

EXEGESIS Y TEOLOGIA

Eduardo Frades, CMF.

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

- Opiniones de teólogos sobre la exégesis

La exégesis ha entrado en la teología sobre todo del lado de la Cristología; ya que ésta se quiere basar más en el Jesús histórico o Jesús terrestre, y no sólo en el Cristo de la fe o Cristo celestial, como la dogmática tradicional. Responde a la crisis actual de todo lo que suene a “gran relato”, a universal. La lectura histórica de estos años, mucho más crítica que la de épocas anteriores, tiene más garantías de ser científica, objetiva.

No hace mucho escribía *Christian Duquoc*, citando una frase de Schillebeeckx, que a su vez se basaba en Y. Congar: “Respeto y consulto sin cesar la ciencia de los exegetas, pero rechazo su magisterio”. Y se pregunta: “¿Han pretendido alguna vez los exegetas ejercer un magisterio? ¿No pertenece precisamente al trabajo exegetico, como a todo trabajo histórico, el ser esencialmente inacabado?”. Piensa que “corresponde al teólogo, al menos en una parte importante, *criticar las ideologías subyacentes* al uso de los métodos históricos, materialistas o estructurales”.¹

“No hay más magisterio del exegeta que del teólogo. Por ello, el constante conflicto de intereses y de métodos diversos es insuperable. El teólogo no puede hacer abstracción de la actualidad de la confesión, al ser ésta su preocupación primordial: es el testimonio presente de la comunidad cristiana lo que le importa en primer lugar. Por tanto, corre siempre el riesgo de elevar los intereses de la época a la altura de una norma. Las Escrituras se convierten entonces en materiales de construcciones que ellas no garantizan, pero que el teólogo utiliza como justificantes de sus hipótesis”.

“El exegeta se interesa en primer lugar por lo que contiene el texto, pero es también un hombre de su tiempo. La lectura del texto varía según los métodos empleados. A pesar suyo, *tiende a hacer de su lectura una lectura normativa científicamente fundada, en oposición a las interpretaciones de aficionados*, que serían los teólogos. Tienen razón, pero sólo hasta cierto punto, porque olvida que los métodos son formas actuales de interpretación que *no están desprovistos de ideología*. Lo que da al conflicto su interés es su carácter de insuperable.”...

“Quizá el papel del teólogo en el seno de las iglesias, como el del filósofo en la sociedad, es *trabajar para destruir los ídolos*. El exegeta, si es historiador auténtico y un científico honesto, no podrá sino reconocer la legitimidad de esta actitud, aun cuando el resultado de los dos itinerarios no coincida... El debate exégesis-teología permanece, pues, inacabado, y este inacabamiento garantiza su verdad. Esta constatación no debe hacer olvidar los resultados positivos conseguidos por el acceso a la autonomía de las ciencias exegéticas. La teología sistemática ha perdido su seguridad... La teología especulativa en Cristología se ha relativizado al enfrentarse con las incertidumbres de la historia”.²

Muy recientemente *José Comblin* cree poder afirmar rotundamente que si “la exégesis bíblica se vio finalmente libre de sus cadenas, pero se mantuvo en un sector convenientemente alejado del dogma y de la moral. *La exégesis bíblica discurre en paralelo y prácticamente no influye en las estructuras de la Iglesia*”. Claro que está hablando de la reacción antimodernista y el triunfo del neotomismo que se vuelve “paleotomismo”.³ Pero un poco más adelante reitera, tras recordar la condena o sospecha lanzada sobre los teólogos de una verdadera Nueva Evangelización como Hans Küng, Edouard Schillebeeckx y Eugen Drewermann, junto a “Concilium” y toda la Teología de la Liberación, que si bien “tanto la exégesis bíblica como la teología histórica llegaron a la conclusión de que el evangelio cristiano difiere bastante de la teología medieval y de la herencia estructural e intelectual de la cristiandad.

Sin embargo, todos los esfuerzos realizados fueron en vano. La exégesis y la teología histórica se abrieron camino, pero sin que nada nuevo tuviera lugar. Los textos conciliares asumieron algunas de sus conclusiones, pero en el fondo no cambió nada. Lo único que se consiguió es que se afianzaran las dos teologías paralelas existentes en la Iglesia católica: *una teología histórico-bíblica inútil, al no influir de modo efectivo en la vida real de la Iglesia* y una teología dogmática-moral que prolonga imperturbablemente la teología medieval, como si nada hubiera pasado y como si no existieran ni la exégesis

ni la teología histórica. Por eso, los estudios bíblicos e históricos apenas han tenido importancia en la evangelización. En la práctica todo siguió como siempre”.⁴ Ahora está hablando del Vaticano II y de la época posterior en la que nos encontramos.

Las citas han sido largas; pero creo que reflejan suficientemente algunos puntos centrales de la relación entre la exégesis y la dogmática en estos años postconciliares. La de Duquoc parece más optimista y moderada con respecto a la exégesis, quizá porque incluye sin más a la teología protestante y a esa parte más progresista o actual de la teología católica que él mismo representa. En el fondo la respeta bastante; pero piensa que está sustentada en ideologías no criticadas, y por lo mismo medio idolátricas. Al menos eso sugiere el paso de la crítica de las ideologías subyacentes, a la destrucción de los ídolos, como tarea propia de la teología (sistemática, se sobreentiende).

La de Comblin suena mucho más pesimista y parece resentirse del momento presente en América Latina, después de una cierta euforia por los años 70, tras Medellín y el triunfo de la revolución sandinista, por citar dos acontecimientos significativos de esa década. En definitiva piensa que todo el avance científico permitido en el campo católico a la exégesis, ha sido por mantenerla aislada de las verdaderas decisiones que afectan a la vida, a la práctica y hasta al pensamiento oficial de la Iglesia. Más allá de su acierto, muy matizable sin duda en el caso de Comblin, me parece que encierran una problemática que sigue vigente. Duquoc asegura que *es una tensión permanente y saludable*; mientras Comblin cree que la tensión, en el mejor de los casos, se refleja en cierta teología avanzada y sus lectores, siempre reducidos, pero que *ni afecta al pueblo creyente de manera significativa y menos aún a las estructuras institucionales de la Iglesia*.

En medio de estas citas tal vez hay que poner el deslizamiento de una gran parte de la exégesis hacia métodos y acercamientos bastante diversos de los histórico-críticos, tan aprobados -aunque sea con retraso- por el Magisterio eclesiástico. Me refiero especialmente a los métodos estructurales, y esos que el propio documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* señala y nombra “análisis retórico, narrativo y semiótico” o bien “acercamiento canónico, de historia de los efectos, sociológico, antropológico, psicológico, liberacionista y feminista” entre otros. Si algo resalta en la mayoría de todos ellos es *la decisiva parte del exégeta (léase intérprete, lector, receptor, destinatario) en la “lectura” e interpretación de un texto*; máxime si se trata de un texto considerado previamente como normativo; y más si se atiene a la dimensión pragmática del mensaje, tan presente en la mayor parte de los textos

de la Escritura. Sobre esto volveremos más adelante, pues supone nuevos planteamientos de la cuestión.

Sin embargo, antes de concluir este punto, quiero traer aquí otra voz cercana, la de un teólogo latinoamericano y reciente, con notable influjo en el mundo editorial, y seguramente en lectores y seguidores. Me estoy refiriendo al recientemente fallecido *Juan Luis Segundo*, uno de los pioneros y beneméritos en el campo de la teología de la liberación, sin duda alguna.

No mucho tiempo antes de dejarnos, escribía en su último libro: “Se habla hoy mucho de una *teología bíblica* que, no siendo, por una parte, pura exégesis ni, por otra, teología sistemática con apoyo bíblico crítico, podría unir esos dos cabos y ayudar a todo cristiano a resolver este grave problema epistemológico de unir dos disciplinas muy diferentes. Pero creo que la sinceridad me obliga a decir que esta presunta unión se hace más de palabra que de hecho.⁵ Entiendo, por mi parte, que, en los cincuenta años que nos separan de la encíclica de Pío XII sobre la exégesis, la práctica de *una teología bíblica realmente tal, y a un nivel serio, prácticamente no ha existido*. Para usar la similitud de las novelas policíacas, *el exegeta parece representar el papel del inspector de policía dotado de un sólido instrumental para informarse sobre todos los intrínquilis del asesinato*, aunque con poca flexibilidad mental a la hora de formular hipótesis que lleven a descubrir su autor. Frente a aquél, *el detective privado -que sería el teólogo sistemático-* se sienta a esperar que sus “células grises” le permitan sacar, por deducciones a partir de algunos hilos, la posibilidad de señalar, ya sin lugar a dudas, la identidad de culpable”.⁶

Por eso ya en la introducción habla de que “con el debido *temor y temblor*” *de un teólogo que se aventura imprudente y temerosamente en el terreno de la exégesis*.⁷ Reincide en el tema cuando escribe: “*Tal vez la exégesis profesional de Mateo y Pablo, preocupada por el manejo de un sutilísimo instrumental científico para distinguir quince capas en la redacción de Mateo o de Pablo*, o por defender tesis teológicas discutidas hace siglos..., no se percate de la diferencia antropológica entre Mateo y Pablo, aunque ambos coincidan en que la Ley cristiana tiene un sólo precepto: el amor”.⁸ Antes hablaba de “sólido instrumental para informarse”; pero ahora ya lo tilda de un “sutilísimo instrumental científico”; supongo que con bastante ironía.

He alabado muchas veces a J. L. Segundo, por ser uno de los teólogos latinoamericanos que más vuelve a la Escritura para seguir repensando la respuesta actual de la fe, en base a la relectura hermenéutica que la exégesis actual facilita y pide. No por el acierto en sus planteamientos y preferencias

exegéticas, ciertamente; pero en este caso me parece que se pasa. En primer lugar, preguntaría si ni los escritos de Bultmann o Von Rad, Brown o Beauchamp no contradicen, o al menos matizan mucho, eso de que “la práctica de una teología bíblica realmente tal, y a un nivel serio, prácticamente no ha existido”. Pero, en segundo lugar, no se nota mucho el “temor y temblor”, cuando pretende captar mejor que toda la exégesis las diferencias antropológicas y teológicas entre Mateo y Pablo, por ejemplo.

- Posiciones recientes de algunos grandes maestros

Con el intento de poner al corriente de este tema a quienes no se han ocupado mucho del mismo, traeré aquí la voz de algunos exegetas y teólogos recientes, que ha reflexionado y expuesto sus ideas sobre este punto. Aunque sea sólo una presentación limitada y parcial, estos maestros nos ayudarán a pensar mejor nuestros conceptos y tomar nuestras posturas fundamentales, en base a sus serios argumentos y convicciones.

Los autores que han escrito sobre esto son muy numerosos; pero los dos primeros que presento pueden muy bien representar unas posturas hoy ampliamente aceptadas por amplios grupos de exegetas o de teólogos sistemáticos. No sé si se puede decir lo mismo de la postura conciliatoria que representa K. Berger, entre otros, en las diez tesis que nos propone. En todo caso son escritos bastante recientes, de hace menos de un lustro.

- Luis Alonso Schökel

Este gran maestro de tantas generaciones de exegetas, de quien me honro de ser también discípulo, ha escrito -casi como fruto maduro de sus años de docencia en este campo- un breve librito *sobre hermenéutica*.⁹ Entre otras reflexiones voy a apuntar aquí algunas que me parecen muy significativas. Empieza afirmando que “hay paralelismo y continuidad entre el cambio de la teoría de la inspiración y el cambio de la teoría hermenéutica”.¹⁰ Ante textos antiguos y/o literarios, precisamente para que se dé la comprensión de los mismos, es necesaria muchas veces una explicación previa. Tras distinguir la *exégesis* (como ejercicio o acto de comprensión e interpretación) del *método exegetico* (diversos modos de proceder sistemáticamente en la exégesis); ya *dentro de la exégesis, separar la científica o interpretación de un texto según su sentido original (con el método histórico-crítico) de la exégesis existencial, interpretación del texto según el sentido que tiene para el lector*, escribe: “Son dos maneras de hacer exégesis, de explicar el texto, pero *claramente no son hermenéutica*”.¹¹ Esta es “la teoría sobre la comprensión e interpretación de

textos literarios”, que puede ser reproductiva, explicativa o normativa, según la teoría de E. Betti. Pero esa exégesis existencial puede llamarse “comprensión actualizante” y actualización personal.

La hermenéutica se queda, pues, en “reflexión teórica” y no sería método ni acto. Como tal está marcada por la idea que se tenga de la inspiración divina, y viceversa. Para la teoría tomista la inspiración tiene que ver sobre todo con un carisma de conocimiento, y más precisamente de juicio de verdad. El riesgo es caer en obsesión de la inerrancia y buscar verdades absolutas, divinas y por eso mismo ahistóricas; y poco importa la forma lingüística ante la verdad lógica. Nuestro autor piensa que se trata de un “carisma de lenguaje” y así hay que tratar de comprenderlo. El hagiógrafo es un poeta que hace un poema, da forma con su palabra a una experiencia, una norma, un valor o una verdad del tipo que sea. Bajo la inspiración del Espíritu los hagiógrafos “consagran la historia de salvación bajo las especies de la palabra humana” (Mons. N. Edelby en el Vaticano II). Y sólo el mismo Espíritu da el conocimiento espiritual, y no meramente literario, ético o laico de la Biblia; pero por su medio, generalmente.

Cree que el “*giro hermenéutico*” actual es el paso de la hermenéutica de autor a la hermenéutica de texto; o de la “*intentio auctoris*” a lo que el texto significa (DV 12); aunque ambos son cofactores de sentido. La intención del autor es el primer principio hermenéutico, pero no el único. Ni cabe objetivarlo en el texto y captarlo sin el compromiso del lector intérprete, con su subjetividad. Esta tiene su prejuicio intelectual, su parcialidad emotiva y su anticipación imaginativa. A lo mejor el autor no logró ser tan objetivo y preciso. Además se tiende a ver sentido neutro, irrelevante, y a minimalismos o maximalismos. Junto a la intención, el autor tiene fantasía, subconsciente, emotividad, etc. *Por el lado del lector, “es imposible observar sin ser parte del proceso... No se puede mirar desde ningún sitio”,*¹² y no existe la objetividad pura, sino que lee desde presupuestos y condicionantes.

Luego Schökel se centra en esa “*hermenéutica de texto*” que él considera el *giro primordial*, y al que ciertamente ha contribuido como pocos con su valoración de los aspectos formales, estéticos, literarios de la Biblia, incluso en su enorme esfuerzo por una bella traducción literaria en castellano actual. Es bien importante para ese aspecto, por otro lado inaccesible a muchos estudiantes y hasta teólogos, insensibles al bien decir, impreparados literariamente y metidos en un mundo de música (o ruidos) e imágenes por los medios audiovisuales. Pero sabe muy bien que no hay texto sin lector, sin receptor, sin intérprete. *No es real ese tipo de exégesis neutral, objetiva,*

*científica, en donde el sujeto interpretante se difumina tras la pretendida objetividad científica. Es más bien una ceguera o una opción; pues supone un presupuesto nefasto: “o que muchos textos literarios no se enfrentan con los grandes problemas del hombre o que la ceguera y la sordera son las condiciones ideales de la objetividad científica”.*¹³ Lo que no vale es ir ya a la Biblia con nuestras respuestas, con la idea de confirmarlas; lo cual es un nuevo tipo de “argumentos de Escritura”. Lo que hay que llevar son las verdaderas preguntas y escuchar atentamente lo que pueda venir de la Palabra de Dios aquí y ahora.

Si es verdad que un texto es una respuesta a una pregunta que se ha hecho el autor, el lector debe “*retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta*”.¹⁴ Así se hace patente el ser por el que la pregunta preguntaba. Establece el “status quaestionis”. Preguntar es “*saber que no sabemos*”; es preciso saber algo, y a la vez, saber que no se sabe. El paso de la interpretación “por sensus” a la de “por quaestiones” fue cambio de clave en la pregunta. El texto puede corregir la pregunta del lector o hacerle sus propias preguntas, provocando el diálogo. Toda pregunta debe tener un sentido, una dirección. Ya el Sócrates que presenta Platón dice que *es más difícil preguntar que contestar. Y no hay que prescindir de las preguntas vitales en aras de la objetividad y precisión científicas*. “Cuanto más rico es el horizonte de la persona más amplio será su espectro de preguntas”.¹⁵

Comprender abre siempre a una experiencia nueva. Por eso el proceso hermenéutico no se puede quedar en el texto; le afecta al lector. Junto a todo lo dicho por A. Schökel habría que tratar el tema de la “apropiación”; que otros dividen en dos: el “aggiornamento” colectivo y la “Aneignung” (apropiación) personal. Como dice *Paul Beauchamp* “declararse intérprete es mostrarse uno mismo”.¹⁶ Esa intervención del exégeta como sujeto se llama: “apropiación” para traducir el alemán “Aneignung” o acto de hacer propio el mensaje del texto; o bien “actualización” (traducción colectiva o histórica de la misma preocupación), que fue más popular entre nosotros”.¹⁷ Se echaría de menos también el lenguaje actual de la “inculturación”, que apunta a la diversidad cultural aun en el mismo tiempo histórico. Lo espacial y corporal, lo más encarnado, toma aquí sus derechos en la hermenéutica.

- *Edward Schillebeeckx*

Este gran teólogo dominico holandés ya hace años que se preocupó por la función esencial de *la hermenéutica en la teología moderna*.¹⁸ Pero ha vuelto

recientemente sobre ello (¿con más agudeza? Al menos deja toda la reflexión crítica basada en Habermas que antes trató) en su último gran escrito. Sabe que toda experiencia humana supone, a la vez, algo que se da y “un *marco de interpretación* en el que se da y codetermina lo que experimentamos” y que es la tradición experiencial que nos capacita y limita para ver y dar sentido a lo que se da.¹⁹ Si toda ética es una auto-obligación, como nos demostró Kant, Schillebeeckx afirma que sin la fe esa ética puede volverse inclemente, “ajena a la gracia”, sin amor ni compasión, excesiva y sin felicidad, por faltarle amor. La libertad burguesa que busca su propia libertad a costa de lo que sea, no es la libertad creyente, solidaria, que nunca amenaza la libertad del otro. Sólo puede ser una “libertad liberada; una libertad redimida del egoísmo y del poder; *libertad que descansa en la aceptación de todos por Dios*”.²⁰ Pero es sobre todo en el capítulo 2, apartado 5, donde relaciona “antiguas experiencias bíblicas de fe y actuales experiencias cristianas de fe”. Los hombres son sujeto de la fe, y además seres culturales. Por eso la fe tiene dos polos: la tradición creyente y la situación actual de los creyentes. Y, si bien la práctica, el testimonio y la narración forman el núcleo de toda tradición de sentido y liberación que es cualquier religión, no falta nunca la interpretación teológica, al menos incoativa.²¹

Por su doble faceta de interpretación y referencia a una praxis liberadora, escribe que *no cabe “reducir la interpretación creyente y la teología a una hermenéutica puramente teórica del pasado cristiano [y menos veterotestamentario]. Hay una relación dialéctica entre el hoy, el ayer y el futuro por hacer; entre la praxis y la teoría”. Y cada situación es distinta y nunca abarcable teóricamente del todo. Y añade que “el sujeto de la interpretación creyente no es propiamente el teólogo, sino las mismas comunidades cristianas”.*²² Para la interrelación entre el pasado y el presente de la fe, escribe que la situación del pasado va ya en la tradición “y en la situación de hoy día Dios está presente con tanta creatividad liberadora como entonces: Él no ha dejado entretanto de ser el ‘Dios bíblico’”. Por eso no vale absolutizar ni el período bíblico; pero es decisivo porque el Evangelio hay que encontrarlo en una cultura particular, pues se estaría “privando a la historia concreta de Jesús de su importancia para nuestra historia de hoy en día”.

Frente a la crítica contradictoria que se le ha hecho, de que no da peso o le da excesivo a la “oferta de revelación” afirma que *“no cabe reducir la experiencia a la interpretación”, aunque no se puede expresar ese momento experiencial sin interpretación.*²³ Y ello, porque la “oferta divina de sentido o invitación divina a la humana donación de sentido... no coinciden sin más con

la donación humana de sentido”. Siempre hay mediaciones históricas. Toda toma de postura creyente debe poder justificarse apelando a la tradición. “Esto significa que creer es también una interpretación de la fe”²⁴; y, a la vez, fundamentarse en un análisis interpretación de la situación actual. Por lo cual será siempre contextual, parcial. Es proceso total dialéctico, porque *comprendemos la tradición “sólo a partir de las preguntas que las situaciones actuales nos plantean. La comprensión de nuestro pasado implica ya la interpretación del presente. Y a la inversa”*.²⁵ Esta doble dirección de la mirada es la “interrelación”.

Este proceso se inicia ya en el NT, pues las cartas deuteropaulinas no reflejan sin más la comprensión de la fe del Pablo auténtico; hay continuidad y diferencias. Hoy día sólo somos más conscientes de este *proceso en el que “el presente sociocultural forma parte [constitutiva] de la comprensión de la revelación”*. Por eso mismo fue y es comunicable, aunque deficientemente. La identidad del sentido evangélica no puede estar ni en el pasado ni en el presente, sino “en la relación de correspondencia entre el mensaje primitivo... y la situación siempre nueva”. La unidad se refiere a las relaciones, no a los términos. Por eso escribe: “La igualdad de la relación entre estas articulaciones de términos [mensaje de Jesús/su contexto socio-histórico // comprensión de la fe hoy / nuestro contextos socio-histórico y existencial] que son, sin embargo, completamente distintos, es la portadora de la identidad cristiana de sentido”. Por eso la identidad cristiana jamás es igual, sino “proporcionalmente igual”.²⁶ *No cabe hablar de evolución del dogma, como explicitación de lo implícito, sino que continuamente se da y se dará la “inculturación del Evangelio”*. De suerte que, en definitiva, “*la percepción cristiana del sentido de la oferta de la revelación se lleva a cabo en un creativo dar sentido; en una nueva producción de sentido o relectura de la Biblia y la tradición creyente...*”. Y esto se da ya en la Biblia, y en el mismo NT. “Hay una misma visión fundamental de Dios, del hombre y de su mutua relación, aun cuando... en concepciones antropológicas y teológicas históricamente divergentes, diferentes y hasta irreconciliables”. Lo cual se da actualmente, dada la no-contemporaneidad cultural.²⁷

Con Schillebeeckx tenemos una honda reflexión sobre lo que significa la hermenéutica, tanto en la teología bíblica como en la sistemática. Si la revelación es “histórica”, está sometida e inexorablemente marcada por el modo humano de acceder a ella, para captarla, expresarla, transmitirla, comprenderla, interpretarla y actualizarla. No es un aerolita caído del cielo, sino algo recibido al modo humano, realmente encarnado en el tiempo y las

culturas cambiantes de la humanidad. No cabe ninguna revelación sin “inculturación”, al principio y siempre; ni en el “vidente” primero, ni en toda la cadena de creyentes, que son siempre intérpretes, conscientes o no.

- Klaus Berger

Voy a acabar esta presentación de maestros resumiendo un artículo importante de este exegeta alemán, publicado hace pocos años en “Concilium”; porque intenta el diálogo entre ambos campos del trabajo hermenéutico. Afirma que *las relaciones han empezado a ser problemáticas solo desde la asunción del método histórico-crítico, que tiene su propia dogmática y ética implícitas*. “Con frecuencia, bajo la palabra clave “hermenéutica” se encuentra una sucinta teología sistemática del correspondiente exegeta. Este estado de cosas -desde mi punto de vista- no es conveniente absolutamente en ningún aspecto”; porque crea maraña de ambas cosas, dificulta el diálogo entre ambos, ya que el exegeta tiende a hacer su sistemática como si fuera “la Escritura en sí”.²⁸

Por ejemplo en el caso de las “obras” en Pablo, se acepta la teología protestante liberal y se pasa por exégesis; o se le da función dogmática a Freud o Jung en la exégesis psicológica. “Los exegetas, en este conflicto, suelen actuar con muchísima frecuencia inspirando miedo, porque los argumentos filológicos suelen causar en la mayoría de los casos un impacto más fuerte que los argumentos sistemáticos. En la exégesis científica pueden anidar fácilmente posiciones sistemáticas veladas, porque es difícil que se transparenten”. Para hacer esa relación más sana entre ambos, propone 10 tesis. Supone clara la distinción entre exégesis (“la reconstrucción de las ideas y de la intención del correspondiente autor bíblico”) y la aplicación actual; hay que diferenciar metodológica y objetivamente ambos pasos. Por eso:

1. “*Se pide a los exegetas que den cuenta de cuál es su teología implícita*”; ya que el método sólo es capaz de alcanzar lo que es susceptible de una percepción intersubjetiva; y no hacen de la exégesis una ciencia teológica, sino su destinataria, la Iglesia. Además dice cual es su punto de vista, aunque no se conforme con él.

2. “*Es necesaria una verdadera división del trabajo... Porque el exegeta es abogado de la propia e insustituible función de la Escritura_(del canon)*”.²⁹ Con la Ilustración entra una división de poderes dentro de la normatividad teológica.

3. “Una división del trabajo está desde un principio fundamentalmente

abierta en lo que respecta al resultado final. De lo contrario, el trabajo teológico sería superfluo en su conjunto”. No es hacer enseñanza lo que se cree; sino esfuerzo en torno a la verdad; que bíblicamente no es doctrina eterna, sino “primariamente lograr una comunión viva con Jesucristo”.³⁰ Por estar ligada a la vida, se refiere al pasado, sobre todo en la confesión de fe, y al presente, más bien en la moral. El eterno es Dios y no la dogmática. Y es preferible la unidad de amor a la de fe.

4. “En la aplicación, la Escritura no puede entenderse en el sentido de un derecho que tenga vigencia inmediata, pero hay que tener lealtad hacia ella, una lealtad que el exegeta debe reclamar”.³¹ Los enunciados del AT y NT son históricamente diferentes y no transferibles sin más. *La verdad es “la comunión del discípulo con Aquel que es la Verdad misma”: Esa vinculación viva está por encima de las formulaciones de fe.* Por eso hay que tomar en serio a los testigos de Jesús. Y el canon es el único camino para no caer en capricho. “Tomar en serio de esta manera a Jesús y no sustituirlo por imágenes de la fantasía: tal es la tarea particular de la exégesis”. A esto le llama lealtad, opuesta a la arbitrariedad y al biblicismo.

5. Para un exegeta el sistemático no debe ser historiador de dogmas en primer lugar. Debe escoger de lo que el exegeta ha mostrado “lo que en la actualidad ‘fomenta a Cristo’”. Y la aplicación que de ahí sale no tiene que ser idéntica ni mucho menos con la exégesis. Porque siempre será necesario ajustarse consecuentemente a la correspondiente cultura”.³² Así debe dar forma convincente a la verdad del discipulado, no ajustarse abstractamente a la Escritura. “Porque la más bella teología sistemática no sirve de nada cuando no mueve a los hombres...”.

6. “*El exegeta no considera su acceso histórico-crítico a la Escritura como el único posible, pero sí como el único científico*”. Hay otros muchos accesos (liturgia, teología de la liberación, el arte...). La Biblia no se escribió para los exegetas. Pero sus métodos son fructíferos y a veces insustituibles. Son instrumentos de paz “que *impiden que las diferencias de opinión se diriman con violencia. Pues en la exégesis se trata de argumentos y pruebas; se acude a la razón*”; aunque se sabe que ésta es una ramera (Lutero), hay que admitir que existe cierto consenso internacional, cierta amplitud de banda de lo posible, dentro de la cual uno puede darse a entender, y no salirse sin dar argumentos; para caso de conflicto en torno a la Biblia, “*la exégesis es una especie de servicio contra incendios*”.³³ Las otras lecturas dan su voto de confianza al exegeta.

7. “La teología exegética y la sistemática están de acuerdo en que, en cuanto teologías, son ciencias descriptivas, e.d., no se consideran a sí mismas ni como magisterio eclesiástico ni como revelación”. En Alemania se consideró como el dechado al doctor *Sacrae Scripturae*, y llevó a grandes decepciones. La división de poderes debe llevar a división de tareas o momentos. “Porque hay un tiempo de aplicar vinculadamente la Escritura y de amplificarla sin garantías y, en cierto modo, proféticamente; y hay un tiempo de exponer la Escritura con una interpretación histórico-crítica”.³⁴ Pero la ciencia no es la predicación, como ha pasado a veces entre protestantes. *La ciencia ha de atenerse al principio general de que “lo que se afirma sea verificable intersubjetivamente. Pero esto significa que la teología no habla acerca de Dios, sino acerca de seres humanos, considerando su comportamiento religioso”*. De Dios hablan los profetas, los orantes y los predicadores. Esa diferenciación no es esquizofrenia, sino que muestra que los clérigos, en general no “sienten verdadera curiosidad científica... ni son capaces de creer y orar”. (Compara con el ginecólogo casado).³⁵ *El exegeta describe las múltiples teologías bíblicas, implícitas, contrarias, etc. para “ver en la diversidad la unidad y aceptar tal diversidad”*. *Esa es la parte elemental de la fe, la serenidad, que “se da siempre que uno deja a otra cosa en su alteridad y no pretende angustiosamente imponerle la uniformidad”*. Y eso es lo católico y ecuménico de veras. Hay que tener convicciones y verlas como no absolutas, sino como una entre otras. Así hizo la Iglesia con los cuatro evangelios.

8. “En cuestiones de aplicación, la ciencia teológica no puede ofrecer una legitimación positiva, sino a lo sumo poner veto”. Es cuestión de denuedo, imaginación e inteligencia, y no de exégesis acertada. Otra vez los bomberos. Sólo lo que no es absolutamente posible (glorificar el homicidio, fomentar racismo o injusticia, etc.). Hay que criticar compromisos desde radicalismo bíblico.

9. “La exégesis es fructífera en la medida en que el exegeta, en un primer paso, es capaz de prescindir de la propia figura de la fe, que ha llegado a ser histórica, y es capaz de escuchar a otros, a los autores bíblicos”.³⁶ *En un segundo paso tendrá que esforzarse por hacer que las formas de convicción entablen un diálogo crítico”*. *Hay distancia y retorno, y se hace en favor de los demás*. La unidad en la diversidad tiene dos focos en tensión: “Dios mismo como la coincidencia de los opuestos y el derecho eclesiástico como uso práctico del poder”.

10. “Así como la exégesis se sirve de determinados métodos, así también tiene que haber criterios determinables para la aplicación. La teología sistemática, desde el punto de vista del exegeta, es también entre otras cosas aplicación realizada en forma científica”.³⁷ La Biblia no es capaz de interpretarse, y un canon en el canon no se justifica con criterios exegéticos. “De ahí que sean necesarios meta-criterios, que no deben fijarse arbitrariamente en determinados contenidos”. Se deben adquirir de forma fenomenológica e histórica, partiendo de que judíos y cristianos son religión en forma de Pueblo de Dios; por tanto, criterios de orientación religiosa y social-ecclesial o ética. Otros son ambas cosas, como la radicalidad, la santidad, el gozo y el temor. “*Y sobre todo debe ser también un criterio el que en el pueblo de Dios no se pase por alto a nadie*”. En primer lugar a los autores bíblicos, de los que el exegeta es abogado para el diálogo ininterrumpido con las iglesias. Es la parte necesaria del recordar.

Son criterios de aplicación, no de exégesis. “La teología sistemática, desde el punto de vista del exegeta, es un debate hermenéutico acerca de tales criterios y con tales criterios”; aunque es claro que es más que eso. “*Al exegeta lo concibo yo como un abogado recto; al teólogo sistemático, como el poeta de utopías concretas*”,³⁸ capaz de entusiasmar. La comunión tiene que ver con el uso del poder. No ilusionar. “La Iglesia, desde los días de la Biblia, existe como lucha de poder en torno a la unidad”.³⁹ Los dos focos constituyen ambos el misterio de la Iglesia. Según Berger, entonces, el exegeta se queda en principio en el pasado, precisamente como su “abogado” o defensor. Esa es su aportación al diálogo inacabado de la fe, que no debe confundirse nunca con las expresiones, siempre históricas y deficientes, de la misma. Lo triste es que las “utopías concretas” le estén casi vedadas, por reservarlas para el teólogo. Se podría afirmar que la memoria y la esperanza no sólo no están reñidas, sino que se sustentan mutuamente.⁴⁰

- Un trabajo colectivo y un documento de la Pontificia Comisión Bíblica

- La nueva edición del Comentario Bíblico ‘San Jerónimo’

Uno de los Comentarios bíblicos de mayor influjo en el mundo católico es el titulado “Comentario Bíblico San Jerónimo”, traducido del inglés, y publicado en cinco tomos por la editorial Cristiandad en 1973. Ha contribuido a la formación bíblica de numerosos sacerdotes, seminaristas y agentes de pastoral de cultura norteamericana e inglesa, española y latinoamericana en los

años postconciliares. Es un benemérito trabajo en equipo, dirigido por *Brown, Fitzmyer y Murphy*, que ha sido reelaborado en dos tercios al menos recientemente, con nuevos colaboradores, entre ellos laicos y mujeres.⁴¹ Son conscientes de los múltiples cambios y avances en la exégesis, y aceptan todos la “libertad de la investigación bíblica”; porque están firmemente convencidos de que “la interacción entre la fe y la libre investigación bíblica es enriquecedora desde los dos lados, más que antagonica”.⁴²

En el artículo sobre la “Inspiración” *R. F. Collins* ha dejado escrito que “la doctrina de la inspiración afirma que el Espíritu Santo es responsable del texto bíblico como texto, e.d., en relación a estas dos dimensiones humanas”, que son el “escribir” y el “leer”.⁴³ El lío puede comenzar cuando los propios exégetas, hipercríticos, se creen capaces de reconstruir “un estilo primitivo de Cristiandad, que se juzga preferible al reflejado en los mismos escritos canónicos; de forma que los escritos del NT pueden verse como distorsionadores de una Cristiandad primitiva (y mejor)”; entre los ejemplos de teorías que tienen ese efecto (aunque tal vez no esa intención) pone ciertos escritos de G. Theissen, W. Kelber, L. Schottroff, H. Koester, J. D. Crossan y podría haber añadido a E. Schüssler Fiorenza y E. Pagels.⁴⁴

El artículo sobre “Hermenéutica” ha sido escrito en colaboración por el padre Brown y la doctora Schneiders, que parten de la nueva reflexión hermenéutica posterior a Bultmann. Si, desde el último Martin Heidegger al menos, hermenéutica es el proceso de interpretar el ser, especialmente por medio del lenguaje, el ser encuentra expresión en el lenguaje del texto incluso más allá de la intención del autor. Para la hermenéutica postbultmaniana de E. Fuchs el texto interpreta al lector, criticándole su auto-comprensión. “El “principio hermenéutico” es cuando el texto se coloca en orden a hablar al lector; y para la exégesis teológica el principio básico es la necesidad humana, una necesidad que revela lo que entendemos por Dios. “Traducción” implica hallar el lugar donde el texto bíblico puede llamar a la puerta”.⁴⁵

El papel de los métodos histórico-críticos es sólo el de *remover las posibles distorsiones* de este hablar del texto al lector actual. Por eso afirma con razón la doctora Schneiders: “*Lo que tienen en común todos los acercamientos recientemente desarrollados es trabajar con el paradigma lingüístico-literario más que con el histórico.* Todos ellos cuentan con el texto en su forma final, más que con su génesis; y se ocupan del mundo literario proyectado “delante” del texto, más que con el mundo histórico que está “detrás” del texto. Sus intereses hermenéuticos están en el significado actual, mediado por el lenguaje a través de la interpretación, más que en los sentidos históricos

descubiertos por la exégesis, que son luego insertados en el contexto contemporáneo por un proceso de aplicación”.⁴⁶

Aunque los exégetas de este campo literario reconocen la importancia del método histórico-crítico para una comprensión plena del texto bíblico, lo rechazan “como el solo y único acercamiento autoritativo a la interpretación bíblica”.⁴⁷ Tanto H. G. Gadamer como Paul Ricoeur nos han enseñado que “a la teoría hermenéutica contemporánea le es central la convicción de que toda comprensión histórica es dialógica por naturaleza. *La interpretación de textos incluye un ‘diálogo’ entre el lector y el texto sobre la materia de la que trata el texto.*” Y aquí entran las cuestiones del campo literario: “¿Cuál es el tema o el referente del texto? ¿Qué ‘hace’ el texto para implicar al lector? ¿Cómo influye la subjetividad del lector en el proceso de la interpretación?”.⁴⁸ La Biblia es más bien interpretación de ciertos acontecimientos, que mera relación de sucesos, y refleja los intereses de la comunidad en la que se escribe.

“La crítica literaria, sin embargo, *no mira el texto como una ‘ventana’ sobre un mundo histórico (los sucesos relatados o la situación comunitaria en la que el texto se compuso), sino como un ‘espejo’ que refleja un mundo al que el lector es invitado.* En otras palabras, el referente del texto como tal no es el “mundo real” de la historia (v.g., éxodo o crucifixión), sino el mundo literario significado por el texto. En el caso del texto bíblico, el mundo literario se genera por la interpretación teológica de la realidad (v.g., huida de Egipto como liberación divina para una vida de alianza; la muerte de Jesús como un misterio pascual salvífico). La tarea del intérprete literario bíblico, entonces, no es la reconstrucción de los sucesos históricos, sino la comprensión autotransformativa, e.d., la apropiación de la materia de que trata el texto”.⁴⁹

Los métodos de análisis retórico, narrativo y sociológico o psicoanalítico “tienen en común que *incluyen al lector en la definición de la obra literaria e incluyen el contexto del lector y/o escritor en el proceso de interpretación.* La ‘obra’ no es el texto, sino que llega a ser cuando texto y lector interactúan... Los textos, por tanto, son algo intrínsecamente indeterminado y abierto a más de una interpretación válida; porque el significado no está determinado exclusivamente por el autor”.⁵⁰ El problema mayor aquí es establecer los criterios de validez dentro de esa múltiple interpretación. Aunque ninguna interpretación es exhaustiva y muchas pueden ser válidas, ni todas son válidas ni tienen el mismo valor.

Respecto a la relación con la sistemática no hay casi nada; pero sí apunta al uso liberacionista o feminista, entre otros, propuesto por exegetas y teólogos de esas tendencias. Brawn reconoce que “presentar cuestiones sociológicas,

económicas y políticas, que no han sido propuestas por exegetas del pasado, puede ayudar a conocer más del mundo bíblico y a descubrir en y debajo del texto riquezas no vistas previamente”. Pero hace un par de advertencias. La una sería la posibilidad de que “los autores bíblicos no eran conscientes o no estaban interesados en los asuntos que nos parecen importantes... Estas limitaciones bíblicas no deberían hacer menos importantes las causas modernas, pero deberían ponerlas en el contexto histórico”. La otra la formula así: “Nuestros asuntos urgentes pueden parecer irrelevantes algunas décadas más tarde. Una Escritura leída solamente a través de la óptica de los asuntos-modernos podría parecer menos relevante en el futuro”. Me parece bastante ambigua la postura; sobre todo si se trata de aceptar o no que “la liberación del oprimido es la única óptica a través de la cual se pueden leer las Escrituras”.⁵¹ Quizás hay que cambiar “can” por “should” o incluso por “must”; una posibilidad por un deber.

Sin embargo, el autor hace una observación final sobre la separación corriente entre la exégesis del significado del texto en su pasado histórico y la tarea de ir más allá de ese sentido para ver qué nos dice hoy. Afirma que “no son categorías separables, porque el proceso total de explicación y comprensión incluye la relación entre ambos”. Muchos escritos exegeticos se quedan en lo primero; esperando que “los lectores se moverán ellos mismos hacia la comprensión vital. Esta suposición es un poco optimista, y en todo caso los comentaristas no pueden quedarse satisfechos con ser arqueólogos del significado”.⁵² Esperemos que así sea; y no critiquemos a los que se toman el trabajo de exponer públicamente cómo leen ellos para sí y para otros los textos normativos o canónicos de la fe común.

- La interpretación de la Biblia en la Iglesia

Me gustaría citar aún otra voz, esta vez más autorizada además de colectiva, que supongo más conocida por cualquier lector de este artículo. Se trata del documento de la *Pontificia Comisión Bíblica*, con un discurso laudatorio de Juan Pablo II y un prefacio estimulante del Cardenal Joseph Ratzinger.⁵³ En el Prefacio al Documento, el cardenal escribe: “El estudio de la Biblia es, de algún modo, el alma de la teología, dice el Concilio Vaticano II (DV 24), en conexión con una frase de León XIII”.⁵⁴ La verdad es que la “*Dei Verbum*” no dice exactamente “de algún modo”, sino “*veluti*”= como; y tampoco es seguro que la frase sea de León XIII; pero es de agradecer a nuestro defensor de la doctrina de la fe, que comience citando esa frase. El propio Documento va a citar dos veces dicha frase; la primera vez para enfatizar la

tarea investigadora de la exégesis. “Declarando que ‘el estudio de la Sagrada Escritura’ debe ser como el “*alma de la teología*” (DV 24), el Concilio Vaticano II ha mostrado toda la importancia de la investigación exegetica”.⁵⁵

Al tratar el punto de las relaciones de la exégesis con otras disciplinas teológicas, entre ellas la dogmática reconoce que la exégesis es una disciplina teológica y mantiene relaciones estrechas con esas otras disciplinas. “Por una parte, *la teología sistemática tiene influjo sobre la precomprensión*, con la cual los exégetas abordan los textos bíblicos. Pero por otra, *la exégesis proporciona a las otras disciplinas teológicas datos que son fundamentales para éstas*”.⁵⁶ Ello debe llevar a unas relaciones de diálogo y respeto mutuos. La fe es la precomprensión con que el exégeta creyente aborda la Biblia como texto inspirado por Dios; y sus estudios van dando importancia creciente al influjo sobre los textos del medio vital en el cual se han formado, que sería la Iglesia y su Tradición.

“Sin ser el único *locus theologicus*, la Sagrada Escritura constituye la base privilegiada de los estudios teológicos. Para interpretar la Escritura con exactitud científica y precisión, los teólogos tienen necesidad del trabajo de los exégetas. Por su parte, los exégetas deben orientar sus investigaciones de tal modo que “el estudio de la Sagrada Escritura” pueda efectivamente *ser como “el alma de la teología”* (DV 24). Hay que evitar los extremos del dualismo entre verdad y expresión por un lado, y el fundamentalismo que diviniza hasta lo contingente del lado humano. Para ello hay que aceptar una tensión persistente ya que “pensamiento y palabra son al mismo tiempo de Dios y del hombre... No se sigue de ello, sin embargo, que Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje. Este es susceptible de ser interpretado y actualizado, es decir, de ser *separado, al menos parcialmente, de su condicionamiento histórico pasado para ser trasplantado al condicionamiento histórico presente. El exégeta establece las bases de esta operación, que el teólogo continúa...*”⁵⁷

Antes había dicho que “los exégetas católicos no deben jamás olvidar que ellos interpretan la Palabra de Dios. Su tarea común no está terminada... sino sólo cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas *perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras*”. Sobre esto habían escrito varios autores, entre ellos el P. Brown, como acabamos de citar; pero es bueno oírlo en un documento más

oficial y autorizado de la Iglesia. A lo mejor así se logra salir de esa cerrazón de “especialista del pasado”, sea filológico o histórico.

En el apartado que titula “puntos de vista diferentes e interacción necesaria, recuerda el conflicto creado entre la exégesis moderna y la teología dogmática. Conflicto que atribuye a la exégesis liberal, pero que es sólo tensión fecunda entre “legítimas diferencias de puntos de vista”, que deben ser diferentes. Y añade: “*La tarea primera de la exégesis es discernir con precisión los sentidos de los textos bíblicos en su contexto propio; e.d., primero en su contexto literario e histórico particular, y luego en el contexto del canon de las Escrituras. Al realizar esta tarea, el exégeta pone a la luz el sentido teológico de los textos, cuando éstos tienen un alcance de tal naturaleza. Es así posible una continuidad entre la exégesis y la reflexión teológica ulterior. Pero el punto de vista no es el mismo, porque la tarea del exégeta es fundamentalmente histórica y descriptiva, y se limita a la interpretación de la Biblia*”.

“El teólogo dogmático realiza una tarea más especulativa y sistemática. Por esta razón no se interesa sino por algunos textos y aspectos de la Biblia, y por lo demás, *toma en consideración muchos otros datos que no son bíblicos... así como sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea.*⁵⁹ Su tarea no es siempre interpretar la Biblia, sino intentar una comprensión plenamente reflexionada de la fe cristiana en todas sus dimensiones, y especialmente en *su relación decisiva con la existencia humana*”. Por esa orientación sistemática la teología ha tomado a veces la Biblia como un depósito de “dicta probantia”, destinados a confirmar las tesis doctrinales. Pero “la Biblia tiene una riqueza de significado que no puede ser completamente captado en una teología sistemática ni quedar prisionero de ella. Una de las principales funciones de la Biblia es *lanzar desafíos a los sistemas teológicos y recordarles continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática. La renovación de la metodología exegética puede contribuir a esta toma de conciencia*”.

“Recíprocamente, *la exégesis se debe dejar iluminar por la investigación teológica. Esta la estimulará a presentar a los textos cuestiones importantes y a descubrir mejor todo el alcance de su fecundidad. El estudio científico de la Biblia no puede aislarse de la investigación teológica, ni de la experiencia espiritual y del discernimiento de la Iglesia. La exégesis produce sus mejores frutos, cuando se efectúa en el contexto de la fe viva de la comunidad cristiana, orientada hacia la salvación del mundo entero*”.⁶⁰

Con todos los respetos, me parece percibir en el Documento de la PCB una tensión, tal vez insuperable, entre dos maneras de entender la exégesis. Una la convierte casi en *investigación histórica, donde el exégeta se siente sujeto ante un objeto que trata de comprender y luego explicar* a los demás; para ello dispone de sus conocimientos especializados en filología e historia antigua y toda una metodología para alcanzar ese “sentido del pasado”, sin dejarse interferir por el presente ni por valoraciones o apelaciones que le pueda hacer el texto bíblico, que supuestamente lee con fe, pero con metodología científica y racional lo más neutral posible.

La otra entiende que el exégeta es también y sobre todo *un hombre actual y creyente, que lee desde y para la fe de la comunidad cristiana, con su propia precomprensión* -marcada por su teología en primer término- y sintiéndose interpelado por las cuestiones mayores de la realidad presente así como por las que le vienen del propio texto bíblico, especialmente por toda su referencia cristiana. Si sólo se trata de dos momentos o etapas, estamos en otro terreno; pero si -como creo percibir- la segunda tarea ya no es de exégeta sino de teólogo, ¿quién puede hacer y hace de hecho el puente entre ambos lados? ¿Se está pensando en el teólogo bíblico como intermediario, tal como lo han podido ser, por ejemplo, Von Rad o Bultmann?

Sintetizando los puntos fundamentales presentados hasta aquí, diría que junto al *respeto tenso* por la ciencia exegetica, y su *valoración ambivalente*, por ineficaz en la práctica, se ha dado un *giro hermenéutico* en la exégesis y en la teología. Porque ya no se cree ingenuamente en la pretensión de objetividad científica al tratar de comprender e interpretar ningún tipo de textos. No hay ninguna comprensión posible sin *un sujeto interpretante, con su peculiar “pre-comprensión” y su “lugar de lectura” de los textos*. El exégeta se encuentra, además, ante los textos fundamentales de la Revelación; que son históricos en toda su densidad: enraizados en un pasado concreto y en el presente de cada lector actual. Esto vale para todo texto; pero de forma peculiar para el que se presenta como Palabra viva de Dios, como mantiene todo lector creyente de la Biblia.

II. ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA

- La reflexión hermenéutica de Paul Ricoeur

Antes de hacer ninguna propuesta concreta, quisiera ayudar a la reflexión de todos, recordando unas cuantas ideas fundamentales de uno de los grandes

pensadores de nuestro siglo, que ha dedicado especial atención al problema hermenéutico y concretamente en el campo bíblico, Paul Ricoeur. Por supuesto que él mismo se basa en grandes autores previos o coetáneos, como son M. Heidegger y R. Bultmann; pero sobre todo en Gadamer y Habermas, que sabe sintetizar admirablemente. Luego aterrizaremos en una propuesta metodológica concreta, que se está ofreciendo ahora mismo en la Pontificia Universidad Gregoriana y el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, centros católicos de máxima influencia eclesial en este campo.

- *La disputa entre Gadamer y Habermas*

Tal vez es mejor hablar con *Paul Ricoeur* del contraste aparentemente insoluble entre la *Hermenéutica* que supone “Zugehörigkeit” (o pertenencia) a un grupo, con su prejuicio, autoridad y tradición, y la *Crítica de las ideologías* que exige la “Verfremdung” (o distanciamiento) frente a toda ideología ontologizante y alienante del pasado. Sería la nostalgia del pasado del Romanticismo frente a la crítica ideológica de la Ilustración, que quiere deshacerse de los prejuicios para el “sapere aude” (atrévete a saber) y llegar a la “Mündigkeit” (= mayoría de edad). Tal vez “Mythos” en vez de “Logos”, Cristiandad en vez de Estado y Comunidad fraterna en vez de Socialismo jurídico. En realidad se enfrenta a la subjetividad y la interioridad, para reconquistar la dimensión histórica, que precede y se anticipa a la reflexión (contra Descartes). Por eso funda el “círculo hermenéutico” sobre una estructura de “Vormeinung” (precomprensión) o “Anticipación” de que habló Heidegger.

Por esa razón dice *Gadamer* que es imposible una crítica exhaustiva de los prejuicios al no darse un “punto cero” desde donde hacerla. El prejuicio contra todo prejuicio (legítimo a veces en derecho) es el prejuicio contra toda autoridad identificada como violencia. Pero la autoridad no se concede, se adquiere y funda en aceptación y reconocimiento (“Anerkennung”) de su competencia. Toda educación reposa sobre eso. El lazo entre la autoridad y la razón estriba en que “la tradición no cesa de ser un factor de la libertad y de la historia misma”.

Aquí entra la idea de la “Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein” (conciencia de la historia de los efectos o “la conciencia expuesta a los efectos de la historia”⁶¹ o a la eficacia histórica). No podemos ponernos a distancia tal que hagamos del pasado un objeto. Hay distancia histórica y conciencia de ella; pero no un sobrevuelo que permita ver el conjunto de esos efectos. Tampoco

una situación que nos imite absolutamente, sino un “horizonte”, que puede agrandarse. No es ponerse en el punto de vista del otro, olvidando el propio y objetivando el pasado; así olvida su pretensión de decirnos algo sobre la cosa del texto. Hay que llegar a la “fusión de horizontes”, que es dialéctica por rechazar el objetivismo y la pretensión de un saber absoluto.

En realidad el prejuicio es el horizonte presente, es la finitud de lo próximo en su apertura a lo lejano. El mismo saber histórico no puede liberarse de serlo. Por eso es imposible el proyecto de una ciencia libre de prejuicios. Así la hermenéutica es la metacrítica de la pretensión de saber y poder; su tarea es “restablecer los lazos que unen al mundo de los objetos que se han vuelto disponibles y sometidos a nuestra arbitrariedad mediante el mundo de la técnica con las leyes fundamentales de nuestro ser, sustraídas a nuestra arbitrariedad y que no nos corresponde hacer, sino honrar”.⁶² No hay aserción posible que no pueda ser comprendida como respuesta a una pregunta, y esa es la manera como puede ser comprendida; ese es el “diálogo que somos”.

Por su parte *Habermas*, en lugar del “prejuicio” que Gadamer convierte en la “precomprensión” de Heidegger, habla de “interés”, tomado de Marx o la Escuela de Frankfurt (Horheimer, Adorno, Apel...). En vez de apoyarse en las ciencias del espíritu, como reinterpretación de la tradición cultural en el presente, recurre a las ciencias socio-críticas, dirigidas contra las reificaciones institucionales. Introduce la teoría de las “ideologías” allí donde Gadamer habla de “malentendidos”, haciendo de todo fallo una distorsión sistemática de la comunicación por medio de la violencia disimulada. Mientras Gadamer funda la tarea hermenéutica sobre una ontología del “diálogo que nosotros somos”, Habermas invoca el ideal regulador de una “comunicación sin límites ni coacción”, que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro.

Claro que más allá de la antítesis, hay una zona de coincidencia, que posibilita una nueva forma de hermenéutica, propugnada por Ricoeur. Es en el interés comunicativo, superador de la mera “razón instrumental” donde se acerca a la interpretación de lo antiguo y lejano como “Anwendung”(o aplicación), que tiene que ver con las “relaciones de producción” y no con las fuerzas productivas. Por no separar bien ambas cosas el marxismo impide el paso a la liberación, que tiene que ver con lo segundo. Por medio del “interés emancipatorio”.

Pero mientras Gadamer apela aquí a las “ciencias del espíritu”, e.d., de la tradición y la cultura, que son *tradición reinventada pero continuada*, Habermas apela a las ciencias socio-críticas. Gadamer admite el momento

crítico, pero lucha contra la distanciación alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística. “La instancia crítica sólo puede desenvolverse como un momento subordinado a la conciencia de finitud y de dependencia con respecto a las figuras de precomprensión que siempre precede y envuelve la instancia crítica”.⁶³ En cambio Habermas aspira a la “*Selbständigkeit*”, a la autonomía, al proyecto crítico sobre las coacciones institucionalizadas.

Gadamer cree que se da el malentendido; pero hay hermenéutica porque “existe la convicción y la confianza de que la comprensión, que precede y envuelve al malentendido, tiene que reintegrar el malentendido a la comprensión a través del movimiento mismo de la pregunta y respuesta desde el modelo dialogal. Habermas recurre al psicoanálisis y habla de la “censura” de la autoridad dominante; de la ilusión, o “proyección” o constitución de una falsa trascendencia y de “racionalización” que llevan a una “*comprensión sistemáticamente distorsionada*”, distinta del simple malentendido. Además no basta la comprensión, hay que llegar a la explicación, pues para comprender el qué del síntoma hay que explicar su por qué.

La oposición mayor la ve Habermas en que Gadamer ha ontologizado la hermenéutica; de ahí su insistencia sobre el acuerdo, el entendido, como si el consenso que nos precede fuese lo constitutivo, dado en el ser, por eso habla del “diálogo que somos nosotros”. Pero la crítica de las ideologías “implica que sea puesta como idea reguladora, delante nuestro, eso que la hermenéutica de las tradiciones concibe como existiendo en el origen de la comprensión”.⁶⁴ Ese es el “*interés por la emancipación*”. Por eso no se puede fundar la auto-reflexión sobre un “consensus” previo.

- *La “hermenéutica crítica” de Paul Ricoeur*

No cabe hablar de un acuerdo que sostiene la comprensión, sin presumir una convergencia de tradiciones que no existe, sin hipostasiar el pasado, que es también el lugar de la conciencia falsa. Se nota el influjo kantiano, en que “la idea reguladora es más deber ser que ser, más anticipación que reminiscencia”. Frente a la alternativa, *Paul Ricoeur* propone una síntesis creadora que llama “*hermenéutica crítica*”, acentuando el *lado humilde de la finitud y condicionamiento histórico de toda comprensión; pero con el gesto atrevido contra todas las pasadas y presentes distorsiones de la comunicación para llegar a esa “idea-límite de la comunicación sin trabas”*.

Se pregunta, ¿cómo se puede hacer crítica en hermenéutica? Más concretamente, ¿cómo dejar hablar la “cosa del texto” sin afrontar la cuestión

crítica de la mezcla de la precomprensión y del prejuicio? Es difícil, porque la experiencia “princeps” del hermeneuta contiene la refutación de esa “distanciación alienante” que objetiviza el pasado. P. Ricoeur propone la alternativa de cierta *dialéctica entre “experiencia de pertenencia” y “distanciación alienante” como clave de su hermenéutica*. Hay que pasar de la exégesis de textos a la hermenéutica que incluye “Auslegung” y “Verstehung” de Dilthey (= explicación y comprensión; o exégesis y hermenéutica).

Por ello hay que valorar positivamente la “distanciación” con respecto al autor, al contexto y al destinatario originales. Así lo que el texto significa ya no coincide más con eso que el autor quería decir. Esta autonomía “implica desde ya la posibilidad de que “la cosa del texto” escape al limitado horizonte intencional del autor, y que el mundo del texto haga estallar el mundo de su autor”. *La obra se abre a una serie ilimitada de lecturas, ellas mismas situadas en contextos siempre diferentes*. Hay un descontextualizarse y recontextualizarse que constituye el “acto de lectura”; abierto a todo el que sepa leer. Y esto no vale sólo para lo escrito, ya que “el decir se desvanece, pero lo dicho subsiste” como notaba Hegel.

Hay que superar la ruinoso dicotomía de Dilthey entre “comprender” y “explicar”. Pero no toda explicación es naturalista o causal. “La categoría bajo la cual hay que colocar el discurso, no es la de escritura, sino la de obra, e.d., una categoría que depende de la “praxis”, del trabajo: pertenece al discurso poder ser producido a la manera de una obra, presentando estructura y forma”. Y el discurso, en tanto que obra, arraiga en estructuras que reclaman una descripción y una explicación que mediatizan el comprender. “*La cosa del texto no es eso que una lectura ingenua del texto revela, sino eso que la disposición formal del texto mediatiza*”.⁽⁶⁵⁾

El momento propiamente hermenéutico es cuando la interrogación, transgrediendo la clausura del texto, se transporta hacia eso que Gadamer llama “la cosa del texto”, e.d., la figura de mundo abierto por él. En lenguaje de Frege, si el “Sinn” o sentido de la obra es su organización interna, su “Bedeutung” o “Referenz” (significado o referencia) es “el modo de ser desplegado delante del texto”. *No hay intención oculta a desvelar detrás del texto sino un mundo a desplegar delante de él*. Esto comporta, en principio, “un recurso contra toda realidad dada y, por eso mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. En el discurso poético es donde esta potencia subversiva es más viva”. Junto a la poesía, la ficción es el camino de la creación de “mythos o fábula”. Esto significa que “*el modo de ser del mundo abierto por el texto es*

el modo de lo posible, o mejor, del poder-ser; en esto reside la fuerza subversiva de lo imaginario".⁶⁶

Además, la hermenéutica designa la "Leerstelle" (el "lugar vacío") de la crítica de las ideologías. "*Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto: es recibir un sí mismo más vasto de la apropiación de las proposiciones de mundo que la interpretación despliega*". Y es esa "cosa del texto" la que da al lector su dimensión de subjetividad. Leyendo me realizo; la lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego; incluyendo la posibilidad de criticar mis ilusiones. Aquí la "Apropiación" o "Aneignung" es el complemento dialéctico de la "Distanciación". "La crítica de la conciencia falsa puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica".

Que los intereses sean tres, y que estén enraizados en la historia natural del hombre que sobrepasa la naturaleza, tomando forma en el trabajo, el poder y el lenguaje, no es descripción empírica sino una teoría, en el sentido de "una red de hipótesis explicativas". Dependen de una antropología filosófica, no explicitada. Esos intereses no son observables, ni entes teóricos, sino "existenciaros", a la vez lo más próximo y lo más disimulado, que hay que desvelar para reconocerlos. Su reivindicación no es la de la hermenéutica, pero se entrecruzan en la hermenéutica de la finitud, que asegura "la correlación entre el concepto de prejuicio y el de ideología. Si el ideal es *la comunicación sin trabas ni límites*", la hermenéutica le recuerda a la teoría crítica *que es sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales desde donde el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas*". Por eso Ricoeur cree que "la crítica no puede ser jamás primera ni última; no se critican distorsiones más que en nombre de un consenso, que no podemos anticipar simplemente en el vacío... Quien no es capaz de interpretar su pasado, no puede ser capaz de proyectar concretamente su interés por la emancipación".⁶⁷

La antítesis más viva, pero tal vez aparente, está entre mirar al "consensus" del pasado o al futuro liberado que nos espera; pues todos hablamos desde una tradición. *La crítica es también una tradición occidental. "Diría incluso que ella hunde sus raíces en la más impresionante tradición de los actos liberadores, los del Éxodo y de la Resurrección"*. Tal vez no habría interés por la emancipación ni anticipación de la liberación si se hubiera perdido esa "memoria subversiva". "Si esto es así, nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del entendimiento previo y una escatología de la liberación".⁶⁸ No hay que elegir entre la reminiscencia y la esperanza. Con esto no se quita la diferencia entre una hermenéutica y una crítica ideológica,

ya que cada una tiene su lugar privilegiado, pero no forman oposición radical; si se separan, ambas no serían otra cosa que “ideologías” negativas.

Más que antinomia son un “círculo viviente”. Pues, ¿cómo sabemos que el interés por la emancipación se encuentra en la cúspide de la jerarquía de los intereses? Hay una relación circular entre la posición axiológica y la función epistemológica. Todos hemos nacido en un “mundo ya restringido de una manera ética por las decisiones de nuestros predecesores, por la cultura viviente... Por otra parte, nunca recibimos valores de la misma manera en que encontramos cosas o tal como nos encontramos existiendo en un mundo de fenómenos. Sólo bajo la égida de nuestro interés por la emancipación nos vemos incitados a transvaluar aquello que ya ha sido transvaluado”.⁶⁹ “Este interés en la emancipación es lo que introduce lo que llama Ricoeur la “distancia ética” en nuestra relación con cualquier herencia. *“La vida ética es una transacción perpetua entre el proyecto de la libertad y su situación ética, delineada por el mundo dado de las instituciones”*.⁷⁰ La praxis es la que soluciona la antinomia fundamental axiológica, ya que una libertad es lenguaje vacío si es idealista; y la hermenéutica que se aislara de la idea de emancipación sería mera restauración de la tradición.

La utopía amenaza cuando se vuelve “milenario”, que celebra la unidad de la eternidad y del tiempo en el “kairós” revolucionario. “El cristianismo moderno intenta volver a este modelo de utopía, no sin hacerse cargo, por el camino, del progresismo de las utopías humanitarias y liberales, y no sin recargarse con la pesada estrategia tomada a préstamo al sentido marxista de la historia. En su tendencia principal, el cristianismo moderno es una reconversión de la escatología vertical en escatología horizontal” (Ernst Bloch más que Barth). La fe es y no es ideología y utopía. La fe supera la dicotomía. “En calidad de Rememoración de ciertos acontecimientos que hacen época - el Éxodo, la Resurrección- tiene algo en común con el concepto positivo de ideología. En calidad de Espera del Reino por venir, está emparentada con el concepto constitutivo de la utopía. Esta gira en torno al poder, proponiendo otras maneras de ejercerlo en todos los ámbitos.

“Otra sociedad puede querer decir un poder más racional, más ético, sometido a la regla autoritaria de un jefe carismático... o bien el reparto igualitario del poder, sobre todo si se considera que el poder como tal es incurable en última instancia. La anarquía, en el sentido propio del término, es entonces la utopía por excelencia”.⁷¹ En la Biblia hay historia que da sentido al pasado y profecía que sacude cualquier seguridad. La raíz de la fe está cerca del punto en que la Espera brota de la Memoria”.⁷²

Por eso es Religión ideológica y Fe a la vez. Se acepta una Autoridad, para evitar el sufrimiento y para soportarlo. Hay modelos de y para una visión del mundo y su transformación a la vez. *Es la fe la que engendra la utopía, es el Reino que viene, la esperanza contenida en el relato del Éxodo y de la Resurrección, lo que produce la dimensión escatológica de la fe.* La Escatología no es fenómeno tardío, sino que data al menos desde el Segundo Templo. Hay que pensar la Resurrección misma en términos tanto de promesa como de cumplimiento. Hay una dimensión que arraiga a modo de religión y desarraiga a modo de escatología. “Sólo esta doble lectura puede vencer la “causalidad del destino”, que parece condenar la fe al desgarramiento entre la ideología y la utopía”.⁷³

Me gustaría terminar este largo resumen de Paul Ricoeur con la valoración del lenguaje literario, especialmente de la metáfora, que ha hecho en su obra *“La métaphore vive”*.⁷⁴ Escribía ya ahí en 1975: “La interpretación es... un modo de discurso que opera en la intersección de dos dominios, el metafórico y el especulativo... Por un lado, la interpretación busca la claridad del concepto; por otro lado, espera preservar el dinamismo de significación que el concepto sujeta y restringe”. Es como una reformulación de lo que decía antes: que “el símbolo da que pensar”.

Pero la hermenéutica es un producto de la comprensión histórica. Como nunca podemos escapar enteramente a nuestro condicionamiento cultural o de otra índole, nuestro conocimiento es necesariamente parcial y fragmentario. Nadie puede alcanzar el conocimiento absoluto que pretendió Hegel. La “precomprensión” que es nuestra situación de participación excluye toda posibilidad de un conocer no ideológico. La ideología sería como un cuadro y la utopía como una ficción, o bien imaginación reproductiva y/o productiva. *La utopía es más metafórica, ya que su tarea es “explorar lo posible”, lo que aún no es realidad. Por eso prefiere la narrativa, que cuenta con el tiempo, y no las estructuras estáticas o los paradigmas atemporales. Trata de “presentar a los hombres como seres que obran y todas las cosas como cosas en acto”.*

En realidad no podemos separar lo real de nuestra interpretación. La tarea consiste en “llegar al punto de metaforizar el mismo verbo ser y en reconocer en *ser como* el elemento correlativo de *ver como*”. Debemos confrontar lo que podemos ser con lo que somos. Desde ahí afronta el desafío de la sospecha. No es mera teoría de la comprensión (como en Gadamer) sino que incluye la explicación, la dimensión de la distancia crítica. La metáfora es algo vivo no sólo en la medida en que vivifica el lenguaje constituido. Lo es en virtud del

hecho de introducir la chispa de imaginación en un “pensar más” en el plano conceptual.

Esta pugna por pensar más, guiada por el principio vivificante es el “alma” de la interpretación. Como la imaginación social, que incluye ideología y utopía, es constitutiva de la realidad social, interpretación y práctica no pueden separarse. Por eso son importantes las ficciones, ya que procuran la distancia de nuestro tiempo. Los objetos posibles son ficciones. “La ficción constituye una especie de trascendencia en la inmanencia”. “No hay ninguna experiencia humana que no esté ya determinada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por los relatos”.⁷⁵ Es obvia la importancia de estas ideas para una recta valoración del “estilo narrativo”, histórico o fabulado, dominante en casi toda la Biblia.

- La propuesta metodológica de la Pontificia Universidad Gregoriana y del Pontificio Instituto Bíblico

Quiero continuar esta reflexión en voz alta, refiriéndome a la metodología propuesta por el Instituto Bíblico y la Universidad Gregoriana para el estudio de la Biblia. En concreto *Horacio Simian-Yofre* junto con *Jean Louis Ska* y otros colaboradores proponen en su libro⁷⁶ una metodología exegética que une los dos aspectos, el histórico-crítico y el literario tal como se realizan hoy día en el mundo científico. Con ello se le da, sí, toda su debida *importancia a la historia, al pasado; pero también, y sobre todo, al presente, al lector actual, a la interpelación mutua y al inacabado e inacabable diálogo interhumano que postula y posibilita la Biblia y sobre todo la Palabra encarnada de Dios a la que toda ella apunta y testimonia.*

No vamos a exponer el método histórico-crítico, accesible en múltiples manuales, aunque la presentación de Simian-Yofre no deja de ser novedosa y más precisa que la expuesta y practicada en años anteriores. Tampoco su exposición bien crítica del método estructuralista, utilizado sobre todo en el área francófona, aunque hay otras formas de estructuralismo. Nos centramos en lo más novedoso, ateniéndonos a la formulación de Armengaud y de Croatto, en los que se basa o con los que se posiciona nuestro autor. Porque están más explícitos o más desarrollados, y así se nota que son otras voces, una francesa y femenina, la de Françoise Armengaud; y otra latinoamericana y liberacionista, como es el exégeta y teólogo argentino Severino Croatto. Pero lo más novedoso es su aporte a una fundamentación teológica y científica de la lectura latinoamericana o liberacionista, con el aparentemente inocuo título de “Ana-cronía y sincronía” que presentamos al final.

Empezaré citando aquí unas breves reflexiones de otro exégeta sobre el método histórico-crítico, para que se vea lo extendida que está hoy su crítica, junto a su valoración. *Jacques Vermeulen*, tras exponer el método y su aceptación definitiva por la Iglesia tras Pío XII (1943) y el Vaticano II (1965), lo valora como el intento moderno de reconciliar la ciencia con la fe; y “como una aportación importante al servicio de la inteligencia de la fe cristiana. Esta exégesis intenta responder a preguntas que de todos modos se plantean muchos lectores de la Biblia: hoy día, la lectura ingenua o fundamentalista de la Escritura está a la base de numerosos equívocos que atentan contra la credibilidad del cristianismo... Practicada con discernimiento, *permite comprender mejor, más allá de todas las construcciones dogmáticas posteriores, lo que en verdad vivió Jesús y la manera como los primeros discípulos interpretaron su experiencia* creyente. Jamás las Iglesias podrán renunciar a este regreso a las fuentes”.

“Por más necesaria que sea para una comprensión justa de la Biblia, la exégesis h-c. no es menos limitada. Desde 1970 se han levantado numerosas voces para denunciar ciertas consecuencias suyas negativas: aproximación a la *Biblia como objeto del pasado*, hacer tambalearse las convicciones tradicionales, complejidad del método, *reservado de hecho para especialistas* que, por otro lado, jamás llegan a ponerse de acuerdo entre sí; daños causados por una divulgación imprudente, reducción del texto a sentido querido por el autor, imposible además de encontrar. Pese a sus pretensiones científicas, la exégesis h-c., *por su misma naturaleza, será siempre una tarea inacabada, incapaz de alcanzar ningún grado absoluto de certeza*. Las críticas, en parte justificadas, que se le hacen muestran a las claras que dicha exégesis no puede reivindicar el monopolio de la lectura de la Biblia; así que, por útil que sea a las Iglesias, que no pueden dejar de volverse hacia los acontecimientos fundacionales de su fe, deberá completarse mediante otras aproximaciones al texto: lecturas sincrónicas, análisis estructurales y psicoanalíticos, en particular, que en principio facilitan un mejor acceso al sentido del texto actual, lecturas a la luz de la tradición judía o patristica”.⁷⁷ Baste con esto para tocar este punto indiscutible. Notando, de paso, que la lectura “liberacionista” ni siquiera figura en la lista de Vermeulen.

La doctora *Françoise Armengaud* escribió hace unos 15 años un librito de la famosa colección “que sais-je?” titulado precisamente “Pragmatique”,⁷⁸ en que nos habla de los tres grados o niveles de la pragmática. De ello sólo expondremos aquí brevemente la cuestión del contexto (1º grado) y la teoría de los “actos del lenguaje” (“speech acts”, 3º grado). Distingue cuatro tipos de

contexto: 1. *Contexto circunstancial o existencial*. “Es la identidad de los interlocutores, su ambiente físico, el lugar y tiempo donde se tiene la conversación... Este contexto es el que contiene a los *individuos existentes en el mundo real*”.⁷⁹ Si tratan de determinar el objeto de referencia intervienen los otros contextos. 2. *Contexto situacional o paradigmático*. Pasamos de lo físico a lo cultural. La situación es reconocida socialmente como comportando una o varias finalidades, compartidas por los protagonistas de la misma cultura. Un buen ejemplo es una celebración litúrgica; y es el equivalente oral de los “*géneros literarios*”. “*El contexto situacional determina los roles ilocucionarios más o menos institucionalizados*”,⁸⁰ como se realiza en los “actos performativos” (Austin). 3. *Contexto interaccional*, o “*el encadenamiento de los actos de lenguaje en una secuencia interdiscursiva*”. Los interlocutores tienen papeles propiamente pragmáticos: proponer, objetar, retractarse”,⁸¹ preguntar, responder, sugerir, prometer, etc. Finalmente estaría el 4. *Contexto presuposicional*. Lo constituye todo lo que es presupuesto por los interlocutores. “Sus presupuestos, e.d., *sus creencias. También sus esperanzas e intenciones*”.⁸² Es el contexto epistémico de las creencias ya comunes (la cultura común) o las que se van haciendo comunes progresivamente en el intercambio. Esos presupuestos ni se repiten ni se contradicen.

Todavía nos habla del “*ensemble-contexte*” unido a la idea de mundo posible: “Se trata de extender *más allá del mundo real otras alternativas de universo... El conjunto de los mundos posibles* pertinentes en una situación dada es el contexto-conjunto”.⁸³

El propio Simian-Yofre modifica algo el alcance de esos cuatro contextos; y separa o añade algunos más. Sólo me parece significativo el que pongo como 5. *Contexto referencial*, que es: “*Aquello de lo que se habla. En efecto, nunca se habla de “algo”, sino de nuestra concepción o interpretación de “esa cosa*”. Los sucesos y las circunstancias que rodean el suceso son internalizados e interpretados bajo el influjo de la personal visión del mundo que tiene el productor de un texto”.⁸⁴ Por tanto forma parte, como él mismo indica, del contexto presuposicional. Y lo que él llama “el código de la comunicación” pienso que puede muy bien subsumirse en el situacional de los “*géneros literarios*” (que son tanto orales como escritos).

Respecto a los “actos de lenguaje” ambos casi coinciden prácticamente, ya que se remiten a su mayor teórico y sistematizador, J. R. Searle. Así se habla de 1. *Actos asertivos* o constataciones; a veces añadiendo peso: lamentar, deducir, concluir... 2. *Actos directivos* o prescripciones; como mandar, sugerir,

prohibir, permitir... 3. *Actos comisivos* o promesas; también las amenazas, juramentos, intenciones declaradas... 4. *Actos expresivos o actitudinales*, de las reacciones psicológicas; como felicitar, agradecer, deplorar... 5. *Actos declarativos* o performativos propiamente hablando, donde se “hacen cosas con palabras”; como absolver, condenar, dar nombre, abrir o cerrar sesión, declarar la guerra...

Tal vez sea más afinada la clasificación de F. Recanati, que distingue primero entre actos no representativos (los expresivos) y los representativos. Estos los divide en constativos (o asertivos) y performativos, que abarca los prescriptivos (directivos), los promisivos (comisivos) y los declarativos.⁸⁵ Aunque todo se refiere inmediatamente al lenguaje hablado, no cabe duda que sirve casi igual para el lenguaje escrito y los diversos usos bíblicos y hermenéuticos.

El año 1984 *J. Severino Croatto* propuso ya su “*teoría de la lectura como producción de sentido*”, apelando a Ricoeur y a la praxis latinoamericana de la que es (una) teorización.⁸⁶ *Parte de la convicción de que la Biblia no es un depósito cerrado, sino un texto que dice ahora, pero como texto*. La tensión entre ser un texto fijo y una palabra viva se resuelve a través de una “relectura” fructífera. *Esto es algo propio de la experiencia de fe bíblica. No hay lectura que no sea hermenéutica, interpretativa*.

Hermenéutica es sobre todo la interpretación de textos. Supone una precomprensión que condiciona la lectura del intérprete. El acto hermenéutico hace crecer el sentido del texto. Esto vale también para toda interpretación de acontecimientos y palabras, que es previa a la de los textos. “Texto y acontecimiento, o texto y praxis, se condicionan mutuamente desde el origen y desde el punto de vista hermenéutico. En el caso de la Biblia, está circunscrita por dos momentos históricos o existenciales; y en medio, ella está como texto. El proceso hermenéutico es constitutivo de toda tradición (Gadamer). Acepta la validez del método histórico-crítico, pero reducido al sentido histórico o pasado del texto. También el análisis estructural es reduccionista, al abstraer de la vida previa al texto, de su contexto histórico. Para hablar de hermenéutica hay que pasar por las ciencias del lenguaje.

Al decir algo sobre algo, se cierra la polisemia de la lengua, gracias al acto de habla (o “discurso”) de un emisor a un receptor en un contexto u horizonte de comprensión común a ambos. Si no se tiene esa clave común, se yerra en la interpretación (v.gr., tomando todo por género histórico). Al volverse un discurso texto escrito aparece un nuevo “distanciamiento”, por tres aspectos: *desaparece el emisor original, y el receptor primero ya no está presente, lo*

*mismo que se desvanece su horizonte histórico. El texto tiene ahora sus nuevas posibilidades de sentido, como producto ahí presente. "Al horizonte finito del autor se substituye una infinitud textual. El relato se abre nuevamente a una polisemia... potenciada por aquella red de significados que es una obra".*⁸⁷ Ahí entra el nuevo destinatario con su propio mundo. Por eso los textos sagrados o los relatos míticos suelen ser anónimos, abiertos a muchas lecturas. Por eso la lectura es una "producción de sentido". Y no es que todo texto sea ambiguo, sino que es "susceptible de decir muchas cosas a la vez".⁸⁸ Es la lectura la que selecciona los códigos que están en juego en el discurso.

*Ese sentido polisémico está en el texto, y no en la mente del autor. Por eso hay un "delante" del texto, además de un "atrás" previo. La lectura histórica pretende reducir el sentido al de su primera producción, ya a su "referente" en vez de a su significado. Sin embargo, en toda interpretación de un texto se necesita partir del texto. "Todo texto concentra una polisemia que lo abre hacia "adelante". Toda lectura es una producción de sentido en nuevos códigos, que a su vez generan otras lecturas... La interpretación es un proceso en cadena... Hay una reserva-de-sentido siempre explorada y nunca agotada".*⁸⁹ Además es una apropiación. Por eso se da el "conflicto de las interpretaciones". Pero si parten del texto, debe haber alguna forma de convergencia. Las lecturas previas condicionan la lectura última, que quiere sustituirlas o subsumirlas. Esta tercera distancia explora más la reserva de sentido y cumple una función interpretativa.

La segunda parte, que titula "Praxis e interpretación", trata de los temas teológicos fundamentales como la tradición, el canon, la inspiración, de forma algo lateral; para luego *centrarse en el "adelante" del texto, ya que el "detrás" es difícilmente accesible*, incluso con los métodos histórico-críticos. La palabra que relata los acontecimientos significativos, es ya selección e interpretación (o combinación con las experiencias previas que llamamos tradición de sentido, podríamos decir). Así se pasa de clausura del sentido a polisemia del mismo, hecha en definitiva desde el lugar de uno (desde un punto de vista o perspectiva únicos) y con la nueva clausura de la propia "relectura". Pero aquí el pueblo se puede volver sujeto de la praxis histórica y de la lectura bíblica. "Si toda lectura es producción de sentido, y se hace desde un lugar concreto, resulta que lo verdaderamente relevante no es el "detrás" histórico de un texto -que por cierto no debe desecharse- sino su "adelante", a saber lo que sugiere como mensaje pertinente para la vida del que lo recibe o lo busca. Como texto polisémico que es, su lectura es siempre exploradora";⁹⁰ ya que la *Biblia es un texto abierto, ya como texto.*

Hay desventajas en esta lectura desde la base, desde la vida de los pobres y oprimidos: a) que se puede encontrar de todo en la Biblia y b) que es un libro estructurado por la clase social acomodada, sobre todo el AT. Pero las ventajas son mayores y decisivas: la mayor es que *tiene su origen en un proceso de liberación, la del éxodo de Egipto*. De ahí surge la fe de Israel (Ex 14,31). Y ese será en adelante el referente del proyecto histórico-salvífico del Pueblo de Dios. Desde ahí da sentido a lo demás que asume (culto, himnos, teologías...); por ejemplo el *teológúmeno oriental de Dios (y su representante el Rey) como garante de la justicia y el bienestar*. Ese es un eje semántico y kerigmático, que se prolonga en los profetas y en Jesús (Lc 4,16-30). Ya en el AT hay intratextualidad (Am 9,11-15; Is 40-55) y más aún entre el AT y el NT, que es una gran relectura de aquel. *Para los pobres y oprimidos es más pertinente la Biblia, y por eso les pertenece en primer lugar a ellos. Su vida y su praxis constituyen el horizonte de comprensión* privilegiado, y en ellos se dan los “efectos históricos” que prolongan los “ejes de sentido” del texto unitario, más allá de la fragmentación exegética, ya que toda lectura se hace desde una praxis determinada.

Al fin, como tercera parte, introduce el término “eiségesis”, ya que se entra en el texto con las propias preguntas y desde el horizonte actual, “que repercute en significativamente la producción de sentido que es la lectura”.⁹¹ *La Biblia es ya el producto de un largo proceso hermenéutico*, en el que entraron la praxis de Israel y su recolección en forma de discurso de diversos géneros literarios. Tanto la exégesis crítica como la relectura popular son ambas cosas. “Cuando se critica la lectura política (que no es la única) de la Biblia que hace la Teología de la Liberación se está haciendo una opción política... y hermenéutica”. Además parece ignorarse que gran parte de la Biblia está escrita en referencia a la realidad socio-política, en la que se quiere realizar un proyecto histórico de justicia y paz (s.t. los Profetas). Por eso tiene un sentido abierto; y *al leerla desde la nueva realidad socio-histórica “lo no dicho de lo ‘dicho’ del texto es dicho en la interpretación contextualizada”*.⁹² Esto es mucho más que una mera “actualización” de la Biblia o que una “iluminación” de nuestra realidad por ella.

Se da una “novedad de sentido, característica de toda hermenéutica”, notable en toda tradición religiosa. Uno de los ejes semánticos de la Biblia es “que Dios se revela ante todo en los acontecimientos de la historia humana. Esta presencia es captada por la fe... La fe como adhesión a una “palabra” o a una persona es un después hermenéutico”.⁹³ *Dios está en la vida, antes que en un texto*. Los teólogos fariseos no captaron el acontecimiento de Dios en Jesús.

Y, “¿no está diciendo nada nuevo Dios en las luchas de los oprimidos, en los procesos de liberación, en el aporte de las ciencias... en los impulsos por construir un hombre nuevo en una sociedad nueva?”.

Interpretar es acumular sentido. “Exégesis es eiségesis, es “entrar” en el primer sentido, justamente porque es puesto en sintonía con él, sea por el “continuum” de una praxis de fe (nivel del “efecto histórico”) o por el de las sucesivas interpretaciones o relecturas (nivel de la tradición hermenéutica)”.⁹⁴ *Dios se revela en acontecimientos históricos, como las liberaciones, que la fe descubre y la teología reconoce o niega y hasta demoniza (Lc 11,15.19)*. Al contemplar el acontecimiento desde nuevas experiencias se expresa en nuevo lenguaje; y todas las expresiones son contextuales y limitadas, clausurantes; ya que sólo así se da el mensaje. Esto legitima las teologías de base (liberacionista, feminista, negra, asiática, etc.) y su “recontextualización” de la Biblia. Pero el control del texto, que “dice lo que permite decir” y no cualquier cosa, evita el subjetivismo radical.

Jean Louis Ska señala desde el inicio que la narración o relato requiere una contribución activa por parte del lector para volverse realmente lo que es (caso de la parábola del hijo pródigo). La Biblia es una de las fuentes del realismo literario (Auerbach). Los métodos literarios actuales concuerdan en que “*el sentido de un relato es el resultado de una acción, e.d., de un proceso de lectura*”. *No ven el texto como un mero documento del pasado, como los métodos histórico-críticos. “Para el método narrativo el texto es un suceso vivido por el lector”*.⁹⁵ ¿No es eso arbitrario, y confundirlo con la “ficción” novelesca? Es un método pragmático, porque procede por inducción. Por eso atiende sobre todo a “las transformaciones y el progreso del relato”.

El aspecto dinámico es primario en tal lectura narrativa”. ¿Es válido usar un método sacado del género literario “ficción”? Sí, porque gran parte de la Revelación no se presenta en forma de dogmas o demostraciones teológicas, ni de máximas de sabiduría atemporal, sino que “los grandes momentos de la revelación se nos han transmitido bajo forma narrativa. Esto tiene su importancia. En efecto, *uno de los elementos esenciales del género narrativo es su dimensión temporal...* El relato se desarrolla en el tiempo, y el lector de un relato reconstruye la experiencia en el tiempo de su propia lectura”.⁹⁶ Además la Biblia es una de las fuentes de la literatura occidental.

Un tercer argumento es el tipo de respuesta que esperan la Biblia o la novela-ficción. Semejanzas en la forma, no impiden ver la diferencia en la finalidad. Una novela “envía al lector a descubrir una parte nueva de la realidad humana”; es como un mapa que permite aventurarse en terrenos siempre

nuevos de la experiencia humana. *Y no es fácil distinguir con seguridad un documento historiográfico de una creación literaria. Pero en la Biblia hay “un elemento que pone en juego la libertad de elección del lector. La verdad que la Biblia presenta... es una elección que compromete la existencia de su potencial lector”*. No es que obligue a elegir; pues respeta al máximo la libertad del lector, bien diversamente de lo que hace la literatura ideológica. “Pero la Biblia hace comprender cuál es la puesta en juego de la lectura. Hay problemas esenciales de la existencia, del destino de un pueblo... y de toda la humanidad. Como afirma Auerbach, la Biblia no representa una verdad, sino ‘la verdad’”.⁹⁷

Elegir el género narrativo es una pedagogía que merece atención (caso del discípulo en Juan al que el propio evangelio traza un recorrido, que es el del lector). “*Ningún método exegético puede, ciertamente, sustituir al Evangelio y conducir directamente a un acto de fe*”. El fin del método de “análisis narrativo” (o “New Criticism”, “Werkinterpretation”, “esplication du texte”) “*consiste en comprender cuál es el itinerario que el texto propone al lector: las preguntas que le pone, los elementos de respuesta que puede hallar ahí, las impresiones, las ideas, los valores y los juicios que se le ofrecen y la síntesis que sólo él puede realizar*”.⁹⁸

Hay que distinguir el “relato o sujeto” de la “fábula, diégesis o historia”. Aquel es *el texto real* de la narración; ésta es *el relato tal como lo recompone el lector al leer*. Al menos lo altera en dos cosas: *colma las lagunas y restablece el orden de los acontecimientos*. De hecho, la lectura es siempre una reconstrucción a partir de los datos aportados por el relato real. Esta reconstrucción es la “*fabula*” (historia o diégesis). Hay que distinguir también el tiempo narrado y el tiempo narrante. Otro concepto útil es el de “contrato” o “manipulación” o “influjo” del destinador al sujeto o héroe de la trama al que propone una “misión” o un “programa”. Su desarrollo pasa por la capacitación o competencia, la realización o “performance” y la sanción o valoración final.

A más del autor y lector reales, la comunicación supone un autor y lector implícitos y un narrador y narratario de la narración. Aquel es la imagen del autor real reflejada en el relato, e.d. el personaje del autor, sus preocupaciones, preferencias, opciones existenciales, tal como resultan del texto mismo. En cambio “narrador” es la voz que cuenta el relato; en la Biblia, en general, no se diferencian estos dos. Tampoco se distingue el narratario del lector implícito, en general. Se trata del lector virtual, potencial, capaz de descifrar y comprender el mensaje que le manda el autor implícito. Hay además tres puntos de vista: el del narrador, el del relato o sus personajes, y el del lector;

que forman la “perspectiva total, interna y externa”. En el primer caso, el lector sabe más que los personajes, en el segundo igual, y en el tercero, menos. La ventaja es que aplica un *método adaptado a su objeto*, “desde el momento en que analiza los relatos como relatos, y no sólo, por ejemplo, como posibles documentos históricos”.⁹⁹

III. HACIA UNA “LECTURA BIBLICA” LATINOAMERICANA

- La lectura “liberacionista” de las “comunidades de base”

Curiosamente, entre las “lecturas” que no sólo vimos propuesta y defendida por Croatto, sino incluso por el Documento de la PCB, cuando trata de los “acercamientos” (que no métodos) está la lectura “liberacionista”.¹⁰⁰ El Documento reconoce que “*la interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores*”.¹⁰¹ Por lo cual es “inevitable que los exégetas [y todo lector] adopten... puntos de vista nuevos”. Y, al tratar de la interpretación vital de la Iglesia, reconoce que para ella la Biblia no es mero documento histórico de sus orígenes, sino “*Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero en el tiempo presente*”.¹⁰² Esta convicción de fe es la que lleva a la actualización e inculturación permanente del mensaje bíblico.

Uno de los capítulos de *Simian-Yofre*, titulado “*Ana-cronía y Sincronía. Hermenéutica y pragmática*” intenta fundamentar esta “lectura liberacionista”.¹⁰³ Comienza tratando del destinatario primero de la Escritura y por tanto su “lector natural”, que es el “pueblo pobre”; como tal es también el “intérprete de la Escritura”. Con esto *estamos pasando de la exégesis del pasado a la hermenéutica para el presente; del sentido histórico al significado actual, de la “Deutung” a la “Bedeutung*”. El día en que la masa del pueblo cristiano interprete el sentido de la Biblia, tal vez se cumpla el tipo de lectura que postulaba Habermas, al decir “entonces y sólo entonces se puede atribuir un predicado a un objeto, cuando toda otra persona que se pusiese en comunicación conmigo atribuyese el mismo predicado a tal objeto”.¹⁰⁴ Este es el ideal de la “comunicación sin límites ni coacción”.

Dado que *la mayoría del pueblo creyente está compuesta de pobres*, es lo mismo hablar de pueblo que de pobres. Esta pobreza existe como resultado de procesos históricos y situaciones actuales de injusticia institucionalizada, lo cual es para el creyente una “concretización del pecado”. Y si una pobreza aceptada con paciencia y hasta con alegría¹⁰⁵ “hace descubrir y vivir

intensamente valores evangélicos... valores que difícilmente se hallan en las sociedades desarrolladas, ricas hasta la saciedad”; también es cierto “una pobreza que es la expresión de la injusticia, una miseria que degrada a la humanidad” resulta incompatible con la riqueza de Dios, del Dios de la biblia al menos. Por eso se propone nada menos que “crear una metodología de lectura bíblica capaz de hallar en la Escritura no sólo la inspiración para una acción política liberadora... sino... de establecer la pobreza como clave definitiva de lectura: una pobreza entendida como don de Dios, cultivada voluntariamente y no producto de la opresión”.¹⁰⁶

Cita a *Carlos Mesters* para referirse a las características de esa lectura contextualizada: 1) hecha desde una *comunidad orante y militante*; 2) desde un lugar social comprometido, *no socialmente neutral*; 3) *buscando el “sentido para nosotros”*, no meramente el sentido en sí o de una historia pasada. Recuerda que una lectura pretendidamente “neutra”, aunque se esconda bajo capa de científica y objetiva, no es más que “una lectura a partir de una situación de satisfacción económica y de conformismo político”.¹⁰⁷ Es la situación presente lo que lleva al lector cristiano a buscar esa lectura que pide un significado para actualizarse hoy. Si la exégesis histórico-crítica hace al profesional un “guardián del sentido textual e histórico del texto”, el riesgo es que no atienda a la historia presente y su propia sed de significado actual.

Simian-Yofre piensa que el riesgo se debe a que los exégetas profesionales trabajan con un ideal de *verdad de coherencia*, que pretende describir fielmente la compleja realidad histórico-cultural pasada. Mientras que la hermenéutica trabaja con una *verdad de correspondencia*, “en cuanto asigna a una determinada situación contemporánea un texto bíblico que la refleja”;¹⁰⁸ en esas lecturas el pueblo ve reflejada su propia situación. Aquí comienza el juego de la verdad de coherencia, para ver la legitimidad de esa correspondencia, aceptada por el “consenso” de la lectura popular. Y, con una voz muy latinoamericana añade que “la interpretación hermenéutica es un libro escrito con la sangre de las propias experiencias, percepciones, decisiones”.¹⁰⁹ Tras mostrar así la legitimidad de esa hermenéutica, se propone establecer un “programa de conversión”, que permita pasar de la epistemología histórico-crítica al discurso hermenéutico.

No se trata de una nueva “alegoría”, sino de una “pragmática” del lenguaje bíblico. Aquí acaba remitiendo a esa dimensión “pragmática” de todo lenguaje vivo, tal como los métodos de la pragmalingüística han mostrado. Todo acto de comunicación, oral o escrita, se da siempre en un contexto o situación comunicativa. Ya que siempre que se habla o escribe se busca algún efecto:

“transmitir concepciones, inducir reacciones emocionales o motrices”. Y esa comunicación entre autor y receptores es, por su misma naturaleza, ilimitada en el tiempo. Por esa participación del receptor en la comunicación “es posible que lo que la Escritura quiere decirnos en ciertos casos no coincida precisamente con el contenido proposicional de los textos pronunciados por los diversos personajes, sino... en la interacción de los personajes”.¹¹⁰ De esto ya tratamos arriba, exponiéndolo en el lenguaje de la doctora Armengaud, por lo que no lo repetimos ahora. Pero en ese proceso comunicativo los textos tienen su propia intención, más allá de la de su autor; que además no está disponible y es resultado de una construcción psicológica, no lingüística.

Nuestro autor prefiere hablar de “tensión” en vez de “situación” para referirse al contexto de los textos en que se enfrentan posiciones diversas. Si se refleja esa tensión social, política, religiosa es apto el texto para una lectura hermenéutica. La lectura de un texto antiguo en relación a una nueva situación “es legítima sólo cuando esta nueva situación *refleja sustancialmente las mismas condiciones de la situación original y... crea una tensión análoga a la creada por la respuesta del texto a la situación original*”.¹¹¹ En caso contrario estaríamos haciendo lecturas alegóricas. Como la Biblia se presenta como “texto normativo”, su intención es que se reconozca esa pretensión, no tanto para obedecerla como para continuar el diálogo sin interrumpirlo. Porque no hay “messaggio profetico se nessuno lo riceve come tale; non c'è Sacra Scrittura se nessuno l'accetta come tale”. Esto supone reconocerse miembro de una misma comunidad de intérpretes, de una comunidad de fe que comparte una “cosmovisión”. Así se fundamentan teológicamente la función de la Liturgia (que deja resonar la Biblia como “Palabra de Dios ahora”) y de la Tradición, como conjunto de las relecturas y revisión crítica de las mismas a lo largo de la historia.

- Algo sobre otros métodos y/o acercamientos

Antes de concluir esta ya larga reflexión, voy a ampliar un poco el horizonte, hacia otros métodos y/o acercamientos a los textos. Son muchos los acercamientos actuales a la Biblia, como a cualquier otra obra escrita, literaria o no. Son especialmente significativos, y polémicos, los acercamientos psicológicos de Pohier, Dolto y sobre todo Drewermann dentro del mundo católico. Están a la orden del día los acercamientos feministas, entre los que destacan entre nosotros los de Schüssler Fiorenza o Mercedes Navarro y Elsa Tamez. Esta forma parte a la vez del acercamiento latinoamericano o

liberacionista, en el que entraría Mesters, Croatto, Schwantes, Gorgulho y tantos otros. Aquí nos vamos a centrar sólo en dos métodos, o dos campos metodológicos más bien, el literario y el sociológico, con un par de ejemplos de cada uno escasamente: Josipovici y McKnight, Meecks y Elliot.

Del primero me interesaron algunos testimonios de una mirada que se presenta como casi teológicamente desprejuiciada; pero que tiene una frescura de lectura literaria que merece la pena escuchar. En cambio McKnight hace una buena reflexión teológica y hermenéutica, muy significativa del cambio de mentalidad y práctica también en el mundo científico alemán. No son menores los avances, críticas y divergencias en el método sociológico, que aquí reflejamos con algunas ideas de Meecks y Theissen, críticamente superadas por Elliot y la nueva exégesis sociológica americana.

De todos ellos tal vez escribiré en próxima ocasión, presentando algunos de sus aportes y mis propias reflexiones sobre los mismos. Pero ahora casi me voy a centrar en algunas ideas de McKnight, que comparten sin duda una gran parte del mundo exegético actual, tanto en Europa como en Norteamérica. De los otros presentaré apenas unas pinceladas, para suscitar la curiosidad y el apetito de posibles lectores interesados en ellos. Empezaré por lo literario, ya que es lo más inmediato; el texto está ahí, listo para el lector. La penetración sociológica necesita un número de conocimientos, tanto de datos como de metodología, que no disponemos la mayoría de los lectores.

En un reciente artículo, *Edgar V. McKnight* constata y admite la diversidad de métodos (históricos, sociológicos, literarios, ideológicos, etc.) usados hoy por los exégetas. Incluso hay variedad dentro de los literarios, y hasta de los “acercamientos literarios orientados al lector”; pero él se interesa por el lector(a) actual.¹¹² Por eso se refiere a la postura de Bultmann, que hizo dar este gran viraje a la exégesis con su “hermenéutica existencial” atenta a la voluntad, intención, elección y en definitiva “*Entscheidung*” o decisión del lector, desatendió lo imaginativo y cognitivo de la exégesis; aunque disponía de recursos para esto, no los utilizó. Por eso McKnight expone brevemente algunas propuestas de los científicos-literarios Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, que permite unir el acceso literario a la empresa hermenéutica; y concluye describiendo el gran valor de “una hermenéutica teológica orientada literariamente”.¹¹³ La tarea de la Hermenéutica es la de establecer un camino entre el lector actual y el texto del pasado. Hay distancia y debe atenderse; pero puede superarse, aunque no sabemos cómo pasar del sentido histórico a su alcance presente. Bultmann enseñó a hacer ese paso.

No sirve ni sacar verdades generales, ni reducir a sistemas cerrados del pasado, ni reducir a sociología o psicología. Se supone que hay “was da steht” (“lo que está ahí”), sin una toma de postura (“Stellungnahme”) personal. Es la “Presuposición... de que se pueden interpretar los textos, sin interpretar a la vez las cosas de las que el texto habla”.¹¹⁴ Gracias a Heidegger supera la pretensión de la Ilustración de un “pensamiento objetivo”. El auténtico “Verstehen” (comprender) no depende del relativo progreso de la investigación científica. Lo curioso es que acaba juzgando inmutables las ideas de Heidegger. Tal vez por eso descuidó el análisis literario del contenido, aunque conoció la postura de Dilthey sobre los textos poéticos que logran ser “Äusserungen des Lebens” (“Manifestaciones/expresiones de la vida”). Llegar a eso sería romanticismo estético, piensa Bultmann; o, al menos, no sirven esos análisis para su interpretación existencial.

Podemos admitir que la Biblia no es una serie de verdades eternas, ni mero resultado de hechos históricos; pero debemos superar la precomprensión bultmaniana o ver cómo se da en la Biblia. Han sido Jauss e Iser los que orientaron la investigación literaria en Alemania hacia el lector, en lo que llamó Jauss un “Paradigmawechsel” (“cambio de paradigma”). La propuesta suena: “... la capacidad de arrancarle al pasado las obras de arte por una siempre nueva interpretación, de traducirlas a un presente nuevo, y hacer de nuevo disponible la experiencia conservada en el arte del pasado”.¹¹⁵

Pero fue *Wolfgang Iser* quien acentuó el proceso de actualización del lector, en su teoría de la “Rezeption”,¹¹⁶ para ello hace de las “Leerstellen” (“lugares vacíos”) de un texto y la superación de esos “no-dichos” por el lector el factor central de la comunicación literaria. Al llenar esos vacíos (a nivel sintáctico, semántico, pragmático, de relato, acciones, caracteres o puesto asignado al lector), comienza un diálogo. *El significado (“Bedeutung”) de un texto es un efecto que debe experimentarse y depende de la participación del lector, por lo que puede desarrollarse de múltiples maneras.* También Umberto Eco dice que el lector se mueve entre el mundo del texto y su propio mundo. El NT refleja la experiencia religiosa posibilitada por Cristo en discípulos hasta la formación del Canon.

“La experiencia de la Acción de Dios, de la Palabra de Dios puede repetirse en interacción con el texto como construcción literaria... Esto es una experiencia dinámica”.¹¹⁷ Sandra Schneiders habla de un “Texto revelante” al actualizarlo, un sacramento, paralelo a la Eucaristía. Las palabras y las frases solo cobran sentido al estar conjuntadas por un tema o sentido general, que el lector puede lograr crear o tal vez recibir del propio texto. La Biblia propone

un mundo trascendente, que el lector debe reflexionar para entender; pues es un mundo que se nos regala, no fruto de nuestro esfuerzo, es un regalo de Dios. Esto puede modificar el mundo del lector: eso es una conversión. No se trata de la decisión bultmaniana, sino de “un proceso permanente, y que contiene conversiones a diferentes niveles”¹¹⁸ (intelectual, moral, psicológica, afectiva y sociopolítica, según B. Lonergan), que son diversas dimensiones de nuestra necesidad de sentido. Esa posible conversión depende de la capacidad del lector de imaginarse a Dios.

Bultmann no quiere admitir la vinculación de Dios con el mundo del sistema hegeliano. Dios no es sistema sino relación directa con la existencia, histórico. Muy bien, por eso podemos pasar por Hegel, como lo hace Karl Rahner; pues eso es tomarse en serio la relación de Dios con el mundo y con cada hombre. No es un Dios “*abseits der Natur und der Geschichte*” (“fuera de la naturaleza y de la historia”); ya que actúa donde se crea solidaridad, crece la libertad, se rompe la opresión sistemática y se cura a los enfermos y oprimidos. Así pasamos de la antropología, aunque sea existencialista, de Bultmann, a la teología de un Dios que sigue actuando en la historia como ayer lo hizo. De aquí saca McKnight los cinco puntos de valoración de este acceso literario a la Biblia.

1. “La interacción seria con el texto se ilumina por un *acceso orientado a la recepción*”. Esta orientación libera al texto de la pretensión de dominio y objetivación propias de la Historia, Sociología y Psicología científicas.

2. Esta lectura es una victoria para el lector. “Los lectores quedan liberados para establecer un sentido para sí mismos. *Este método permite a los lectores interactuar con el texto a la luz de sus propios contextos, ... de sus capacidades y necesidades, así como también a la luz de las posibilidades del texto*”.¹¹⁹ Esto estimula la confianza y otras facultades del lector, según su “lenguaje”.

3. Permite influir en el lector con su oferta religiosa en la forma y manera más adaptada a su necesidad religiosa. Puede ser bien diversa de la que sale de los métodos científicos. “*Pueden experimentarse niveles de sentido y saber, que con el paradigma de la Ilustración se perdieron*”.

4. Es un método que puede interrelacionarse con otros, como el histórico o el sociológico e incluso otros literarios.

5. Reconoce que estos métodos “son muy inquietantes y avasalladores para lectores que quieren controlar el texto y descubrir el sentido sobre la base de un fundamento [escrito] seguro”. Con tanta variedad pareciera que se

supera las capacidades del texto. “Pero nosotros deberíamos esperar semejante complejidad y creatividad con relación a la esencia y la posibilidad de los textos bíblicos y de la crecientemente desarrollada capacidad del lector”.¹²⁰ No va a dar menos de sí la Biblia que otras obras literarias.

El crítico literario *Gabriel Josipovici* escribe un libro muy denso, y a la vez ligero, con temáticas diversas. Su enfoque es literario, tanto en su sentido crítico como artístico.¹²¹ Tal vez por ello mismo resulta a veces muy refrescante frente a tanto estudio teológico y hasta exegético erudito, que prejuzga ya nuestra lectura de la Biblia. Consta de quince capítulos, englobados en seis partes, comenzando por una reflexión sobre el lector actual (literato, crítico, no necesariamente creyente o, al menos, no judío o cristiano) y el libro. Este es visto como un todo unitario, por encima de todas las fuentes que la crítica ha distinguido; sin embargo, son dos libros, según se tome la lectura cristiana o la judía del AT. El NT modificaría el orden y el significado del AT, al subsumirlo. Por eso hace acabar el AT con los Profetas. El inicio de Mateo se refiere a los Profetas. El orden cristiano “corresponde a la profunda necesidad que todos tenemos de llegar a conclusión y de que el universo se configure de acuerdo con una narración que se comprenda con claridad”.¹²²

Pero el AT rechaza ese orden; incluso deja a Josué fuera del Pentateuco o Torá; y ésta deja al pueblo fuera de la tierra prometida. Sanders piensa que se debe al influjo del exilio, que concibe la historia de Israel no como “un comienzo de pequeña magnitud que condujese a una apoteosis triunfal, sino en una derrota y un exilio perpetuos”.¹²³ Pero con la conciencia de ser un pueblo elegido; que es lo que garantizó la supervivencia del Libro, mientras los de los imperios vecinos desaparecieron junto con ellos. Los Profetas y los Escritos repetían el patrón de la Torá. Con el cristianismo cambian las cosas: si el advenimiento de Cristo dio sentido a la historia, también lo da a los libros que narran dicha historia. Este dar sentido no es algo neutral. Desaparece algo al mismo tiempo, y en este caso se trata del espíritu con el cual se escribió y se compiló la Biblia hebrea. Comenzar por “el principio” refuerza la sensación “de que no es posible adoptar una visión de conjunto, y que para leer tenemos que comenzar por el principio y avanzar hacia delante”.¹²⁴

En medio se estudia el ritmo, partiendo de la primera frase del Génesis: “Bereshit bara”; para ver que eso marca la lectura de todo el conjunto, ya que la Biblia entera forma ciertamente una unidad literaria peculiar. Es la parte más amplia y sugerente, a nuestro modo de ver. Se centra en el Pentateuco, seleccionando algún paso del Génesis y la construcción del Tabernáculo del Éxodo, con una reflexión bien sugerente sobre el quiebre del ritmo en el libro

de los Jueces. La tercera parte parece la más clásica, apuntando a los tres grandes aspectos del lenguaje o del discurso, como son el hablar de algo a alguien (resaltando el recuerdo, la genealogía y la repetición tan marcados en la Biblia), la necesidad de expresión (que se da sobre todo en la oración, sea de alabanza o de súplica, humanas o religiosas) y más decisivamente en el diálogo, que marca la distancia y a la vez la supera, como dice el autor citando a W. Benjamin: “No suprime la distancia entre los seres humanos, pero la transforma en vida”.¹²⁵ Lo peculiar del lenguaje es que implica al otro (hasta cuando se niega a responder). Dios mismo, el creador de todo y radicalmente otro, habla con el hombre y -lo que es más importante- le escucha. Así se muestra radicalmente distinto de los dioses del mundo antiguo.

En la parte sexta, la respuesta que el autor espera y promueve no es la de una conversión o salvación, por más que crea que ese es el tema no sólo del puritanismo, sino del propio Pablo y gran parte del NT. Job parece preguntar si el enfoque de la existencia humana mejor es el de José, que es incapaz de ver lo que la historia tiene preparado para sus descendientes, incluso si sueña con triunfos; o el del Eclesiastés, que la ve toda vacuidad, por contemplarla “sub specie aeternitatis”. Pero ni la respuesta divina, propuesta por el autor de Job, pone en Dios otra cosa que una respuesta personal, tan equívoca como cualquier otra experiencia personal. Dios dice que el significado existe; pero que el hombre no puede conocerlo, sino que debe aceptarlo. Como el don de la vida, diríamos. Así mantiene abierta la “herida de lo negativo”, los tantos no dichos de la palabra y la realidad.

La Biblia crea “la coexistencia de puntos de vista en conflicto que varían en distancia con respecto al yo contingente”. Pero esto es sólo uno de sus temas, ya que esa perspectiva queda corregida “no porque se la coloque dentro de una perspectiva universal, sino confrontándola con sus propios límites”.¹²⁶ La Biblia tampoco responde sólo a la necesidad humana general de narrar historias para explicarnos a nosotros mismos, aunque se dé esta tendencia en ella; sino que lo peculiar “consiste en que siempre pone en tela de juicio nuestra capacidad de descubrir el sentido de nuestro pasado”. Por eso no debe considerarse un libro que hay que descifrar o una historia que hay que contar; “quizás habría que considerarla como una persona. No desciframos a las personas, nos encontramos con ellas”.¹²⁷

Aunque sea muy brevemente, vamos a presentar algunas de las reflexiones hermenéuticas, más que metodológicas, de un par de exégetas del campo sociológico. Por una parte el sociólogo Wayne A. Meeks escribía que “el significado de un texto (o de cualquier otro fenómeno) depende, al menos en

buena medida, de lo que el intérprete desee conocer. Si el intérprete intenta descubrir modelos de lenguaje que pueden servir de normas de conducta o de fe para los miembros de una comunidad que considera tales como Sagrada Escritura, entonces puede ser correcto sostener que el contexto es el canon entero de la Biblia y toda la tradición interpretativa de la comunidad.

Por otra parte, si el intérprete desea, más allá de la simple curiosidad, saber cómo eran los primeros cristianos y cuál era su conducta cuando compusieron los primeros escritos -antes de existir el canon del NT- entonces la limitación de las preguntas a las creencias explícitas sería absurdo y engañoso. En cualquier caso, no es razonable dejar que el teólogo decida las preguntas que haya de formular el intérprete. Las críticas teológicas suelen detectar una reducción del significado del lenguaje en su fuerza ostensiva, locucionaria, en su "intención manifiesta"... La dificultad está en que no hay hechos sin interpretación. Cada observación implica un punto de vista, una serie de conexiones... Recoger hechos exentos de teoría suele equivaler demasiado a menudo a sustituir la teoría por nuestro presunto sentido común".¹²⁸

El exégeta sociocientífico que es *John H Elliot* nos dice que su método (que une antropología, economía, sociolingüística, semiótica y otras disciplinas afines al campo de la sociología) "es una *ampliación*, no un sustituto del método histórico-crítico tradicional. *Complementa* a las demás subdisciplinas de la labor exegética (CTx,LK,FG,CTr,RG,CTg y Crítica de la recepción). Y lo hace por la atención que presta a las dimensiones sociales del texto, a los contextos de la composición y la recepción y a sus interrelaciones". Supera la mera descripción para llegar hasta la explicación sociocientífica. Acentúa también la perspectiva sincrónica. "Dirige, pues, su atención a la constelación total de factores (ecológicos, económicos, políticos, sociales y culturales [incluidos los religiosos]) que plasman el contexto en que se produce un texto; el material seleccionado, la disposición y el diseño retórico del texto, y la capacidad del texto como instrumento significativo y eficaz de comunicación de interacción social".¹²⁹

Cree superar a Meeks, Theissen y seguir a otros como F. Belo. Se pregunta, por ejemplo: 1. "¿Quiénes son los lectores explícitos (o implícitos) y cómo se describe su situación en el documento? 2. ¿Cuál es la descripción y la respuesta a la situación, presentadas en el documento?... ¿Cómo diagnostica y valora esa situación? ¿Qué criterios, normas y valores intervienen en esa valoración? 3. ¿Cuál es el análisis y la explicación que da el intérprete de la descripción, diagnóstico y evaluación de la situación que se hacen en el documento, y la respuesta que se trata de conseguir del público?... ¿Qué cuestiones se hallan en

juego? ¿De qué maneras y con qué grado de eficacia las aborda? 4. ¿Quiénes son los elaboradores (autores) de este documento según se ve evidentemente por informaciones internas explícitas o implícitas o bien por informaciones externas?... ¿Cuáles son los textos sociales y culturales y las estructuras de plausibilidad que los autores dan por supuesto? ¿Qué ideología se observa en este documento y de quién o quiénes son los intereses propios que expresa y propone?”. Estos son los tipos de cuestiones que orientan esta exégesis.¹³⁰

- Unas experiencias y propuestas concretas

Se tiene muchas veces la impresión de que alumnos y profesores también, admiten, por un lado que la Biblia es fundamental para la teología y más para la pastoral; pero, por otro lado, que lo que importa realmente como estudio es la teología. *Tal vez porque se supone que la Biblia es muy difícil o muy oscura, mientras que la teología llega a hablar con claridad y precisión, y lenguaje actual, del misterio de Dios y del hombre en el que nos hallamos envueltos.* Pareciera que la teología logra hablar de “lo de Dios”, de la “cosa en sí teologal” casi directamente; mientras que la Biblia sólo emplea un lenguaje lejano, poético, anticuado, que apenas los exégetas logran captar, por cierto con mucha inseguridad y diversidad de opiniones. Por lo visto los teólogos sí logran tener bastante unanimidad; o simplemente se descalifican los que no dicen lo mismo que ya piensan o acaban pensando los alumnos. Pero, mucho antes de la frase citada de Simian-Yofre, con Santo Tomás se sabía que la fe no termina “ad enuntiabile, sed ad rem”, y que esta “cosa de Dios” no la capta sino muy deficientemente la teología; más deficientemente que la Biblia.¹³¹

Si la teología tiene una tarea más sistemática, la exégesis tiene una tarea más cuestionadora, más rompe-sistemas, más amplia y más concreta y menos dominadora y excluyente. No en vano el canon bíblico encierra tan diversas teologías e incluso cabe decir que no pretende ningún sistema, ni filosófico, ni cosmológico, ni antropológico, ni ético, ni mucho menos teológico. Dios se ha revelado “multifariam multisque modis”, aunque definitivamente nos haya hablado por su Hijo, por medio del cual hizo también la creación entera y especialmente al hombre y su capacidad de escuchar la Palabra de Dios. En concreto esto no se puede lograr, porque sistemáticamente se prefiere en la enseñanza seminarística y de las facultades la docencia de la dogmática y/o sistemática -mucho más bancaria o informativa, inducida, uniformante y marcadamente mentalizadora- que la de la exégesis, más lenta, compleja, polivalente, abierta y cuestionadora, al menos en principio.

Es verdad que muchos *teólogos usan*, y usan bien, la exégesis bíblica (aunque a veces la de unas décadas más atrás); pero *siempre dentro de y al servicio de su propio sistema*. A esto lo consideran ya hacer de la Biblia “*el alma de la teología*”; y con ello vuelven a considerar secundario el papel del estudio exegético propiamente tal. Esto comienza desde la insignificancia de la lingüística en los estudios seminarísticos y la preferencia por lo filosófico o de ciencias humanas y por los tiempos, horarios e importancia dada por profesores, tutores y alumnos a las materias. Es mi experiencia del Iter, algo diferente de la vivida en mis años de formación conciliar y en la Facultad de Granada. El *problema no es qué clase de teología se imparte, sino cómo se imparte*: tan dogmático se puede ser desde una teología conservadora como desde una teología de la liberación impartida e impuesta del mismo modo.

La Biblia es, a la vez, ambas cosas, “*ventana*” y “*espejo*”; posibilidad de abrirnos a otro mundo y a otros hombres; y de reflejar nuestro rostro y nuestra actualidad en todos sus aspectos (hasta por los silencios y los no-dichos). Porque, en definitiva, es “*texto*”, “*diálogo*” siempre abierto y creciente; ya que las “*relecturas inscritas en el mismo texto y la “historia de los efectos” (más amplia que toda la teología, para no decir que la mera exégesis) forman parte inseparable de su realidad cultural, histórica, humana en definitiva*. En cuanto tratamos de ir más atrás del texto, se nos vuelve ventana al pasado, sea de la historia a la que se refiere, sea del autor que escribe la ficción o el relato. Pero como no hay lectura sin lector, siempre es a la vez espejo de nosotros mismos; nuestras capacidades y límites, nuestras preocupaciones y necesidades aparecen necesariamente.

Por eso un exégeta no puede menos de considerar su(s) propia(s) teología(s), sino como un instrumento más en este diálogo infinito, que es preparación para “hablar con Dios un día” y mantener un diálogo eterno con toda la comunidad humana y tal vez con los pájaros y flores también, como dicen que acontecía con el Adán primero y hasta se cuenta de algunos místicos y santos. Pero el pueblo de Dios tiene derecho a esperar de sus pastores, que invierten mucho tiempo, energías y dinero en prepararse para su ministerio, que se tomen en serio sobre todo la Palabra de Dios, antes que todas las teologías, aunque no descuiden una buena formación más o menos sistemáticas, si no se trata de genios capaces de hacer la propia.

Si esto es así, *no hay una parte exclusiva, ni casi propia, del sistemático y otra, previa y en definitiva secundaria, del exégeta*, como acaba resultando en la realidad. Ni tampoco el teólogo debe someterse a ninguna lectura exegética, incluso mayoritaria o consensual, si tiene argumentos poderosos en

su contra. Al revés, tampoco vale que el exégeta pretenda hacer una interpretación obligatoria, cuasi dogmática, apelando a que se trata de la Revelación o Palabra de Dios, pues ambas necesitan la *interpretación continua y creciente, dialogante y abierta aún a mejor y mayor comprensión en el futuro*, en esa humanidad que, como conjunto, va encaminándose hacia soluciones cada vez más humanas, gracias al trabajo, a la ciencia y a la conciencia cada vez más lúcidas, gracias a la memoria y el propio diálogo con el pasado humano, sin olvidar a los pequeños. Aquello de Vicente de Lerins, “quod semper, quod ubique, quod ab omnibus”, que bien puede leerse como un anticipo de la acción comunicativa de la pragmática de Habermas y el último Apel y Jacques (y Dussel) o la problematología de Meyer.

¿Desprecio o miedo, prisas o facilismo?. No lo sé; pero siento que, de hecho, no se estudia Escritura como Teología sistemática. Se recortan clases y se siguen usando exégetas de hace años; no se sigue el avance de la exégesis y hermenéutica seria, si no es en la medida en que crea algún problema o se pone de moda en revistas de (pseudo-) síntesis teológica; donde sistemáticos deciden qué es lo importante y significativo. Sólo en la Facultad de Teología “La Cartuja” de los jesuitas de Granada tuve la impresión de que, a nivel de estudios (que no de poder decisorio), la Biblia ocupaba el mismo espacio (tiempo, horario, importancia y valoración: es decir, relevancia objetiva y subjetiva) que la teología sistemática. Prácticamente se llevaban un tercio cada una, frente al tercero, repartido entre todas las demás materias académicas de los estudios teológicos. ¿No podría ser así entre nosotros?

Creo que *no se puede pedir al común de seminaristas un dominio de los métodos histórico-críticos, puesto que no conocen en serio ni las lenguas ni la historia y el mundo cultural de la Biblia*, a pesar de esas breves clases de griego y hebreo. Más aún no se les estimula a estudiar, ni saben hacerlo, los diccionarios teológicos disponibles.¹³² Los problemas no son los de la sistemática, sino los de la vida real: la gente necesita fe más que teología (o exégesis científica, claro está); pero la fe viene por el oído, por la escucha larga y reflexiva de la Palabra de Dios, también y especialmente por la lectura y estudio de la Biblia.

Para ello nada mejor que el uso de una hermenéutica consciente de sus posibilidades y de sus límites. No un mero leer “amateur”, un “bricolage” pseudoespiritual, sino un esfuerzo por oír los textos en su contexto histórico y literario, para aprender a aprender y dejarse iluminar, juzgar y estimular por una Palabra que es humana y es sobre todo de Dios, “que habló por los profetas” (entendidos éstos en toda la amplitud de los hagiógrafos, y

culminando en la Palabra encarnada en el hombre Jesús de Nazaret, tal como nos lo reflejan normativamente la Escritura). Me remito a lo expuesto antes en la propuesta metodológica del PIB y la Gregoriana, con alguna salvedad.

Tal vez lo único realista es que, a nivel general, se obvie el método histórico-crítico, expuesto sólo en sus resultados hoy día más plausibles. Más que unas nociones más o menos elementales de “griego bíblico”, que no da ni para traducir textos sencillos, mejor sería estudio y manejo de los diccionarios divulgativos del saber exegético, para capacitarse en un mínimo de vocabulario teológico (y cultural) bíblico. Exigir un manejo serio de los instrumentos lingüísticos preparados para la divulgación y sin pretensiones dogmáticas ni definitivas.¹³³

Exigir ya en los estudios previos del propedéutico, no sólo unos conocimientos filosóficos más o menos cercanos a la Ilustración (o anteriores) y abrirse a los planteamientos filosóficos bien cercanos al problema del lenguaje y la hermenéutica, como pueden ser Heidegger y Wittgenstein, o mejor Gadamer, Habermas y Ricoeur, Eco y Apel... Para luego utilizarlos en el estudio de los textos teológicos. Elaborando de una vez también los “géneros literarios” de la dogmática, y su desmitificación como la ciencia sobre “la cosa de Dios”; cuando modestamente es una ciencia más del “decir sobre Dios”, desde los paradigmas culturales de nuestro presente.

Bajando a lo práctico: *No se trata de decir que ya la teología es bíblica, y tiene a la Escritura por su “alma”, por aquello de que, al inicio de la materia o incluso de cada tema se hace una “síntesis” del profesor o del alumno, sacada de algún diccionario o libro, para luego entrar al tema actual, en serio, con ayuda de teorías, filosóficas o teológicas, apenas explícitas a veces, o con base en autoridades modernas (Rahner, Schillebeeckx, Boff o Gutiérrez), sin seguir el diálogo permanente con la Escritura. Tampoco tiene sentido que en la etapa final, la de la elaboración de una síntesis teológica, no figure ningún biblista, siquiera parcialmente. Pienso que debería siempre estar presente un exégeta, a ser posible de Nuevo Testamento.*

Por ello es absolutamente imprescindible que tanto los profesores todos (no meramente los de materias bíblicas) aprecien realmente el trabajo exegético y lo hagan en su campo propio (al menos con los resultados divulgados en libros actualizados) y que se anime y exija al alumnado a un aprecio y estudio de esas materias; de modo que puedan leer artículos y libros especializados sobre exégesis bíblica, aunque sea a nivel divulgativo; que estudien continuamente la hermenéutica bíblica sobre la materia teológica o

mejor, sobre el problema real sobre el que teologizan, y actualicen en su meditación personal y en sus actividades pastorales lo que antes han trabajado en sus trabajos de clase.

Por supuesto que, previamente aún, debería valorarse hasta económicamente, y más en nuestro mundo tan pragmático, el sueldo de profesores y su trabajo no sólo docente sino de investigación y producción de artículos, trabajos, libros, conferencias, etc. Con ello se podría también urgir más la asistencia a clases, las exigencias académicas, y la seria dedicación al estudio de los seminaristas en estos años de formación académica básica. Esto no quiere decir que no se parta de y se lleve a la práctica espiritual y pastoral; sino que pide la seriedad en el momento reflexivo, aunque sea segundo y mediador, de los otros dos previos y/o prioritarios, ya que “la teología viene después”, como creemos seriamente.

Los exégetas tienen también sus posturas más o menos divergentes ante la sistemática. Por lo que conozco efectivamente, varía desde un escepticismo global, pues preguntan si sabrán los teólogos de qué están hablando o bien especulan en el vacío de unos juegos de palabras, complejos, sofisticados, pseudo-teológicos, pretendiendo tratar de “la cosa de Dios” en sí; hasta otros, que parecen ni cuestionarse el problema, aceptando ese dominio de la sistemática en los estudios y la estima de alumnos, profesores e instituciones en general. Me sitúo a medio camino, no por aquello de “in medio virtus”; sino porque creo que es necesario tener la mayor claridad posible sobre las ideas teológicas en las que uno se mueve, le dominan tal vez más de lo que él las domina, y están siempre ahí, incluso en el que cree prescindir de ellas o darlas por obvias. En este caso se tratará de estar en la teología corriente o dominante del “status quo” teológico en que se mueva, casi sin darse cuenta. Por supuesto que en todos (incluidos los más acérrimos defensores de algún sistema teológico) influyen otras teologías, a veces contrarias o al menos diversas de las que cree poder afirmar expresamente. Lo “no dicho” y lo inconsciente actúan también en los teólogos.¹³⁴

Junto a esto, estoy todavía más convencido de la importancia evidente de la Biblia para toda la vida de fe del pueblo de Dios (incluidos los teólogos que no se crean por encima ni del uno ni de la otra); mucho más que la de cualquier teología, más o menos sistemática. Sobre todo en el campo pastoral, más valiera que los sacerdotes y ministros de la palabra en general, supieran leer, interpretar y explicar un poco mejor al pueblo de Dios esa Palabra de Dios escrita que la fe común nos dice que está “inspirada” por Dios y, tal vez más que es “inspiradora” de Dios; que, como el pan eucarístico, alimenta nuestro

ser espiritual de hijos de Dios, suscitando, purificando y acrecentando la fe cada día hasta el diálogo eterno y sin fin que tendremos con Dios y todos los hombres hermanos.

Creo que la Biblia es mucho más un libro de futuro y esperanza que de pasado y memoria, sin dejar también de ser decididamente memorial. Lo mejor de la Biblia aún no se ha realizado, si no es escatológicamente en Jesucristo. Ni la Paz interhumana, ni el Paraíso definitivo, ni la Justicia en la Tierra Nueva, ni el Reino de Dios han venido ya en plenitud a nuestro mundo e historia, tan limitados y pecadores, que apenas han logrado soñarlos por medio del Espíritu a Dios que habló por los profetas y del Hijo que poseyó el Espíritu sin medida y trató de difundirlo a toda la creación. Lo que hay de historia en la Biblia (tal vez como en toda “historia” escrita o hablada) es siempre historia interpretada e interpretante (o interpelante). No son hechos brutos que la exégesis lograría poner en claro, a disposición de la (o de una o su) teología ulterior. Leer la Biblia es hacerse vulnerable a la locura de un Dios que ha querido hablarnos porque nos ama, y a su utopía de un mundo humano de “hijos suyos”, que aceptan libremente la propuesta inaudita y graciosa de su Paternidad/Maternidad.

Ser cristiano es “compartir el pan y la palabra” con los demás hombres, preferencialmente con los pobres, tratando de acercarnos del modo como lo hizo Jesús, o mejor, como lo haría Jesús hoy (seguimiento que no es imitación; fidelidad creativa o creatividad fiel). El fue quien supo “amar primero” y “nos amó hasta el extremo”. Lo prioritario debe ser el pan, la vida material compartida; pero la solidaridad afectiva, y la palabra dialogante auténtica, es lo que nos hace plenamente humanos. Será un compartir la palabra indefinidamente, sin cerrar jamás el diálogo, sin pretender nunca decir la última palabra, que sería negarnos al diálogo, a ese diálogo eterno al que estamos destinados porque para eso fuimos creados en la Palabra del Hijo.

Para terminar, volvamos al tema de la Cristología, y el nuevo pánico ante las divergencias de esta “tercera ola”¹³⁵ de búsqueda de un Jesús histórico, previo a la relectura creyente, inspirada de los cuatro Evangelios. Cabe decir al menos un par de cosas. Primero: que Jesús es tan grande, que es bueno que no haya quedado ni pueda quedar ya nunca sólo en manos de las instituciones eclesiales, y menos de los teólogos controladores, ni de los exégetas profesionales. Segundo: que éstos exégetas no son ingenuos, sino tal vez hipercríticos; y a la vez que dejan libertad a todo tipo de método investigativo, critican con igual acribia la mayoría de los resultados de los colegas, sobre todo cuando se pretenden absolutamente seguros.

De hecho no es ningún diálogo cerrado, sino que ahí sigue. El problema es la repercusión en la opinión pública y sobre todo el impacto en unos u otros teólogos, que se sienten inquietos frente a sus pseudoseguridades. La investigación histórica es tarea siempre inacabada, siempre por empezar, y nunca va a llegar a resultados definitivos. Porque es siempre, también, interpretación, “lectura”, tanto en el creyente como en el ateo, en el sistemático, como en el exégeta. Sigue el diálogo entre exégetas sobre todo en el mundo anglosajón, como C. A. Evans, E.P. Sanders, J. W. Miller. *J. D. Crossan*, y P.M. Casey, o el más reciente de *John P. Meier*.¹³⁶ Y la racha sigue, porque parece que *hay interés creciente por saber de Jesús, a través también de cierta exégesis científica, más o menos creyente*. Y la Biblia y su exégesis siguen siendo un medio privilegiado (no único ni primordial, claro está) de llegar a conocer a ese Jesús, como decía ya San Jerónimo.¹³⁷

1. DUQUOC Charles, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Madrid 1985, p. 34.
2. *Ibíd*em, pp. 36-38.
3. COMBLIN José, *Cristianos rumbo al siglo XXI*, Madrid 1996, p. 26.
4. *Ibíd*em, pp. 45-46.
5. En confirmación de lo dicho, cita a ALETTI J. N., “Esègèse biblique et sémiotique. Quels enjeux?”, en la *RSR* de 1992, a propósito de Schillebeeckx.
6. SEGUNDO Juan Luis, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994, p. 193.
7. *Ibíd*em, p. 21, repetida casi en 194.
8. *Ibíd*em, p. 230.
9. Antes de esto había escrito Alonso Schökel varios artículos teóricos y prácticos, reunidos en tres tomos por Eduardo Zurro. Aquí nos interesa sobre todo el primer tomo: ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra. I. Hermenéutica bíblica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.
10. ALONSO SCHÖKEL Luis - BRAVO José María, *Apuntes de hermenéutica*, Editorial Trotta, Madrid 1994, p.11.
11. *Ibíd*em, p. 15.
12. *Ibíd*em, p. 34.
13. *Ibíd*em, p. 146.
14. *Ibíd*em, p. 76, citando a GADAMER H. G., *Verdad y método*, p. 448.
15. *Ibíd*em, p. 78.
16. BEAUCHAMP Paul, “Teología bíblica”, en LAURET B. - REFOULE F., *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid 1984, pp.189-237; la cita en p. 207.
17. *Ibíd*em, p. 208.

18. Sobre todo en SCHILLEBEECKX Edward, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1973.
19. En la obra testimonial SCHILLEBEECKX Edward, *Los hombres, relato de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, p. 44s.
20. *Ibíd*em, p. 65.
21. *Ibíd*em, p. 70.
22. *Ibíd*em, p. 71.
23. *Ibíd*em, p. 75.
24. *Ibíd*em, p. 77.
25. *Ibíd*em, p. 78.
26. *Ibíd*em, p. 80.
27. *Ibíd*em, p. 83.
28. BERGER Klaus, “La exégesis y la teología sistemática desde la perspectiva del exegeta”, en *Concilium* 256 (1994)123-135 =1059-71. La cita está en la p. 124.
29. *Ibíd*em, p. 125.
30. *Ibíd*em, p. 126.
31. *Ibíd*em, p. 127.
32. *Ibíd*em, p. 128.
33. *Ibíd*em, p. 129.
34. *Ibíd*em, p. 130.
35. *Ibíd*em, p. 131.
36. *Ibíd*em, p. 132.
37. *Ibíd*em, p. 133.
38. *Ibíd*em, p. 134.
39. *Ibíd*em, p. 135.
40. Recuerdo que en el Congreso Internacional sobre Bartolomé de Las Casas, que tuvo lugar en Lima en 1992, el famoso arqueólogo peruano Luis Lumbreras, declaró que él se había dedicado a la arqueología precisamente porque le interesaba mucho el futuro del Perú.
41. BROWN R. E., FITMYER J. A., MURPHY R. E. (Eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, New York 1996 (editado ya en 1990. Lo citaremos aquí así: NJBC. La primera edición, muy conocida, *The Jerome Bible Commentary*, traducida al castellano como *Comentario Bíblico San Jerónimo*, era de 1968).
42. NJBC, Prefacio, p. XXI. La traducción y las cursivas son míos.
43. NJBC, p. 1032.
44. NJBC, p. 1054, que trata de la “Canonicidad” y es de R.E. Brown.
45. BROWN R. E. - SCHNEIDERS S. M., NJBC, p. 1158.
46. NJBC, p. 1160. La segunda cursiva está en el texto inglés.
47. Esta es la principal conclusión que saca la doctora Sandra M. Schneiders, NJBC, p. 1160.
48. Gadamer H. G. y Paul Ricoeur señalan eso, según NJBC, p.1158-1159.
49. SCHNEIDERS Sandra M., NJBC, p.1159.
50. NJBC, p. 1159.

51. Esta reflexión final sobre la hermenéutica que llama “advocacy exegesis” o exégesis de apoyo el P. R. Brown está en NJBC, p. 1162.
52. BROWN R., “comentarios finales” en NJBC, p. 1162.
53. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia.*, PPC, Madrid 1994. El texto original es de 1993, a los cien años de la *Providentissimus Deus* de León XIII; y a los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII.
54. *Ibíd.*, p. 23. Las cursivas son mías.
55. *Ibíd.*, p. 101.
56. *Ibíd.*, p. 104.
57. *Ibíd.*, pp. 105-106.
58. *Ibíd.*, p. 100.
59. *Ibíd.*, p. 108.
60. *Ibíd.*, p. 109.
61. RICOEUR Paul, *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, Cuadernos de Editorial Docencia, Buenos Aires 1986. p. 187. Esa es la traducción que propone Ricoeur.
62. *Ibíd.*, p. 198. Se trata de una cita textual de GADAMER H. G., *Kleine Schriften*, I, p. 101.
63. *Ibíd.*, p. 204.
64. *Ibíd.*, p. 208.
65. *Ibíd.*, p. 214.
66. *Ibíd.*, p. 215.
67. *Ibíd.*, p. 219.
68. *Ibíd.*, p. 221.
69. RICOEUR Paul, *Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo*. Editorial Docencia, Buenos Aires 1985, pp. 34-35.
70. *Ibíd.*, p. 35.
71. RICOEUR Paul, *La hermenéutica de la secularización. Fe, ideología, utopía.*, Editorial Docencia, Buenos Aires 1986, p. 110.
72. *Ibíd.*, p. 118.
73. *Ibíd.*, p. 120.
74. RICOEUR Paul, *La metáfora viva*. Hay dos traducciones castellanas, con bastantes diferencias. La de Eds. Europa, Madrid 1980 y la de Eds. Megápolis, Buenos Aires 1977.
75. RICOEUR Paul, *Ideología y utopía* (Compilado por G. H. Taylor), Gedisa, Barcelona 1989. Son las pp. 26 a 41 que trato de sintetizar.
76. SIMIAN-YOFRE Horacio (Ed.), *Metodologia dell' Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994. Es el número 25 de la Colección “Studi Biblici”.
77. VERMEYLEN Jacques, en la voz “*Histórico-crítica, Exégesis*” del *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dirigido por la Abadía de Maredsous, Ed.. Herder, Barcelona 1993, p. 732 [f. 1987].
78. ARMENGAUD Françoise, *La Pragmatique*, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
79. La traducción y cursivas del texto original son míos. *Ibíd.*, p. 60.

80. *Ibíd.*, p. 61.
81. *Ibíd.*, p. 61.
82. *Ibíd.*, p. 61.
83. *Ibíd.*, p. 63.
84. SIMIAN-YOFRE, *Metodología dell' A.T...* p. 188.
85. ARMENGAUD F., *La Pragmatique*, p. 93.
86. CROATTO José Severino, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Editorial Lumen, Buenos Aires, 1994. Hay una primera edición de 1984.
87. *Ibíd.*, p. 34-35.
88. *Ibíd.*, p. 38.
89. *Ibíd.*, p. 51-52.
90. *Ibíd.*, p. 80.
91. *Ibíd.*, p. 105.
92. *Ibíd.*, p. 107-108.
93. *Ibíd.*, p. 114.
94. *Ibíd.*, p. 118.
95. SKA Jean Louis, En el capítulo 5 de la *Metodología dell' A.T.*, titulado: "Sincronía: l'analisi narrativa". Traducción y cursivas del original italiano son míos. *Ibíd.*, p. 141.
96. *Ibíd.*, p. 143.
97. *Ibíd.*, p. 144.
98. *Ibíd.*, p. 146.
99. *Ibíd.*, p. 168.
100. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994. Es el primero de los "acercamientos contextuales", antes del feminista. En esa edición, pp. 61-64. La idea reaparece al tratar la "actualización" y en el uso pastoral, sobre todo de las "Comunidades de base". en pp. 111ss y 123.
101. *Ibíd.*, p. 61.
102. *Ibíd.*, p. 111.
103. SIMIAN-YOFRE Horacio (Ed.), *Metodología dell' Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994. Capítulo 6, pp. 171-195. Notar que en la bibliografía, junto a los teóricos de una hermenéutica pragmática, aparecen sobre todo autores latinoamericanos o afines, como Boff, Croatto, Galeano, Mesters, Richard, Sicre, Vélez o el propio Simian-Yofre.
104. *Ibíd.*, p. 173. La cita de Habermas es traducción italiana del propio Simian-Yofre. Notar la semejanza con el famoso dicho de Lerins: "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus".
105. *Ibíd.*, p. 176-177.
106. *Ibíd.*, p. 177.
107. *Ibíd.*, p. 178.
108. *Ibíd.*, p. 180-181.

109. *Ibíd.*, p.182. Curioso que para esto ponga antes una cita de Nietzsche.
110. *Ibíd.* p. 184.
111. *Ibíd.*, p. 191.
112. MCKNIGHT Edgar V., “Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der NT Bibelinterpretation”, en *Biblische Zeitschrift* N.F. 41(1997)161-173. La traducción y las cursivas son míos.
113. *Ibíd.*, p.161s.
114. *Ibíd.*, p.163.
115. *Ibíd.*, p. 166.
116. Dos obras importantes de este crítico literario alemán, ISER Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetische Wirkung y Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans*, W. Fink Verlag, München 1994 (ya en 1972 y 1976 su primera edición).
117. *Ibíd.*, p. 168.
118. “Ein lebenslanger Prozess, und er beinhaltet Bekehrungen auf verschiedenen Ebenen”.
119. *Ibíd.*, p. 172.
120. *Ibíd.*, p. 173.
121. JOSIPOVICI Gabriel, *El libro de Dios*, Editorial Herder, Barcelona 1993.
122. *Ibíd.*, p. 95.
123. *Ibíd.*, p. 96.
124. *Ibíd.*, p. 97.
125. *Ibíd.*, p. 275 y, con ligeras divergencias en p. 278.
126. *Ibíd.*, p. 487.
127. *Ibíd.*, p. 489.
128. MEEKS Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Editorial Sígueme, Salamanca 1988, pp. 15-17.
129. ELLIOT John H., *Un hogar para los que no tienen hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995, pp. 13-14.
130. *Ibíd.*, p. 20-21.
131. Por lo demás es históricamente documentable que los enemigos de los teólogos son otros teólogos, desde el “odium theologicum” de Lucero contra Hernando de Talavera, de Cano contra Carranza, el de algún teólogo actual contra la Teología de la Liberación, y tantas otras celotipias menores.
132. Como los de Jenni-Westermann, Coenen-Beyreuther, Rossano-Ravasi, Balz-Schneider, Abadía de Maredsous, etc.; para no hablar del DBS, del TWNT o GLNT.
133. Dicho sea de paso: los diccionarios acaban siendo traducidos al castellano 5 o 10 años después de su aparición en alemán o inglés; con lo que no son precisamente lo más actualizado de la exégesis en ningún campo; pero es un mal menor.
134. Sobre lo “no dicho” o “no escrito” ver FUNK W. Robert, *The poetics of biblical narrative*, Polebridge Press, Sonoma, USA 1988. En el capítulo 12, “The Unwritten”. La historia escrita, por ejemplo, es sólo una selección del caos continuo y desorganizado, sin partes ni trama.

135. Como “tercera oleada” trata este punto FREYNE Sean, “La investigación acerca del Jesús histórico” en *Concilium* 269 (1997) 57-73.

136. Como prueba al canto aquí está el último número de JSNT, 69 (1998) con los artículos de Clive Marsh y Maurice Casey en relación al libro de WRIGHT N. T., *Jesus and the Victory of God* de 1996. Se escribe mucho sobretodo en inglés: EVANS A. Crig, *Jesus and his Contemporaries* de 1995 y SANDERS E.P., *The Historical Figure of Jesus* de 1993 o MILLER John W., *Jesus at Thirty* de 1997; todos ellos ulteriores a los de CROSSAN J. D., de 1991 (editado en castellano por Crítica, Barcelona) en su primer tomo y el de CASEY P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Developement of N.T. Christology* de 1991; o el más reciente de MEIER P. John, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. Vol. 2: Mentor, Message and Miracles*, de 1994 (El tomo primero está ya traducido en Verbo Divino, 1998).

137. San Jerónimo: “Ignoratio enim Scripturarum, ignoratio Christi est”, *Com. in Is.*, PL 24,17.