarrollaba en el seno de la comunidad cristiana y lo llevaban a cabo personas altamente cualificadas que lo vivían como un carisma y un servicio, y la comunidad compartía esta apreciación, lo estimulaba y finalmente lo discernía. Pero de todos modos nadie pensaba que esa relación estaba certificada y autenticada a priori.

Comencemos por la primera operación, la más humilde, la más indispensable, pero de ningún modo exenta de riesgos: la traducción. Por más que las comunidades occidentales estuvieran animadas por el mismo Espíritu que las orientales, es obvio que no podían recibir lo que no entendían. Pero traducir al latín lo que había sido escrito en griego era ya hacer una trasposición, como lo había sido antes verter en griego lo que había sucedido entre hablantes en lengua aramea que se referían a textos sagrados escritos en hebreo. Estas transposiciones de unos sistemas de signos a otros alteran inevitablemente los textos ya que entre las lenguas no existen equivalencias absolutas y no pocas veces las diferencias son bastante profundas, sobre todo cuando los troncos lingüísticos no están emparentados y los ámbitos culturales son muy diversos.

Es cierto que también en este caso la fe que busca entender es un dinamismo realmente genuino que incita a trascender lo propio para hacerse cargo del otro ámbito cultural. Así Jerónimo se aclimata a Palestina, se hace discípulo de un sabio judío y su veneración por la Palabra de Dios lo lleva a abrirse con todo su ser al mundo al que ella hace referencia. La connaturalidad, el tratar de impregnarse no sólo del mismo espíritu sino también del propio cuerpo de los textos ayuda ciertamente a acertar. Pero no suple mágicamente los límites del traductor ni sus malentendidos.

Este trabajo debe ser reemprendido siempre porque la lengua como sistema de signos experimenta continuos corrimientos, ya que no es un sistema cerrado y fijado de una vez para siempre (nuestras lenguas, a diferencia de las bíblicas, no son lenguas “muertas”); y así los significados se van desplazando para los hablantes.

Pero el problema es más complejo todavía porque puede suceder, y de hecho ha sucedido recientemente, que el traductor crea entender la Biblia y en particular el Nuevo Testamento, y dirija su atención únicamente a que la traducción resulte asequible para los destinatarios a los que se dirige. Entonces con frecuencia sucede que no traduce sino que proyecta sobre el texto las concepciones cristianas que comparte acriticamente con su ambiente eclesial. Como le resulta obvio que el texto debe decir lo que él tiene introyectado y vive en pacífica posesión, no le interroga al texto, no se abre a él sino que inconscientemente lo reinterpreta. Por hipótesis su fe eclesial es lo que dice la Biblia, sobre todo el Nuevo Testamento. En esta armonía preestablecida el *analogatum princeps* son sus concepciones cristianas. A ellas, pues, imperceptiblemente se acomodarán los textos.

Lo que estamos describiendo parece demasiado tosco. Pero tenemos la convicción de que así funciona en el fondo. En esta situación sí es muy saludable el correctivo de una lectura crítica que restablezca el texto y sobre la cual pueda volcarse el trabajo estrictamente literario de encontrar las equivalencias para esa comunidad lingüística. Si la labor de la exégesis puede caracterizarse como el trabajo de traducir que es capaz de justificar su método y sus opciones concretas y comprender sus resultados, habría que valorar la calidad analítica y crítica que dota la exégesis a la traducción.

Por lo que respecta a la lengua castellana, aún nos queda un inmenso camino que recorrer. Porque no sólo tenemos que superar el doctrinarismo del traductor que no alcanza a ser exegeta sino las inercias de la comunidad exegética o su excesivo afán interpretativo que convierte a las notas en texto y relega el texto a las notas.

Vamos a poner un ejemplo que nos parece sintomático. Se trata de la traducción de la interrogación que aparece en Lc 6,32, que se repite textualmente en los dos versículos siguientes, y que tiene paralelo en Mt 5,46. La versión más antigua (Reina-Valera) traduce *jaris* por *mérito*. Pero lo mismo hacen las traducciones más recientes: La Biblia del Peregrino (dirigida por Alonso S.) y la Biblia de Las Américas, así como la Biblia de Jerusalén o La Santa Biblia (Eds. Paulinas) o La Biblia (Ausejo: Ed. Herder). La Sagrada Biblia (Ed. Regina) traduce a su vez, *¿qué agradecimiento merecéis?* Por su parte la Biblia Latinoamérica traducía *mérito*, hasta que en la edición XVIII (1997) traduce la primera vez *mérito* y las dos siguientes *gracia*. La edición de las Sociedades Bíblicas Unidas (Dios habla hoy) traduce, *¿qué hacen de extraordinario?* Y, *¿qué tiene eso de extraordinario?*. Las primeras traducciones contemporáneas (Nácar-Colunga y Bover-Cantera) traducen ambas *gracia*. También lo hace la traducción del NT de Valverde (Cristiandad 1966). De modo más literal aún, el Nuevo Testamento Trilingüe de Bover-O'Callaghan, editado por la BAC, traduce *qué gracia hallaréis*, en vez de *qué gracia tiene* o *què gracia tenéis* o *tendréis*. A su vez la Nueva Biblia Española dirigida por Alonso S.-Mateos vierte así: *¿qué generosidad es ésa?*

Como se puede apreciar, más de la mitad se inclina por *mérito* y la minoría por *gracia*. Además está la traducción de la Nueva Biblia Española que, como acostumbra, desecha lo que le suena estereotipado y traza una equivalencia. Una primera observación es que los bandos no se establecen según la solvencia exegética del equipo de traductores: en ambos se encuentran especialistas reconocidos. La segunda observación es que la palabra *jaris*, en sí misma, no parece prestarse a equívocos respecto a su significado: significa *gracia*. Así la

traduce en este pasaje la Vulgata y las transcripciones literalistas de Bover. Pero así la traducen también Nácar-Colunga y Valverde porque en el léxico cotidiano la expresión *tener gracia* está henchida de sentido y cómodamente puede ser portadora de la densidad teológica de este término. Naturalmente que en sí misma ésta es una expresión coloquial. La densidad teológica a la que aludimos le adviene del contexto. Y también las razones de contexto avalan esta traducción. El Sermón del Llano es la proclamación del Evangelio de Jesús. En él el paradigma de la conducta del discípulo es el Padre del cielo. Él no da a quien lo merece, no da porque lo merezcan: da porque es generoso, porque es misericordioso. Por eso da también a los ingratos y perversos.

Desde esta perspectiva no es que no se merece si sólo se ama a quienes lo aman a uno; el problema es que en esa conducta no hay gracia, no hay trascendencia, no hay Espíritu, no es la conducta de un hijo de Dios. Pero es que además, si Mateo en su versión habla de recompensa que se merece (el Sermón del Monte es la promulgación de la Nueva Ley del Nuevo Pueblo de Dios) y Lucas sustituye *misión* por *jaris*, ¿cómo un traductor de Lucas puede desechar el término de Lucas y sustituirlo por el de Mateo? Somos conscientes de que hay una cierta semejanza en este caso entre los términos de Mateo y Lucas: es la correspondencia debida o esperada. Pero no es lo mismo intercambio de equivalentes (en el fondo comercio) que reciprocidad de dones. En el primer caso se da para recibir, en el segundo se da de un modo abierto, generosamente, aunque se espera que el otro procederá a su vez con el mismo espíritu. Si estamos ante una variante respecto de una fuente común, ¿con qué autoridad la suprime el traductor? Supongamos que un uso poco cuidadoso del idioma lleve al traductor a dar como equivalentes *qué mérito tiene y qué gracia tiene* (así ocurre obviamente en la traducción de la última edición de la Biblia Latinoamérica), si de todos modos la fuente dice gracia, ¿por qué no respetarla? Si hay una diferencia entre Mateo y Lucas, ¿por qué no expresarla sencillamente? ¿No tienen derecho los lectores a percatarse de ella? Más en este caso en que el término es típicamente lucano.

El caso que nos parece más patético es el de Alonso Schökel. Él dirigió con Mateos la Nueva Biblia Española. Así pues conocía esa traducción y la cambió. ¿Por qué, si desechó la glosa de esa edición, se inclinó a *mérito* en vez de *gracia*, como decía la versión de Valverde, supervisada por él? En su caso no puede alegarse insensibilidad lingüística, ya que él es especialista en poética hebrea y por lo que respecta a la castellana el año 1995 sacó una edición renovada de su antiguo libro *El estilo literario* (en el que con gran gusto me inicié en 1961). ¿Por qué, entonces, esa preferencia?

Con este ejemplo (que nos parece bien sintomático) podríamos sacar la conclusión preliminar de que el trabajo exegético es abierto, que muchas veces las razones de unos y otros no son concluyentes y que el pluralismo es legítimo. Creo que esto es verdad y hay que darlo por descontado. Pero el ejemplo nos autoriza también a confirmar nuestro convencimiento de que aún le queda muchísimo trabajo en nuestra lengua a una exégesis responsable y de que una parte sustancial de ese trabajo es el diálogo entre la comunidad exegética que lleve a tomar en cuenta lo que han logrado otros. Ésta es ciertamente una conclusión que reafirma el papel insustituible de los exegetas para el pueblo de Dios, para la liturgia y también para los teólogos.

## **2.5 Importancia de reconocer que la posición vital del exégeta forma parte del método exegético**

Pero de este ejemplo también puede sacarse la sospecha de que el trabajo exegético es más circular de lo que muchos están dispuestos a reconocer, ya que él muestra que el problema de una traducción (de una exégesis) puede deberse no a falta de solvencia técnica sino de perspicacia teológica o lingüística; y la diversidad de posturas depende en una medida considerable de presupuestos del exegeta, es decir de opciones tomadas por motivos que escapan al control científico. Si esto sucede en casos puntuales y aparentemente sencillos, ¿no parece inevitable que acontezca mucho más en problemas complejos, en los que las apreciaciones del exegeta desempeñan un papel fundamental, no sólo para plantear hipótesis y guiar la investigación sino para sopesar los datos, establecer correlaciones y sacar conclusiones?

En las discusiones que mencionamos en los planteamientos iniciales (cf. 1.2) es obvio que la exégesis tiene un aporte indispensable para desechar planteamientos inadecuados e hipótesis insostenibles, para clarificar y precisar las formulaciones que se proponen y para validar las conclusiones, en el sentido de mostrar la densidad del apoyo textual que de algún modo las sustentan. Pero las conclusiones, ¿se deducen sin más de la pura exégesis? Nosotros creemos que no. O, si se prefiere decir así, pensamos que en la exégesis la ponderación y la comprensión no se derivan de los puros datos sino que son un acto creativo del lector que es el exegeta, así como también lo es la precomprensión inicial que, aunque de modo abierto, guía la investigación. Y aquí entra su saber, sus convicciones, sus objetivos y su posición fundamental frente a la vida y frente a los textos. En definitiva su fe ilustrada que busca entender o su fe fundamentalista o su falta de fe. En este sentido la exégesis no es susceptible de una objetivación y formalización absolutas. Así

pues, en la hipótesis de poseer un mismo arsenal científico, no es lo mismo la exégesis de alguien para el que la Escritura sea fuente de su vida, que la de alguien que investigue desinteresadamente, que la de quien estudie para confirmar doctrinas eclesíásticas o convicciones cristianas eclesiales o posturas anticristianas.

Reconocer esta mutua implicación entre la labor científica y la posición vital del exegeta (en la que su fe que busca entender o su falta de fe son especialmente significativas dado el objeto de estudio) clarifica mucho las cosas. Clarifica, si ese reconocimiento se explicita como parte que es del método. Es decir, si es ingrediente fundamental en el trabajo exegetico, debería ser expuesto, como se exponen también los datos y razonamientos técnicos. La autoconciencia del exegeta debería aplicarse también a percibir no sólo el hecho de la interacción sino el modo como acontece, de manera que no funcione ingenuamente o se extralimite. Tal vez en no pocos casos se percibiría un fuerte desnivel entre la altura científica del exegeta y la poca maduración personal de sus opciones fundamentales, que sin embargo influyen poderosamente en su labor exegetica. En otros casos es patente lo contrario, con gran ventaja para la exégesis. Si cada exegeta incluye en su exposición esta parte de su método, será más fácil el diálogo con la comunidad científica, tanto de exegetas como de teólogos, así como también con otros lectores interesados.

Porque el que el exegeta exponga la propia posición vital no significa que uno tenga que desechar lo que provenga de exegetas que no compartan la propia visión. De ningún modo es así. Ante todo por el momento de verdad que tiene la exégesis como ciencia manejada con solvencia, perspicacia y apertura humana a su objeto. Pero también porque, si la verdad de la Escritura es inexhaustible y supera cualquier instancia por más autorizada que se autoentienda, siempre se puede aprender de otras perspectivas, si lo que le guía a uno es el deseo de leer esa Palabra abriéndose siempre más a ella, y no la defensa a ultranza de posiciones tomadas.

## **2.6 El exegeta (lector de textos) como oyente de la Palabra en la Iglesia. Dolorosa y fecunda tensión**

En la imposibilidad de establecer una exégesis sin presupuestos, yo reivindico no sólo la validez sino la primacía de una exégesis desde la Tradición que está al origen del NT y que recibe el AT, es decir una exégesis con Escritura. Cuando hablo de exégesis con Escritura no me refiero a una

instancia exterior al exegeta sino a un presupuesto suyo. Si su perspectiva personal es la Tradición que está al origen del NT, parece que es una posición personal que se asume en el seno de una comunidad viviente. A no ser que se mantenga la pretensión de anudar de un modo solipsista con dicha Tradición, por ejemplo a través de la posesión individualista (es decir no mediada socialmente) del mismo Espíritu que animó a los hagiógrafos. Si no es éste el caso, la pertenencia personal a esta Tradición no sólo permite sino que exige la mediación dialógica de la comunidad eclesial.

Esto se refiere ante todo al exegeta como lector, que es presupuesto fundamental de su tarea exegética. Pero también se aplica indirectamente a esa misma tarea, en cuanto que puede y de algún modo debería ser asumida como una contribución al cuerpo eclesial. A este nivel la mediación es indirecta, ya que no toca a la legalidad de la exégesis, a su estatuto científico sino que propone tareas abiertas o hipótesis concretas o muestra la dificultad de recibir resultados específicos o pide profundizar en direcciones y hallazgos en marcha... No podemos ocultar que ni en el pasado ni hoy esta pertenencia del exegeta a la Tradición que está al origen del NT ha sido cómoda; y más aún en la Iglesia católica. En pocos campos ha habido tanta tensión entre especialistas y jerarquía como en el de la interpretación bíblica. Desde el siglo XVI hasta casi nuestros días bien puede decirse que la exégesis existe a pesar de los organismos disciplinares de la institución eclesiástica. Lo decimos sabiendo que desde la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII hasta hoy vivimos una época de entendimiento fecundo que debería de convertirse en paradigma para otros campos.

Sin embargo sería desviar completamente el problema reducirlo a las relaciones entre exégesis y responsables de la comunidad cristiana. He insistido en que me refiero a un presupuesto del propio exegeta, no a una instancia exterior a él. Una dimensión que, si se desarrolla a plenitud, debería tener una connotación eclesial, es decir referida a un cuerpo social más o menos articulado, al Pueblo de Dios. Si el exegeta recibe la Palabra de Dios en este contexto, esto induce ante todo una relación obediencial respecto de la Palabra, que incluye el oír la recepción de los condiscípulos como posible canal del hablar actual de esa Palabra. Esto significa que la Biblia es para él ante todo Palabra actual y no letra, que es sujeto que habla y no ante todo texto, objeto que está ante el sujeto lector.

No es fácil que el exegeta (igual le pasa al teólogo) se asuma realmente como oyente de la Palabra. Él está enfrascado en la lectura de esa Palabra en

cuanto texto. Su pretensión es descifrarlo, en algún sentido dominarlo. Lo decodifica y recodifica hasta apresar su significado. Claro que sabe que él no llegará nunca a dominar sino algún libro o autor y eso muy relativamente. Pero el dinamismo de la ciencia sí va en la dirección asintótica de entender plenamente esos libros. Desde esa actitud profesional no es fácil abrirse a la Biblia como Palabra viva y actual. No es fácil ponerse a escuchar un texto que uno ha leído miles de veces, que lo ha estudiado concienzudamente y que uno piensa que lo sabe. ¿Cómo prestar atención a un mensaje consabido?

Y sin embargo la experiencia da que, si se supera esa deformación profesional, es cierto que la Palabra de Dios es un pozo inexhaustible y que la Palabra siempre se le revela al que la escucha; le sorprende cada vez, como Evangelio al fin que es. Esta actitud fundamental estimula sobremanera al exegeta en su tarea específica de leer esos textos. Ya que al abrirlos incesantemente, ayuda a profundizar cada vez más en ellos, no sólo para interpretarlos y aplicarlos sino para entenderlos mejor. El que la exégesis sea una tarea de un oyente de la Palabra, es garantía de respeto, de alteridad, de apertura, de trascendencia.

Pero no menos de responsabilidad. Es la Palabra la que encarga a ese oyente particular que es el exegeta la misión auxiliar de custodiar esa Palabra y entregarla pura a la comunidad de creyentes y a la misión. Esto no tiene nada que ver con confesionalismos reductores. Ellos matan la trascendencia y anulan la libertad inherente a la responsabilidad.

Pero sí es cierto que la responsabilidad de pertenecer a la comunidad de los oyentes de esa Palabra complica inmensamente el trabajo del exegeta, lo tensiona, lo problematiza, porque muchos condiscípulos que no tienen ese carisma ni esa preparación se sienten a veces desconcertados con sus aportes porque no coinciden con lecturas acostumbradas, o decepcionados porque no aporta la clarificación que esperan y que con frecuencia no es posible ofrecer. Creemos que esta responsabilidad (que está lejos de asumir la comunidad exegetica como tal) es a la larga la que da peso y relevancia a la exégesis, sacándola del olimpo irrelevante en que a veces se engolfa. Creemos que la exégesis debe influir mucho más en la Iglesia y que esa tarea, además de convenir mucho a la Iglesia será también muy beneficiosa para la exégesis. No estamos pensando en cortocircuitos cortoplacistas. Debe mantenerse siempre la especificidad de esa tarea científica, con su propio dinamismo y densidad. Pero me parece importante recalcar que esa tensión inherente a la pertenencia eclesial de los exegetas que sean cristianos es conveniente para todos. Es una tensión muy saludable.

Esta tensión no puede obviarse, porque así como hemos insistido en que la mejor situación personal del exegeta es que sea oyente de la Palabra, sin embargo también hemos recordado que en su oficio exegetico la mediación eclesial es sólo indirecta. No hay tensión si se rompen los lazos o si éstos se convierten en ataduras que quitan la libertad. Ambas cosas han sucedido. Hay que felicitarlos de que en 1943 Pío XII haya reconocido la validez de los métodos exegeticos y estimulado a los exegetas católicos a que los practiquen. Pero estos métodos se depuraron porque existieron exegetas no católicos que tuvieron libertad para practicarlos hasta esa fecha. Ahora bien, también hay que reconocer que la exégesis aecllesial llevó a muchas arbitrariedades por su falta de responsabilidad, ya que esa falta de religación no equivalía a falta de presupuestos sino a erigir la propia posición vital en horizonte implícito desde el que se leía e interpretaba.

El problema es que la falta de libertad puede venir, más aún que de decisiones autoritarias, de los cauces absolutizados de la comunidad piadosa que inconscientemente puede dejar de oír y limitarse a recibir la Palabra de un modo atestatorio. Ése es el verdadero peligro del exegeta en un contexto eclesial. Sin darse cuenta, ya no es oyente de la Palabra y su pertenencia eclesial, falta de trascendencia, en vez de estimular a su oficio, lo rutiniza. Cuando el cristianismo se vive como religión establecida es casi inevitable que suceda así. Para romper este enclaustramiento ayuda la comunión católica entre Iglesias locales, para escuchar de otros lo que se nos quiere decir a nosotros. También es indispensable la comunión ecuménica. Y también es útil que siga existiendo exégesis aecllesial que nos despierte de nuestro sueño pietista o dogmático.

Esta mediación eclesial iría en dos direcciones. Ante todo se pediría a los exegetas intervenir desde los propios conocimientos en la manera como otros presentan la Biblia, bien sea a nivel teológico, catequético, litúrgico o exhortatorio. El objetivo no es obviamente el control (en el sentido de aprobación o reprobación, como si el exegeta fuera un tribunal en cuanto experto) sino la ayuda para mejorar la calidad mediante el diálogo ilustrativo y constructivo. No es posible para los exegetas ni deseable para los demás una intervención en cada caso. Lo que se pide más bien es una colaboración en las líneas de fondo. Además de la ayuda que prestaría a los demás, el exegeta se percataría de por dónde van las cosas y podría enfocar sus estudios de investigación o sus cursos de divulgación en la dirección más certera. Una consecuencia de fondo sería sensibilizar a la comunidad exegetica de la conveniencia de ofrecer con periodicidad síntesis de los resultados científicos

en los diversos campos y de mostrar cuáles son las líneas de avance y los nudos problemáticos.

La segunda dirección, complementaria de la anterior, consistiría en sensibilizarse de las preocupaciones de teólogos y pastoralistas, de los requerimientos que quienes desean de todo corazón que la Palabra de Dios sea fuente para su trabajo, en orden a seguir clarificando algunos puntos medulares que son realmente centrales para una Iglesia particular, para toda una línea teológica y pastoral, y aun para una época. Este recurso a los exegetas está basado en que si ellos mismos de ningún modo pueden estar al día ni de lo que se produce en su área de investigación, mucho menos podrán hacerlo los demás, máxime habida cuenta del lenguaje altísimamente formalizado y casi esotérico de no pocas investigaciones.

## A MODO DE CONCLUSION

Como resumen quisiera decir que me parece que las dos orillas de la exégesis y de la teología han estado demasiado separadas. La exégesis ha tendido instintivamente a resguardar su independencia encerrándose en su campo superespecializado. Y es cierto que esa marginación de la vida eclesial tal vez haya sido indispensable para llegar a alcanzar la maduración tranquila de su estatuto científico y la normalidad académica, es decir el establecimiento de canales sólidos tanto para la elaboración de investigaciones como para la transmisión de conocimientos de modo que llegue a establecerse una verdadera tradición. Sin embargo el precio que se ha pagado ha sido demasiado alto: la irrelevancia eclesial y una cierta esterilidad en el establecimiento de líneas investigativas debido a esa falta de responsabilidad en el sentido de religación con una comunidad viviente. Este problema no es ajeno a la teología. La grandeza y la miseria de la teología del siglo XX proviene precisamente de su carácter predominantemente escolar, académico. Es sintomático al respecto que la mayor preocupación de una buena parte de los que viven en ese oficio es la falta de libertad que experimentan debido a la actitud doctrinaria y recelosa de los organismos disciplinares de la institución eclesial. El centro de sus preocupaciones no parece ser el atisbar los signos de los tiempos e interpretarlos creativa y orgánicamente desde la densidad de la Tradición. Gracias a Dios siempre hubo exegetas vitalmente comprometidos, como también teólogos. Mientras siga predominando el talante académico, incluso escolar, tanto de la teología como de la exégesis, los avances en la interdisciplinariedad serán exiguos. Éstos se darán de un modo

radical y orgánico en cuanto unos y otros se afinquen en su identidad de creyentes (los que la tengan) y entiendan su oficio como un servicio a la fe. Para la abrumadora mayoría resulta evidente que este servicio será imposible desde un talante no sólo fundamentalista sino incluso doctrinario y disciplinar. La reivindicación de la libertad y autonomía aneja al estatuto científico está fuera de duda. El problema es si se da la religación personal con la responsabilidad que entraña, que a nuestro modo de ver será la que dotará de peso, de consistencia y de prestancia a estas disciplinas y las llevará a articularse desde esta raíz y dirección trascendentes.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AA.VV., “Escritura, exégesis y mensaje cristiano”, en *Concilium* 70(1971).

AA.VV., “La Biblia y el conflicto de las interpretaciones”, en *Concilium* 158(1980).

AA.VV., “La Biblia y sus lectores”, en *Concilium* 233 (1991).

ALEMANY, ¿Se da una relación problemática entre exégesis y teología dogmática?, en *Concilium* 256 (1994) 137-145.

ALONSO S., *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994.

BERGER, “La exégesis y la teología sistemática desde la perspectiva del exegeta”, en *Concilium* 256(1994) 123-135.

BOUILLARD, “Exégesis, hermenéutica y teología. Problemas de método”, en BARTHES et al., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, 213-224.

BROWN, *La comunidad del “discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1996.

CABALLERO, *Hermenéutica y Biblia*, Verbo Divino, Estella 1994.

CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío*, Grijalbo, Barcelona 1994.

EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1990.

DUPUIS, *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 12-124.

FITZMYER, *Catecismo cristológico*, Sígueme, Salamanca, 1997.

GEFFRE, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984.

- KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-189.
- LEON-DUFOUR, "Teología y Sagrada Escritura", en NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987, 48-78.
- METZ, "Breve apología de la narración", en *Concilium* 85(1973)222-238.
- RICHARD P., "Crítica de la hermenéutica occidental", *Pasos* 49(1993)1-10.
- RICOEUR P., "Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica", en BARTHES, *o.c.*, 33-50.
- Id. "Bosquejo de conclusión", *o.c.*, 225-234.
- TORRES Q., *Confesar hoy a Jesús como el Cristo*, Sal Terrae, Santander 1995.
- TUÑI, "La vida de Jesús en el evangelio de Juan", *Revista Latinoamericana de Teología* 7 (1986) 3-43.
- VÖGTLE, "Revelación e historia en el Nuevo Testamento", en *Concilium* 21(1967)43-55.
- WEINRICH, "Teología narrativa", en *Concilium* 85(1973) 210-221.