HERMENÉUTICA BÍBLICA Y TEOLOGÍA
Reflexiones metodológicas

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO

El presente trabajo se inscribe en el marco concreto de un conjunto de estudios sobre las discusiones actuales acerca del método teológico. Las reflexiones que siguen se centran en el modo de articular los saberes y métodos del exegeta bíblico y del teólogo sistemático a la hora de realizar la tarea que es propia de la teología. Ahora bien, si queremos dar a esta pregunta una respuesta pertinente, no podemos olvidar la cuestión que está en el trasfondo y es necesariamente previa: cómo ha de leerse e interpretarse la Biblia, para que sea posible una relación adecuada con la elaboración teológica.

De la respuesta a ambas cuestiones, que afectan de manera muy directa al método teológico, se derivan posiciones y actitudes decisivas en orden a una reflexión teológica, que en nuestro caso se sitúa claramente dentro de la órbita de la Iglesia católica. En consecuencia, este trabajo se estructura en los siguientes apartados, algunos ya estudiados por mí en diversas ocasiones, lo que evitará el que me entretenga demasiado en ellos:

1. Tras una breve aclaración terminológica sobre lo que aquí se entiende por hermenéutica bíblica y lo que se quiere aquí decir con la palabra «teología», haré una sucinta exposición de las relaciones entre interpretación bíblica y elaboración teológica a lo largo de la historia, tratando de presentar los problemas planteados y los modelos que se han ido usando.

2. Inmediatamente nos centraremos en exponer las bases de una hermenéutica bíblica católica, que responda tanto a los planteamientos de la actual filosofía hermenéutica, como sobre todo a las orientaciones de la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, sin olvidar el más reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

3. A partir de estos datos, intentaré establecer las relaciones entre interpretación de la Biblia y elaboración teológica a la luz de un modelo adecuado.

4. Finalmente, añadiré alguna reflexión sobre determinadas orientaciones teológicas que se perciben en la actualidad y el modelo hermenéutico que subyace a ellas.

I. ALGUNAS NOTAS SOBRE TERMINOLOGÍA

Por lo que se refiere a la terminología, el primer término que debe aclararse es el de *interpretación*. No olvidemos que la palabra es ambigua y se ha usado con significados variados, tanto a lo largo de la historia como en este momento [1]. Aquí uso la palabra para significar la elucidación del texto (bíblico) en su perspectiva y significado tanto histórico como actual. Supone siempre la aceptación explícita o implícita de unos principios hermenéuticos y de unos criterios de actuación. En este trabajo se utiliza para significar tanto la elaboración de principios y criterios hermenéuticos, de los cuales hablaré enseguida, como la tarea exegética concretamente aplicada al texto.

En cuanto al significado de *Biblia*, debo puntualizar que, aunque lo que aquí diré tiene aplicación a la Biblia en general, por tanto también a la Biblia judía, me refiero de un modo concreto a la Biblia cristiana, tal y como ha sido recibida en la Iglesia católica. Aunque, naturalmente, se parte del canon bíblico recibido y aceptado en el Concilio de Trento, este aspecto no tiene demasiada importancia en el presente trabajo, por lo que puede aplicarse cuanto diga a la Biblia de cualquier confesión cristiana.

La palabra *Teología* se usa aquí con el significado de reflexión sistemática sobre la revelación y la fe. No se trata, por tanto, de una forma de conocimiento que se limita a constatar datos, sino que busca el por qué de las cosas, que intenta presentar los contenidos de la revelación de manera estructurada y coherente en relación con las cuestiones siempre nuevas que cada cultura y cada época plantean al hombre creyente. De aquí la imprescindible evolución de la teología, su necesaria relación con los docu-

1. Véase lo que digo a este propósito en *Introducción al Estudio de la Biblia. 2: Biblia y Palabra de Dios* (Estella [3]1992) 247-249, así como la bibliografía allí aducida. Cito siempre este manual universitario por esta edición y con el nombre *Biblia y Palabra de Dios*.

mentos que contienen la revelación, la articulación que busca con ayuda de diversos sistemas filosóficos; de aquí también los distintos sistemas y escuelas existentes, la tarea constante e inacabada que siempre tiene delante de sí el teólogo[2].

Una última aclaración. Cuando hablo de *biblista* o de *exegeta* en este trabajo me estoy refiriendo al exegeta bíblico profesional, sin prejuzgar que él también pueda o no calificarse de teólogo. Y cuando hablo de *teólogo*, me estoy refiriendo al teólogo sistemático profesional, tomando la expresión «teólogo sistemático» en sentido amplio, es decir, incluyendo en ella tanto al especialista en teología fundamental y dogmática, como al moralista o al teólogo espiritual. Por supuesto, tampoco se excluye la inevitable tarea exegética bíblica que todo teólogo debe asumir, sea de primera mano o a partir de estudios bíblicos previos.

II. Biblia y hermenéutica en el pasado

Hace algunos años publiqué una reflexión sobre las relaciones entre la teología sistemática y la exégesis bíblica[3]. De ella resumo algunos planteamientos, que me parecen todavía pertinentes.

1. *El modelo hermenéutico bíblico-patrístico*

Es un hecho admitido que la interpretación de los textos bíblicos se detecta ya en el interior mismo de la Biblia, tanto en el AT como en el

2. Véase, por ejemplo, el artículo clarificador de H. Fries en H. Fries (ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología* IV (Madrid 1967) 313-327; más ampliamente, véase el completo estudio de A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994), quien además se refiere, desde otra perspectiva, a los problemas que aquí hemos de tratar (cf. concretamente de la misma obra 419-457). La descripción básica de lo que es teología la dio el Concilio Vaticano I; según éste, *la razón, iluminada por la fe... llega a conseguir, con la ayuda de Dios, una cierta inteligencia muy fructuosa de los misterios, bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros y con el fin último del hombre* (DS 3016). Se trata, pues, según la expresión clásica de la *intelligentia fidei*.

3. Cf. «Teología Sistemática y Hermenéutica Bíblica», *Revista Española de Teología* 49 (1989) 185-208 = «Escritura y Teología», en L. Alonso Schökel/A. M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la Divina Revelación* (Bilbao 1991) 607-629; esta última obra la citaré siempre con el título *La Palabra de Dios*.

Nuevo[4]. Normalmente estas interpretaciones ponen de relieve como factores determinantes la acogida de las raíces identificadoras que están presentes en los textos interpretados, el diálogo con la cultura del tiempo del nuevo intérprete y una propuesta de esperanza y de futuro. Por lo que se refiere a las interpretaciones que el NT hace de textos del AT, hay que añadir además la relectura e interpretación de las tradiciones neotestamentarias a la luz del nuevo acontecimiento Cristo.

La interpretación bíblica que los escritores eclesiásticos antiguos y los Padres de la Iglesia llevan a cabo se mueve dentro de las mismas coordenadas, aunque condicionados esta vez por el necesario diálogo con la cultura helenística del tiempo e incluso por las circunstancias políticas de los seis primeros siglos de nuestra era. De un modo especial, se plantean en este momento algunos de los problemas constantes de la reflexión teológica cristiana, a saber, la posibilidad de una lectura cristiana del AT, la traducción del mensaje cristiano a las categorías culturales del momento, la necesidad de un canon bíblico de referencia y el problema de los límites de las diversas interpretaciones de la Escritura.

Tanto la interpretación de textos bíblicos que se detecta en el interior mismo de la Escritura, como la que llevan a cabo los escritores y Padres de la Iglesia en los seis primeros siglos de nuestra era, utilizan una serie de instrumentos metodológicos que provienen del mundo judío y de la cultura helenista. Estos métodos, sin embargo, no son puros procedimientos técnicos neutros, sino que se consideran instrumentos al servicio de la interpretación de un texto que tiene características especiales —es palabra de Dios y palabra humana escrita— y que no solamente cuenta historias del pasado, sino que tiene vigencia para cada generación. De aquí las distintas especulaciones sobre los sentidos de la Escritura, elaboraciones que, desde Orígenes hasta hoy, están siempre al servicio de una interpretación actualizada de la Biblia. En una palabra, son métodos al servicio de un proyecto hermenéutico concreto. Es precisamente este proyecto concreto hermenéutico y no los métodos, que pueden ser los mismos en todos

4. Véanse L. ALONSO SCHÖKEL, «La Biblia como primer momento hermenéutico» en Id., *Hermenéutica de la Palabra 1. Hermenéutica bíblica* (Madrid 1986; original italiano de 1972) 151-161; F. DREYFUS, «L'actualisation à l'interieur de la Bible», RB 83 (1976) 161-202; J. M. SÁNCHEZ CARO, «Escritura y Teología» op. cit. 609; *Biblia y Palabra de Dios* 250-255, con bibliografía. Estos trabajos, con la bibliografía en ellos señalada, son los que están en la base de cuanto se dice en este apartado.

los intérpretes, el que diferencia las interpretaciones bíblicas de judíos y cristianos, de gnósticos y pertenecientes a la ortodoxia.

Por otra parte, durante estos siglos —prácticamente hasta el siglo XI-XII— no se distingue entre hermenéutica bíblica y hermenéutica teológica. Tanto en el interior de la Biblia, como en el mundo patrístico, la teología nace de la interpretación de los textos de la tradición en diálogo con las nuevas preguntas que plantea la situación cultural del momento. Dicho de otra manera, hermenéutica bíblica y hermenéutica teológica caminan unidas, se identifican en muchos casos, nunca van separadas. Eso es lo que he llamado en trabajos anteriores el modelo hermenéutico bíblico-patrístico.

2. *El modelo hermenéutico dogmático*

Esta situación cambia, cuando la Biblia pasa a la «Escuela» medieval. La Escritura es entonces concebida como el testimonio cualificado de la revelación, y la finalidad teológica de la interpretación de la Escritura, que en ese momento se concibe como la verdad de la doctrina revelada para instrucción de los hombres, conduce a primar de modo especial el sentido literal, tal como se establece en la famosa teoría de los cuatro sentidos. Sólo a partir de este sentido literal puede encontrarse la *auctoritas*, sobre la que construir la posterior reflexión teológica. El sentido espiritual ya no es válido para hacer teología, por más interesante que resulte para la vida espiritual. La teología se elabora mediante una reflexión racional, llevada a cabo con instrumentos filosóficos y apoyada o confirmada en «autoridades», la principal de las cuales es naturalmente la Sagrada Escritura.

Nada de extraño tiene que, en el Renacimiento, Erasmo clame por una vuelta a la teología que sea verdadera *elucidatio Sacrae Scripturae* y, después, Lutero y la reforma protestante aboguen por una vuelta a la *sola Scriptura*, desgraciadamente condicionada por el rechazo a toda Tradición. A partir de aquí se inicia la ruptura entre Biblia y Teología.

Desde el punto de vista protestante, la derivación del protestantismo ortodoxo hacia una concepción de la inspiración como puramente verbal y centrada en la inerrancia bíblica, preparará el choque inevitable con la crítica bíblica, que se inicia en los tiempos del racionalismo con Spinoza y alcanza su estatuto propio durante los tiempos de la ilustración con la obra de Semmler y la aparición posterior de los métodos histórico críticos con H. Gunkel. Por una parte, tendremos las tendencias fundamentalistas protestantes y, por otra, la teología y exégesis racionalista y liberal, que prácticamente reducirá la teología a reflexión sobre la historia de las religiones.

Desde la perspectiva católica, la controversia postridentina acentúa el valor de las tradiciones en teología y elabora un método teológico en el que la Sagrada Escritura es un «lugar teológico», ciertamente el primero, pero con la única finalidad de proporcionar argumentos que justifiquen las doctrinas propuestas, con lo que la interpretación de la Biblia se convertirá prácticamente en una ciencia auxiliar, que prepara los materiales para la reflexión de la teología sistemática o la preparación de argumentos en la apologética[5].

Si a esto añadimos la complicación exegética reciente, la sospecha de racionalismo e historicismo que, con razón, arrastran los métodos histórico-críticos y la complejidad creciente de las modernas lecturas o acercamientos a la Biblia desde las distintas ciencias humanas, nada de particular tiene que el teólogo sistemático tienda a desconfiar de los variadísimos y cambiantes resultados de la exégesis histórico-crítica, sintiendo la tentación de refugiarse en una exégesis tradicional o en una teología bíblica que considera todos los textos del canon al mismo nivel. Por su parte, la tentación del exegeta, también del católico, es la de refugiarse en su condición de especialista filólogo o historiador, de estudioso de datos positivos, pensando inocentemente que él no hace construcciones ideológicas ni depende de ellas y prescindiendo de lo que él considera —no sin un cierto desdén— teología.

Esta era la situación general en las vísperas del Concilio Vaticano II. Esto es lo que he denominado el modelo hermenéutico dogmático.

---

5. Las palabras de Melchor Cano no dejan duda: «... lo mismo que Aristóteles en sus *Tópicos* propuso unos lugares comunes como sedes de los argumentos y notas, a partir de los cuales se encontrase toda argumentación para cualquier disputa, así nosotros proponemos unos lugares peculiares o propios de la teología, como domicilios de todos los argumentos teológicos, a partir de los cuales los teólogos encuentren todas sus argumentaciones tanto para confirmar como para refutar», *De locis theologicis*, liber I, caput III; *Opera* (París 1785) I, 3-4; cita y traducción de O. González de Cardedal, cuyas atinadas observaciones sobre esta cuestión pueden verse en su obra *El lugar de la teología* (Madrid 1986) 41-47; allí, después de hablar de las ediciones de la obra de Melanchton en 1521 (*Loci communes*) y 1559 (*Loci praecipui theologici*), así como de la obra paralela en el catolicismo, la de Melchor Cano, publicada en Salamanca el año 1563 (*De locis theologicis*), a propósito de esta última y de su autor comenta: «Con ella elabora por primera vez de manera completa las cuestiones del método teológico; y todavía estamos sin haber esbozado otro proyecto que signifique para la comprensión teológica y cultural de nuestro siglo lo que el suyo significó para el siglo XVI y siguientes» (p. 44).

III. Un modelo de hermenéutica bíblica

1. *Algunos presupuestos*

Las relaciones entre el biblista y el teólogo y sus diversos trabajos han sido objeto de estudio también después de que el Vaticano II reafirmase que la Sagrada Escritura es el alma de la teología[6]. De estos trabajos puede aprenderse mucho. Lo más relevante es que se descubre siempre una cierta insatisfacción por la situación actual y, casi siempre, el deseo de encontrar un modelo[7] que pueda compartirse mutuamente y que ayude a superar la excesiva separación de biblistas y teólogos en la construcción de la reflexión teológica actual[8].

Un modelo de este tipo debe tener en cuenta la historia recorrida, reconocer las dificultades que tienen los teólogos y biblistas actuales a la hora de coordinar su trabajo como especialistas en la Iglesia, asumir las orientaciones del Concilio Vaticano II, permitir el diálogo con la filosofía y las ciencias humanas contemporáneas y no olvidar las orientaciones del último documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

En cuanto a las dificultades que tienen los teólogos y biblistas actuales a la hora de coordinar su trabajo como especialistas en la Iglesia[9], sin querer ser exhaustivos, pueden describirse de este modo:

---

6. Sobre esta expresión, que se encuentra en DV 24 y OT 16 cf. J. M. Lera, «Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae. Notas sobre el origen y procedencia de esta frase», en A. Vargas Machuca/G. Ruiz (eds.), *Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños* (Madrid 1984) 409-422; para su significado véanse los diversos comentarios a la *Dei Verbum*.

7. Sobre lo que aquí entiendo por modelo cf. L. Alonso Schökel, «Modelos y métodos», en *Hermenéutica de la Palabra* I (Madrid 1986) 177-193 = VTS 36 (1985) 3-13, así como las precisiones que se hacen en *La Palabra de Dios* 615.

8. Sobre esta cuestión cf. los trabajos que se citan en *La Palabra de Dios* 607, nota 1; además, F. Dreyfus, «Exégèse in Sorbonne, exégèse in Église», RB 80 (1975) 321-359; J. M. Rovira Belloso, «Lectura teológica de la Biblia», en F. García López/A. Galindo García (eds.), *Biblia, literatura e Iglesia* (Salamanca 1995) 195-214; W. G. Jeanrond, *Introduction à l'hermenéutique théologique. Développement et signification* (París 1995; original inglés 1991); P. Toinet, *Pour une théologie de l'exégèse* (París 1983).

9. La Pontificia Comisión Bíblica, en su documento de 1993, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid 1994) IIID (pp. 104-109) enumera algunas de esta dificultades.

— Dificultades del teólogo con respecto al exegeta: complejidad e impenetrabilidad de los métodos histórico-críticos; diversidad de conclusiones a que se llega con ellos; incapacidad para juzgar adecuadamente de las distintas hipótesis; dificultad para abarcar la inmensa bibliografía existente; queja de que el biblista prescinde en demasiados casos de toda perspectiva transcendente; queja de que su lenguaje demasiado técnico se hace inutilizable a la hora de comunicar los resultados de su trabajo al pueblo cristiano.

— Dificultades del biblista en relación con el teólogo: no partir básicamente de los textos bíblicos para construir su teología, sino de otros presupuestos; usar los textos bíblicos sin tener demasiado en cuenta el contexto particular y general en que se sitúan; no tener en cuenta adecuadamente los diversos estratos de cada texto o las distintas épocas de composición de pasajes diversos de la Biblia; orientar la interpretación de textos bíblicos a partir de presupuestos dogmáticos; prolongar el significado de los textos bíblicos más allá de lo que en sí permiten.

Por lo que se refiere al Concilio Vaticano II, es claro que tanto el biblista como el teólogo han de asumir las grandes orientaciones que sobre interpretación de la Biblia nos ha dejado la Constitución *Dei Verbum*, especialmente, porque son las decisivas, cuantas se encuentran en el capítulo III (nn. 11-13). Básicamente se refieren a la naturaleza de la Biblia como libro inspirado y a las consecuencias que esto tiene a la hora de elaborar una teoría de su interpretación.

En cuanto al diálogo del biblista con la filosofía y las ciencias humanas contemporáneas se trata de un dato adquirido por la hermenéutica filosófica actual. En efecto, la hermenéutica bíblica es un capítulo especial de la hermenéutica general, que elabora la teoría general de las operaciones de la comprensión, especialmente en su relación con la interpretación de textos bíblicos. En este punto la Pontificia Comisión Bíblica ha reflexionado en concreto sobre la necesidad y los límites de este diálogo. Según ella, cualquier teoría hermenéutica bíblica se ha de hacer en diálogo con la filosofía hermenéutica contemporánea. Además, se consideran como adquiridos los siguientes elementos: la precomprensión, la no aceptabilidad de la hermenéutica existencial bultmaniana, la distancia entre el texto y su intérprete, así como la teoría del círculo hermenéutico. En este último punto, aunque ambos datos se ponen en relación con Gadamer y Ricoeur, en realidad se trata de conceptos hermenéuticos anteriores a estos filósofos; sin embargo Gadamer sí ha puesto de relieve el papel de la tradición como elemento necesario de comprensión del texto y Ricoeur ha estudiado con

resultados interesantes las distintas distancias entre texto y lector actual, así como la importancia del lenguaje simbólico de la Biblia [10].

Por otra parte, y siguiendo con las mismas orientaciones del documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, conviene anotar aquí su afirmación de que es necesaria una teoría hermenéutica para interpretar la Biblia. Según ella, debe ser una teoría que permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio, necesidad que se apoya en la Biblia misma y en la historia de su interpretación. En el documento, como era de esperar, no se expone ni se ratifica una teoría hermenéutica concreta, aunque se rechazan aquellas que suponen una contradicción con la naturaleza misma de la Biblia, vaciándola de su mensaje religioso y cristiano específico. Por otro lado, se afirma, como he dicho, que la hermenéutica bíblica pertenece al ámbito de la hermenéutica general de todo texto literario e histórico, pero se añade que tiene unas características especiales que la hacen única. «Sus características específicas le vienen de su objeto», que son los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo en cuanto dan sentido a toda la historia humana. Además deben tenerse en cuenta ciertos presupuestos particulares, como la fe vivida en la comunidad eclesial y la luz del Espíritu; ambos presupuestos dirigen su interpretación [11].

Este mismo documento, al referirse concretamente a la hermenéutica católica [12], afirma que ésta no se distingue por un método exegético científico particular. Su característica es que «se sitúa conscientemente en la tradición viva de la Iglesia». Tal es la precomprensión básica del intérprete católico, que, sin olvidarse nunca del tiempo y de la cultura en que vive, se ubica en la dinámica interpretativa perceptible ya en el interior de la Biblia misma, prolongada después en la vida de la Iglesia. Por otra parte, concluye este apartado recordando que la interpretación de la Biblia debe ser, para las comunidades eclesiales, fuente de consenso sobre los puntos esenciales; que ha de ser necesariamente plural y debe hacerse en el seno de la Iglesia en su pluralidad y su unidad, y en la tradición de fe; que el exegeta debe participar en toda la vida y la fe de la comunidad creyente

10. Cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* IIA (71-75). Un intento de dialogar con estas y otras teorías filosóficas hermenéuticas, véase en *Biblia y Palabra de Dios* 283-314 (con bibliografía), y en las aplicaciones que se hacen más adelante (337-351).

11. *La interpretación de la Biblia*, op. cit. IIA, 2 (pp. 73-75).

12. *Id.*, III, A; (pp. 83-90).

de su tiempo y que su interpretación de la Biblia ha de estar en continuidad con las tradiciones bíblicas y con la vida de la comunidad en la que actualmente se lee, por lo que puede haber un trabajo de verificación y selección de estas tradiciones[13].

Así pues, de cuanto acabamos de decir, está claro que las relaciones entre hermenéutica bíblica y teología no se solucionan, sin más, con el establecimiento de un método que permita a teólogos y exegetas coordinar sus actividades. No es cuestión de puro método. El problema, como acabo de indicar se sitúa más en el fondo, en la raíz. Lo que es preciso buscar y encontrar es un modelo hermenéutico para nuestro tiempo, en el cual se incluyan aquellos elementos que son propios e imprescindibles para el exegeta y el teólogo católico, así como aquellos otros que permitan dialogar con la cultura contemporánea y que son, por su propia naturaleza, cambiantes.

Teniendo en cuenta estas exigencias, expondré a continuación las condiciones o cualidades que debería tener a mi juicio este modelo hermenéutico común; luego intentaré exponer brevemente los principios y criterios de hermenéutica bíblica que podría dar lugar a un nuevo modelo de entendimiento mutuo entre exegetas y teólogos, para pergeñar brevemente cómo podría ser ese modelo.

En todo lo que sigue, naturalmente, mi perspectiva es la del biblista que intenta dialogar con su colega teólogo. Digo esto, porque el diálogo en este importante punto debería ser mutuo y requeriría probablemente no pocas puntualizaciones por parte del teólogo sistemático.

2. *Condiciones para un modelo hermenéutico común*

Si queremos superar el modelo tradicional de biblista o exegeta que prepara los materiales para su posterior desarrollo por el teólogo, el biblista católico —pues de este fundamentalmente hablo, aunque lo que sigue es válido en gran parte para todos— debe tener en cuenta lo siguiente:

a) Al enfrentarse con un texto bíblico y someterlo a análisis mediante los métodos histórico-críticos, no sólo ha de evitar los prejuicios filosóficos racionalistas, inherentes a estos métodos a causa del contexto en que

13. Sobre todo esto, véase lo que he dicho más ampliamente en *Criterios de interpretación de la Biblia en la Iglesia*, op. cit., pp. 136-143.

nacieron —cosa que parece hoy suficientemente adquirida[14]— sino que debe también superar su pretensión de objetividad pura. No debe olvidarse, que también en el uso de estos métodos entra en juego la particular visión filosófica y teológica del biblista, por más que quiera ignorarlo. Ni él, ni el teólogo pueden prescindir, según nos advierte la misma Pontificia Comisión Bíblica, de su propia precomprensión. Lo importante no es prescindir de ella, lo cual es imposible, sino ser consciente de cuál sea.

b) En consecuencia, el biblista necesita a la hora de hacer exégesis de una teoría hermenéutica. Tal teoría, para la cual necesitará la ayuda del teólogo, debe integrar el diálogo con la filosofía contemporánea y con las ciencias humanas, debe ser capaz de integrar los métodos histórico críticos y las relecturas o acercamientos a la Biblia desde esas ciencias humanas, así como las peculiaridades de la comprensión católica de la Biblia. La necesidad de esta tarea se impone, si se quiere superar la peligrosa ingenuidad de que el exegeta es un puro «científico», que trabaja con textos sin tomar posturas ideológicas previas, mientras que todo el trabajo ideológico es cosa de teólogos[15]. Además, esta teoría debe dar razón de algunos problemas importantes planteados a la interpretación bíblica: la unidad y diversidad de la Escritura, la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y la necesidad de actualizar el significado del texto bíblico, que es diálogo actual de Dios con los hombres (DV 21. 25), así como formular en su dimensión hermenéutica las relaciones Escritura-Tradición y Escritura-Magisterio, tal como figuran en la conciencia católica.

---

14. Así *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* IA, 4 (pp. 38-39), aunque siempre quede el peligro de sucumbir a aquellas ideologías subyacentes, como subraya P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse*, op. cit. 31-59; véanse también las cautelas de J. RATZINGER, «Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today», en R. J. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis: the Ratzinger Conference on Bible and Church* (Gran Rapids 1989) 1-23.

15. Dentro de la reflexión metodológica teológica moderna, pueden verse las advertencias fundamentadas contra esta peligrosa ingenuidad de B. Lonergan, que habla del rechazo al *principio de la cabeza vacía*; cf. *Método en teología* (Salamanca 1988; traducido de la segunda edición inglesa de 1973) 149-167; o las observaciones de A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 421-435, que analiza agudamente el componente ideológico de los métodos histórico-críticos y hace una propuesta para complementarlos —discutible en algunos puntos— a partir de lo que él llama la exégesis espiritual.

3. *Propuesta de un modelo de hermenéutica bíblica*

En consecuencia de todo lo dicho, el biblista debe hacer consciente su hermenéutica bíblica dentro de las condiciones ya mencionadas. De manera esquemática, pues el tema ya lo he desarrollado en varias ocasiones[16], presento ahora mi propuesta.

Cualquier hermenéutica católica de la Biblia ha de ser consciente de los principios en que se apoya. Ésta es la precomprensión del exegeta católico. Dos son a mi juicio los principios básicos, a partir de los cuales deben elaborarse los criterios de interpretación de la Biblia en la Iglesia. Y ambos tienen que ver con la inspiración de la Biblia. El primero deriva de la encarnación del Verbo, el segundo de la iluminación del Espíritu.

a) *El principio de la encarnación*

El principio básico para fundamentar una adecuada interpretación de la Biblia es el que establece la naturaleza de este libro que llamamos Biblia. Si aceptásemos que la Biblia es un libro religioso sin más, los criterios de interpretación de ese libro serían los comunes para interpretar cualquier libro religioso antiguo. Sin embargo ésta no es la conciencia que los cristianos tienen de la naturaleza de la Biblia. Para un cristiano, la Biblia es Sagrada Escritura inspirada por Dios. Y para un católico, concretamente, la naturaleza de la Escritura se expresa en la afirmación dogmática de su inspiración por el Espíritu Santo. Del modo como se explique esta afirmación básica, se deducirán criterios concretos de interpretación. Por eso no está de más que dediquemos unas palabras a esta cuestión.

Comencemos diciendo que no siempre se ha entendido de la misma manera la inspiración bíblica, como demuestran estudios históricos recientes[17]. Sobre todo, durante finales del siglo pasado y hasta el Concilio Va-

16. He aquí algunos de los trabajos en que ya he tratado la cuestión: «La lectura eclesial de la Biblia», *La Palabra de Dios* 643-668 = *Communio. RevCatInt* 8 (1986) 269-491; *Introducción al Estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios* 315-363; «Criterios de interpretación de la Biblia en la Iglesia», en *Biblia, Literatura e Iglesia* op. cit. 133-154.

17. Así puede verse en las clásicas historias del dogma de la inspiración; cf. J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, en M. SCHMAUS/A. GRILLMEIR/L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los dogmas*, fascículo Iab (Madrid 1973); J. T. BURTCHAELL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810* (Cambridge 1969); B. VAWTER, *Biblical Inspiration* (Londres 1972); A. M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*

ticano II se puso el énfasis de manera casi general en la inspiración como carisma del hagiógrafo, que garantizaba la inerrancia bíblica, buscando para su explicación diversos modelos derivados sobre todo del carisma de la inspiración profética. Esto hizo que se indagase preferentemente en los aspectos psicológicos de la inspiración, es decir, en lo que pasa en el autor sagrado para que se pueda producir un texto inspirado. Dios debía intervenir en los momentos esenciales de esa producción. El esquema más clásico de esta intervención fue el propuesto por León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893 (EB 125)[18], según la cual Dios debía intervenir iluminando la inteligencia del hagiógrafo, fortaleciendo su voluntad y asistiéndole en el momento de escribir, para que no cometiese errores. Por otra parte, la connivencia de la acción de Dios y de la acción humana se explicaba generalmente mediante una aplicación de la teoría de la concurrencia entre la causa eficiente principal y la causa instrumental[19]. El resultado fueron muchas especulaciones y una separación total entre las explicaciones teológicas del dogma de la inspiración y la exégesis real que llevaban a cabo los exegetas, tanto protestantes como, de hecho al menos, católicos[20].

Pero la inspiración tiene otra dimensión que afecta directamente al texto bíblico. Mientras que la inspiración del hagiógrafo, según la doctrina tradicional, se lleva a cabo mediante un carisma transitorio, que habilita al hagiógrafo para producir un texto escrito que es a la vez palabra de Dios y palabra humana, la inspiración de la Biblia es una cualidad permanente del texto bíblico, por la cual estamos ante un libro que es a la vez palabra de Dios y palabra humana. Desde la primera perspectiva, el carisma de la inspiración se ha tratado de explicar mediante el modelo paralelo de la profecía. La dificultad es que la profecía es un fenómeno básicamente oral, mientras que la inspiración es un fenómeno de escritura, que produce un resultado permanente, cosa que no ocurre en el fenómeno de profecía, donde lo que puede permanecer es el efecto causado por la profecía, pero no la profecía misma, que se agota en el momento de ser pronunciada. No olvidemos que la profecía escrita posteriormente es ya un fenómeno de inspiración, no propiamente de profecía.

(Bilbao 1983); A. IBÁÑEZ ARANA, *Inspiración, inerrancia e inspiración* (Vitoria 1987); un resumen con bibliografía en *Biblia y Palabra de Dios* 199-215.

18. Cito por el *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione Bilingue* (Bolonia 1993).

19. En la misma línea se movía la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu* (1943), quien sin embargo añadía que el autor humano del que se servía Dios para la composición de la Escritura, debía actuar con plena libertad (EB 556).

20. Cf. A. M. ARTOLA, *La Escritura inspirada* 204-5.

Para el fenómeno de la inspiración bíblica referido al libro no se elaboraron modelos hasta más tarde. Ya no vale el modelo de la profecía, sino que debemos inspirarnos en la reflexión humana sobre el fenómeno de la escritura. En esta línea han sido de especial interés, aunque desde perspectiva algo diferentes, los trabajos de autores como L. Alonso Schökel, A. Paul, T. A. Hoffman y A. M. Artola[21].

Puesto que lo que se lee e interpreta es un texto bíblico, es decir, el libro y no la pura intención del autor o autores que lo escribieron (a la cual, por otra parte sólo puede llegarse a través del libro), es a partir de la cualidad de libro inspirado, de donde se deben deducir los criterios de interpretación, dejando las discusiones sobre cómo explicar el carisma de la inspiración bíblica del hagiógrafo. Es decir, se debe reflexionar a partir de la naturaleza de la Biblia, para establecer unos criterios de interpretación de la Biblia. Y, por tanto, el primer principio es el que establezca la naturaleza de la Biblia.

Por otra parte, dado que la Sagrada Escritura es en la fe de los creyentes aquel libro en el que se encuentra escrita una palabra que es a la vez palabra de Dios y palabra humana, pronto se estableció una comparación entre la encarnación del Verbo y la encarnación de la palabra escrita. La formulación tradicional de san Juan Crisóstomo (*In Gen* 3, 8, homilía 17, 1; PG 53, 134), ha sido recogida por el Concilio Vaticano II, que se expresa del siguiente modo:

> «La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13).

El principio básico de la encarnación, tal y como lo expresa la DV, lo recoge el papa Juan Pablo II en su discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, dirigido a los miembros de la Pontificia Comisión

21. Cf. el artículo premonitorio de L. ALONSO SCHÖKEL, *Preguntas nuevas acerca de la inspiración*, en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1955) 273-290; además, su clásico libro *La palabra inspirada* (Barcelona 1966); A. PAUL, *Intertestamento*, Cuadernos Bíblicos 12 (Estella 1983, original de 1975); *Le fait biblique* (París 1979); *La inspiración y el canon de las Escrituras*, Cuadernos Bíblicos 49 (Estella 1984); T. A. HOFFMAN, *Inspiration, Normativeness, Canonicity, and unique sacred character of the Bible*, CBQ 44 (1982) 447-469; A. M. ARTOLA, «De 'Dios autor de los libros sagrados' a 'La Escritura como obra literaria'. Reflexiones sobre un siglo de teología inspiracionista», EstEcl 56 (1981) 651-69 = *La Escritura inspirada* 119-135; Id., *Biblia y Palabra de Dios* 139sg., especialmente 183-192.

Bíblica el 23 de abril de 1993, con motivo del centenario de la encíclica *Providentissimus Deus*, para justificar la necesidad de usar los métodos científicos en la interpretación de la Escritura[22]. Tanto aquí, como en el Concilio se dice prácticamente que el misterio de la inspiración bíblica, que condiciona los criterios de interpretación de la Biblia, no es más que una variante del misterio de la encarnación. Si queremos formular ahora este principio básico, podríamos hacerlo de la siguiente manera: La Biblia es un libro inspirado, es decir, se realiza en él un misterio paralelo al de la encarnación del Verbo. Esto quiere decir, que la Biblia es verdadera palabra de Dios escrita y verdadera palabra humana escrita. Cualquier criterio de interpretación de la Biblia que se elabore ha de partir necesariamente de este principio.

En resumen, la Biblia, como libro inspirado, es un misterio equivalente al de Cristo como Hijo de Dios y verdadero hombre. Ambas cualidades, la humana y la divina, son inseparables tanto de Jesucristo, como de la Biblia, aunque puedan tratarse separadamente por razones metodológicas. La historia de la interpretación de la Biblia no es otra cosa que la historia de la aplicación de unos criterios a partir de unos presupuestos o principios y corre paralela en gran parte a la historia de la interpretación de la figura de Jesucristo (Cristología).

b) *Criterios derivados del principio de la encarnación*

A partir de este principio, definidor de la naturaleza de la Biblia cristiana, podemos ahora elaborar una serie de criterios, normas de tipo general que orientan la exégesis bíblica para llegar a conocer el sentido verdadero de un texto bíblico, en los cuales pueden integrarse muchos de los elementos de la exégesis bíblica, que antes hemos indicado.

La precomprensión básica

La precomprensión básica del intérprete católico de la Biblia deriva necesariamente de su comprensión previa de lo que es la Biblia, es decir, está relacionada directamente con su comprensión de la Escritura. Por una parte, y como sucede ante cualquier texto que se interprete, el exegeta ca-

22. Véase el discurso en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, op. cit. 3-17; especialmente los nn. 7-8.

tólico debe ser consciente de que participa del conocimiento y los prejuicios habituales en los demás intérpretes: una cultura determinada, una visión concreta de la vida, una circunstancia socio-cultural determinada en cada momento de la interpretación. Pero hay algo más. El intérprete cristiano en general, y el católico en particular, sabe que la Biblia es un libro inspirado, palabra humana y palabra de Dios escrita. Por tanto pertenece a la precomprensión básica de la interpretación de la Biblia en la Iglesia la apertura a la dimensión transcendente de la vida, la aceptación de que en ese libro Dios habla. Por otra parte, el intérprete cristiano sabe que la Biblia es un libro que nace en la Iglesia, al mismo tiempo que la constituye y se constituye en reflejo y espejo de ella, en norma para su actitud constante de reforma. De aquí que pertenezca a la precomprensión básica de la interpretación de la Biblia en la Iglesia el situarse en el corazón mismo de la Iglesia y no independientemente de ella. Este criterio general se concreta en los que siguen.

La palabra humana de la Biblia

Sólo hay acceso posible a la Palabra de Dios, que es la Biblia, a través de la palabra humana que ella es. El principio de la doble naturaleza de la Escritura es un reflejo del principio de la doble naturaleza de Jesucristo. No tenemos acceso a Jesucristo si no es a través de su humanidad, de su inserción en la historia. Igualmente, no podemos entrar a interpretar la Biblia, si no es a través de su dilucidación como libro. Este criterio es el que justifica que se empleen todos los métodos actuales de exégesis, siempre naturalmente que se eviten presupuestos filosóficos o ideológicos que sean contrarios a los contenidos mismos de la Biblia, pues en este caso ya no estamos en la precomprensión justa y necesaria. El criterio viene formulado en *Dei Verbum* 12b, acentuando sobre todo, debido a la historia inmediatamente previa, el uso de los géneros literarios. Este criterio es el que usa la Pontificia Comisión Bíblica para justificar el uso de los métodos histórico-críticos y de los acercamientos de todo tipo a la Biblia. Así en IA (30):

> «Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto 'Palabra de Dios en lenguaje humano', ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método».

Y de manera igualmente clara, al describir las dimensiones características de la interpretación católica, se afirma:

«La exégesis católica no procura distinguirse por un método científico particular. Ella reconoce que uno de los aspectos de los textos bíblicos es ser obra de autores humanos, que se han servido de sus propias capacidades de expresión y de medios que su tiempo y su medio social ponían a su disposición. En consecuencia, ella utiliza sin segundas intenciones todos los métodos y acercamientos científicos que permiten captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, sociocultural, religioso e histórico, iluminándolos también por el estudio de sus fuentes y teniendo en cuenta la personalidad de cada autor (cf. *Divino Afflante Spiritu*, EB 556). La exégesis católica contribuye así activamente al desarrollo de los métodos y al progreso de la investigación» (III, 79)[23].

La intención del autor

Conocer la intención del autor bíblico ha sido uno de los objetivos tradicionales de la exégesis y, ciertamente, no se debe prescindir de intentar un acceso a lo que él intenta comunicar. Pero esto no es tan fácil ni tan claro como a veces se presenta[24]. La insistencia en este punto se debe sobre todo a una comprensión de la inspiración casi exclusivamente como carisma del hagiógrafo: puesto que el hagiógrafo ha sido inspirado por el Espíritu Santo, si queremos saber lo que el Espíritu nos quiere decir, debemos conocer la intención del hagiógrafo.

Esta manera de razonar hay que matizarla. En primer lugar por la complejidad que supone el término aparentemente claro de autor bíblico. ¿Quién es el autor bíblico: el primero, el último, el redactor final, el traductor, todos ellos? Además, la reflexión hermenéutica contemporánea nos ha puesto en guardia frente a una aceptación ingenua de este criterio. Como explico en otra parte[25], hay ya una primera distancia entre lo que un autor quiere decir y lo que escribe para decirlo; además, entre la obra y

23. Lo mismo afirma el papa Juan Pablo II en el discurso en que se presentó este documento, nn. 8-9.

24. F. Dreyfus dedica un largo párrafo (concretamente el n. 5) a esta cuestión en su artículo «Exégèse in Sorbonne, exégèse in Église», RB 82 (1975) 321-359. En él defiende la necesidad de centrarse en la intención del autor, si lo que se quiere es conocer el mensaje del texto y no tanto el texto mismo. El autor polemiza, con razón, con la exégesis de tipo estructuralista, que considera un texto inmanente, es decir, cerrado en sí mismo. Lo que yo afirmo no es que se descuide la intención del autor, sino que esa intención es viable sólo a partir del texto mismo y siendo consciente de la complejidad de esta tarea.

25. Cf. *Biblia y Palabra de Dios* 322-324.

un lector determinado hay todavía una distancia mayor, puesto que el lector no comparte necesariamente la mayoría de los elementos que componen el universo cultural del escritor. Por otra parte, una concepción de la inspiración bíblica más centrada en ser cualidad de un libro, que carisma temporal de un hagiógrafo, nos ayuda a matizar la tarea de conocer la intención del autor bíblico. Si a lo que tenemos acceso es al libro inspirado y —sólo a través de él— al autor inspirado, lo importante es estudiar lo que el texto dice, no lo que pudo haber querido decir el autor. Esta parece ser la manera de pensar de DV en aquél párrafo tan complejo de 12a, en cuyo trasfondo se encuentra la famosa discusión sobre el sentido pleno de la Escritura:

> «... el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos».

En consecuencia, se impone aquí una primacía del texto para conocer lo que el autor quiere decir a una indagación de tipo psicológico acerca de la conciencia del autor sagrado. Tengamos en cuenta que el problema es en gran parte paralelo al de la doble o única conciencia de Jesús. Sea cual fuere la solución de ese espinoso punto de la Cristología, es claro que sólo llegaremos a comprender el pensamiento de Jesucristo a través de lo que él nos ha comunicado, es decir, a través de lo que humanamente, si bien con la ayuda del Espíritu, podemos saber de su vida y de sus palabras. Por tanto, deberíamos recordar en este punto que la intención del autor sólo nos es accesible a través del texto escrito y que, aun en este caso, para conocer lo que Dios quiere decir y dice en la Sagrada Escritura es necesario conocer tanto los condicionamientos e intención de su autor o autores humanos, como los de su lenguaje, que no siempre dependen de la intención de los autores humanos.

Sobre el uso de los métodos bíblicos científicos

Ya está dicho lo sustancial. De la naturaleza de la Biblia se deduce que todos los métodos bíblicos científicos en principio son utilizables, siempre que cumplan las condiciones que ya hemos expuesto. Una de las condiciones básicas es que se elimine de ellos todo componente ideológico que excluya una apertura a la transcendencia. Así lo expresa con razón el documento de la Pontificia Comisión Bíblica. Baste releer el texto que hemos reproducido más arriba, al hablar de la palabra humana de la Biblia.

c) *El principio de la iluminación del Espíritu*

Hay un segundo principio, que también tiene que ver con la naturaleza de la Biblia, es decir, con la inspiración. Es el principio de la interpretación de la Biblia en el Espíritu. A. M. Artola ha llamado la atención con acierto sobre la conexión que existe entre la inspiración y la interpretación de la Escritura «en el Espíritu», que propone *Dei Verbum* 12, y M. A. Molina Palma la ha desarrollado a fondo[26].

En efecto, el número 12 de la Constitución *Dei Verbum* afirma que la Escritura ha sido escrita «en el Espíritu Santo» y, por tanto, sólo en el mismo Espíritu puede leerse e interpretarse. Que la Escritura ha sido escrita en el Espíritu Santo, quiere decir que ésta ha sido escrita bajo la acción del mismo Espíritu de Dios que actuó en las etapas del Antiguo y Nuevo Testamento, el mismo que dio a conocer al pueblo de Israel la revelación de Dios mediante hechos y palabras, el mismo que Jesucristo deja a su Iglesia para que reconozca en sus obras y en su palabra la plenitud de la revelación de Dios, el mismo que guió a la Iglesia para reconocer en esos escritos la definitiva revelación de Dios y le condujo a someterse a ellos como normativos y canónicos. La consecuencia es que, igualmente, el mismo Espíritu que habita y vive en la Iglesia como palabra interna a ella es el que sigue dándole a conocer la palabra externa que es la Escritura, haciendo posible su interpretación auténtica, convirtiéndola en palabra eficaz hoy y siempre.

Este principio pone de relieve con claridad que la Escritura, por ser obra del Espíritu de Dios y de la acción de hombre iluminada por él, sólo puede ser leída e interpretada adecuadamente en el mismo Espíritu que sigue actuando hoy en medio del mundo y de la historia. La interpretación de la Escritura queda así abierta a todo aquél que se abre al Espíritu de Dios, sin ningún otro límite, salvo el establecido por el primer principio, es decir, atenerse a la naturaleza propia de la Biblia, pues nadie puede poner límites al Espíritu. Ahora bien, aunque el Espíritu no tiene límites en su actuación, puesto que tenemos la certeza de que el Espíritu actúa en la Iglesia, como sabemos por la promesa de Cristo, sólo en la Iglesia tenemos

26. Cf. A. M. ARTOLA, *La Escritura inspirada* 206-7; A. M. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»* (Burgos 1987). Sobre el tema cf. también J. M. SÁNCHEZ CARO, «La lectura eclesial de la Biblia», *Communio. RevIntCat* (ed. española) 8 (1986) 269-91; *Biblia y Palabra de Dios* 330-51.

la garantía de una verdadera lectura de la Biblia en el Espíritu. Como he tratado de probar en otro lugar, la lectura en el Espíritu es sobre todo la lectura eclesial de la Biblia[27].

d) *Criterios derivados de la lectura en el Espíritu*

El principio de la lectura de la Biblia en el Espíritu debe ser concretado, pues podría interpretarse en el sentido de una lectura «espiritual» de la Biblia realizada individualmente, al estilo de no pocas teorías hermenéuticas de matriz protestante. Este principio significa dos cosas básicas. La primera es que no basta con los métodos científicos de exégesis bíblica para conocer verdaderamente el contenido de la Sagrada Escritura. La Biblia es un libro de una naturaleza especial. No accederemos a su dimensión espiritual profunda (y aquí utilizo la palabra espiritual sin referirme necesariamente al llamado sentido espiritual de la Biblia), si no nos ponemos en la tesitura de poder acogerla. Si la Biblia ha sido escrita en el Espíritu, sólo puede ser rectamente comprendida en el Espíritu, tal como he tratado de explicar más arriba. La segunda es que, por supuesto, el Espíritu no está limitado a la Iglesia, pero sólo en ella tenemos la garantía de saber que se nos da el Espíritu. Por ello este principio general se explicita en tres clásicos criterios de exégesis en la Iglesia, que ofrecen una perspectiva en la que encontramos algunas de las observaciones más interesantes de la hermenéutica católica de la Biblia y que brevemente paso a exponer[28]. Además, abre nuevas perspectivas para una integración de la dimensión actual de la Escritura y nos ayuda a comprender mejor cuáles son las relaciones del exegeta con la Tradición de la Iglesia y con el Magisterio. Brevemente expongo los criterios, bien conocidos, subrayando su conexión con la apertura al Espíritu.

El contenido y unidad de la Escritura

Leer la Escritura en el Espíritu significa leerla en la perspectiva de un contenido global y de una unidad básica. Por supuesto, el contenido global de la Escritura exige que se estudie teniendo en cuenta la dimensión

27. Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, «La lectura eclesial de la Biblia», *Communio. RevIntCat* (ed. española) 8 (1986) 269-91.

28. En este punto cf. el estudio antes señalado de M. A. Molina Palma, así como *Biblia y Palabra de Dios* 338-51.

histórica y dinámica en que han ido naciendo y se han ido desarrollando los textos. No basta con acumular sin más textos bíblicos para poder comprenderlos. Por otra parte, la unidad de la Escritura, que tiene un punto de partida claro en la pertenencia de todos los escritos a una cultura que, con todas sus variantes, mantiene una clara coherencia global a lo largo de la historia —coherencia que se manifiesta hoy día también en las diversas tradiciones de las confesiones judía y cristianas que siguen leyendo la Biblia—, se manifiesta de muy diversos modos. Uno de ellos, puesto de relieve ampliamente por una línea de hermenéutica moderna, es la unidad canónica. En efecto, la integración de un texto o un libro completo en un determinado canon bíblico, ilumina necesariamente su comprensión[29]. En todo caso se trata de una unidad que se percibe a la luz del Espíritu, la cual nos ayuda a descubrir la única dimensión histórico-salvífica del contenido de la Escritura. Como he escrito en otra parte, «la atención al contenido y unidad de la Escritura se lleva a cabo no por mera yuxtaposición de textos, ni eliminando las diferencias existentes entre el AT y el NT o entre libros y textos concretos, sino tratando de descubrir cómo esos libros y textos expresan dinámicamente distintas etapas y perspectivas de la única historia de la salvación, y por tanto todos ellos están orientados hacia lo que constituye su plenitud, Cristo y su evangelio. En consecuencia, se exige una consideración global y dinámica del conjunto literario e histórico en que sitúa cada texto, así como una apertura al Espíritu en cuyo ámbito los textos fueron escritos»[30].

---

29. Cf. en este aspecto las obras pioneras de B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Londres 1979) 84-108; *The New Testament as Canon: An Introduction* (Londres 1984) 518-30; y la obra más reciente, en la que presenta el estado de la discusión sobre este tema, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Londres 1992) 53-94. De interés para este apartado es también, en la misma línea, G. M. TUCKER/ D. L. PETERSEN/ R. R. WILSON (eds.), *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Essays in Honour of Brevard S. Childs* (Filadelfia 1988). Habría que añadir, en otra línea paralela los trabajos de J. A. SANDERS; baste aquí citar *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Filadelfia 1984); sobre esta obra cf. mi amplia recensión en *Salmanticensis* 34 (1987) 248-51.

30. *Biblia y Palabra de Dios* 343; un intento de leer así los textos bíblicos, en este caso referidos a la cuestión de la unidad y diversidad de la Iglesia, lo llevó a cabo la misma Pontificia Comisión Bíblica, *Unité et diversité dans l'Église* (Ciudad del Vaticano 1989); texto francés y traducción castellana, sin los trabajos de los componentes de la Comisión, en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *Pontificia Comisión Bíblica. Comisión Teológica Internacional, Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La interpretación de los dogmas* (Murcia 1992) 127-183.

La Tradición viva de toda la Iglesia

En esta perspectiva se integra también el criterio de la lectura de la Biblia desde la Tradición viva de la Iglesia, que no es otra cosa sino la presencia viva del Espíritu en la Iglesia, el Espíritu que va haciendo a la Iglesia releer constantemente la Escritura en cada nueva circunstancia de la vida de la Iglesia, realizando una correcta fusión de horizontes y un adecuado crecimiento de los efectos del texto. Por eso un exegeta en la Iglesia no podrá prescindir sin más de la tradición interpretativa de la Iglesia, de las enseñanzas de la historia de la exégesis. No es éste el lugar para ahondar en la exposición de este criterio[31]. Pero sí me interesa subrayar aquí un aspecto a veces descuidado y que, a mi juicio, está muy relacionado con este criterio. Se trata de la confrontación que el exegeta debe hacer entre su exégesis y la explicación de ésta al pueblo cristiano. Es una manera concreta de ponerse en contacto con el conjunto de la Iglesia y de abrirse a una posible crítica desde el modo como percibe la Escritura ese pueblo. Este aspecto, aunque desde un punto de vista más bien pastoral, ha sido señalado por Juan Pablo II en el discurso de presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica[32].

La analogía de la fe

Igualmente, en este horizonte hay que situar la lectura e interpretación de la Biblia teniendo en cuenta la analogía de la fe, es decir, el mensaje global de la fe de la Iglesia. Se trata en este caso de interpretar la Biblia en el contexto del misterio total de la revelación de Dios, que es la verdad del Evangelio, es decir, el misterio revelado en Cristo, el mismo que nos transmitió la fe apostólica, el mismo que la Iglesia de cada tiempo asimila y profundiza bajo la luz del Espíritu a lo largo de la historia.

---

31. Cf. *Biblia y Palabra de Dios* 343-47, donde se apunta la relación de este principio con alguna de las propuestas hermenéuticas de G. H. Gadamer y se da la bibliografía esencial.

32. «Para realizar mejor esta tarea eclesial tan importante (penetrar y exponer el sentido de la Sagrada Escritura), los exegetas se deben mantener cerca de la predicación de la palabra de Dios, ya sea dedicando una parte de su tiempo a este ministerio, ya sea relacionándose con quienes lo ejercen y ayudándoles con publicaciones de exégesis pastoral», Discurso de S. S. Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, n. 11, en PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* 13.

Y, puesto que la interpretación de la Escritura se ha de hacer en el contexto global del misterio de Cristo, que no puede agotarse en formula ciones literarias, aquella está siempre abierta a nuevas profundizaciones de significado, capaces de percibir nuevas perspectivas del único misterio de Cristo. Por consiguiente, la tarea de la interpretación no se agota nunca, es una tarea sin fin.

La actualización de la Escritura

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, se debería intentar la formulación de otro criterio general, que nos ayudase en la tarea de la actualización de la Biblia en la Iglesia. Tengamos en cuenta que la realidad de la Escritura es algo constatable y siempre la misma. Pero las explicaciones de ella han variado constantemente. La lectura en el Espíritu, tal como la hemos expuesto, nos ayuda a comprender cómo el texto es inagotable, cómo las subsiguientes lecturas de las diversas épocas han enriquecido el texto bíblico con nuevas luces, cómo las distintas preguntas al texto pueden ayudarnos a descubrir nuevas respuestas. Probablemente, todo cuanto se ha dicho a lo largo de la historia de la exégesis sobre actualización del Antiguo Testamento, todas las teorías sobre los sentidos de la Biblia, tanto las antiguas acerca del sentido espiritual y de los cuatro sentidos, como las modernas sobre el sentido típico y el sentido pleno, puedan unificarse en este tipo de lectura en el Espíritu, que en parte encuentra una confirmación de tipo filosófico hermenéutico en teorías como las de Ricoeur sobre el diálogo lector-texto y la polisemia y autonomía del texto, o en las de Gadamer sobre la historia de los efectos del texto. Es esta una tarea que queda lejos de nuestro objetivo en este momento, pero que merece la pena intentar y en la que, posiblemente, se salvase lo mejor de las teorías hermenéuticas de los sentidos de la Biblia, permaneciendo siempre fieles en la base al sentido literal de la Escritura. Quede aquí simplemente apuntado como una de las tareas que tiene la hermenéutica católica, si quiere dar respuesta adecuada a los esfuerzos notables que se han hecho a lo largo de tantos siglos con las diversas teorías sobre los sentidos bíblicos. En este punto, como ya he señalado, las aportaciones del documento de la comisión son interesantes, pero no logran una explicación sintética, es decir, una teoría hermenéutica que englobe cuanto en la Iglesia se ha elaborado sobre los sentidos espiritual, típico y pleno de la Escritura.

Sobre el Magisterio de la Iglesia y la lectura de la Biblia en la Iglesia

Las relaciones Magisterio-Escritura no son fáciles nunca de presentar y más en campo ecuménico. Pero, a mi manera de ver, deberían siempre situarse en la perspectiva de los criterios que acabo de enumerar. El Magisterio de la Iglesia es una realidad constitutiva de ella y asistida por el mismo Espíritu que hizo nacer la Biblia. Nunca puede estar por encima de la Escritura. Y sin embargo tiene la capacidad de su interpretación auténtica (*Dei Verbum*. 10b).

No se debe interpretar el Magisterio de la Iglesia como una especie de cualidad de la Iglesia que ésta utilice arbitrariamente. Está sujeto a la Escritura, como lo está toda la Iglesia. No está por encima de ella. Cuando interpreta auténticamente un texto —cosa que hace con sobriedad, sobre todo por lo que se refiere a interpretaciones dogmáticas— no se está imponiendo a la Escritura, sino que la está leyendo en el Espíritu en comunión con la Tradición Viva de la Iglesia, en conexión con el mensaje general de la Escritura, y en armonía con la analogía de la fe. Cómo esto se pueda explicar en cada caso, no entra dentro de nuestro objetivo en este momento. Baste aquí indicar que cualquier explicación que se haga ha de ponerse en relación con la lectura e interpretación de la Biblia en el Espíritu y con el criterio de tener en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia[33].

4. *Un modelo de relaciones entre la hermenéutica bíblica y la teología*

A partir de los datos expuestos, llega el momento de presentar un modelo de relación entre el biblista y el teólogo, que nos ayude a situar la perspectiva y el trabajo de cada uno de ellos en el campo de la teología católica. Los principios en que se basa este modelo son los dos ya formulados: el principio de la naturaleza divino-humana de la Escritura y el de la lectura de la Escritura en el Espíritu. Ambos principios han de ser aceptados por biblistas y teólogos. Sus consecuencias se establecen ahora en forma de orientaciones o criterios[34]. A partir de ellos podremos pergeñar un modelo de relación entre biblistas y teólogos.

33. Cf. lo que sobre este punto he dicho en *Biblia y Palabra de Dios* 351-56.
34. Sigo, con algunas modificaciones, la exposición que hice en *Palabra de Dios* 622-628.

a) *Los criterios*

El biblista y el teólogo han de ser conscientes de la precomprensión necesaria para entender los textos bíblicos: aceptación de la doble naturaleza de la Escritura

Este es el primer criterio, válido tanto para el exegeta como para el teólogo. Esto supone que el exegeta católico es teólogo siempre, incluso cuando se limita a aplicar estrictamente los métodos histórico-críticos. La razón es que no puede prescindir de su precomprensión de la Biblia, que le viene dada por su propia naturaleza. Pensar que el exegeta pueda prescindir de ella es ilusorio, como ya he indicado. En caso de hacerlo, utilizará otra precomprensión, consciente o inconscientemente. Además, por ser teólogo, la tarea del exegeta no puede terminar —salvo casos de trabajos parciales que forman parte de una obra continuada— en una pura explicación del texto. El biblista no es sólo exegeta (explicador), sino también hermeneuta (actualizador). Un biblista que se quiera sólo exegeta, por más que suponga que su trabajo es ideológicamente neutro, está cayendo en el error de separar historia y fe, lo cual conduce a una inevitable actitud ideológica inmanentista[35] y a una comprensión no correcta de la Escritura.

Por otra parte, este principio exige por parte del teólogo un conocimiento suficiente de la Biblia, la capacidad al menos para leer el texto con espíritu crítico, para conocer las grandes corrientes exegéticas y, sobre todo, el conocimiento de las grandes obras exegéticas. También el teólogo puede pecar de ingenuo a la hora de acercarse al texto bíblico, suponiendo que en él todo es claro y que los trabajos exegéticos son una jerga ininteligible y poco fiable, de la que en último término es mejor prescindir. Dicho de otra manera, si el exegeta es necesariamente teólogo por la imprescindible precomprensión con que debe abordar el estudio de la Biblia, el teólogo no puede prescindir de ser exegeta, a la hora de acercarse a los textos bíblicos que son elemento básico de cualquier reflexión teológica.

Si tenemos en cuenta esto, podremos entender de un modo nuevo la tarea del exegeta con relación al teólogo. No es simplemente un proveedor de materiales para la reflexión teológica, sino que también el teólogo proveerá de materiales al exegeta, para clarificar su precomprensión teoló-

35. Así lo indica ampliamente P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse* op. cit. passim, pero sobre todo cuando analiza la obra de Blondel, *Histoire et Dogme*, nacida en el contexto de las discusiones con la obra exegética de A. Loisy (70-80).

gica. Hasta bien entrado el medievo, ser biblista y ser teólogo eran una misma tarea y la teología se hacía a partir de la reflexión sobre la Escritura. Esta tradición, que proviene de la misma época patrística, ha sido continuada en muchos casos en el ámbito de la teología protestante. Hoy la especialización exegética requiere dividir el trabajo, pero esta división metodológica no supone que sean tareas diferentes, realizadas en marcos hermenéuticos distintos. Lograr esta conciencia de que se realiza la misma tarea, aunque de forma diferente y en estadios distintos, nos ayudará a reconstruir el modelo hermenéutico patrístico, sin perder un ápice de la especialización afortunadamente lograda[36].

El biblista y el teólogo necesitan el imprescindible trabajo histórico-crítico, pues esto equivale a tomar en serio la naturaleza humana de la Escritura

Es una primera puntualización del criterio anterior. Una puntualización necesaria, porque es el fundamento de cualquier estudio crítico de la Biblia y, al mismo tiempo, la salvaguarda contra cualquier tentación de interpretación fundamentalista de la Escritura. Si un abandono del primer criterio podría conducir a una especie de nestorianismo bíblico —hablando con el lenguaje de las herejías cristológicas—, un olvido de éste llevaría asimismo a una especie de monofisismo bíblico, igualmente rechazable.

Desde el punto de las relaciones entre el exegeta y el teólogo, este criterio nos advierte de que el teólogo no puede prescindir en su elaboración teológica de los resultados razonables e incluso de las hipótesis —siempre que se tomen como tales— de la exégesis crítica. Por su parte, es función del exegeta ejercitar una crítica constante sobre los fundamentos bíblicos en que se apoya el teólogo sistemático, colaborando a una com-

36. A la luz de cuanto digo, podrá entenderse que, estando de acuerdo básicamente con la exposición de Rovira Belloso sobre el modo de usar la Biblia en la teología sistemática, consideré sin embargo insuficientes sus observaciones, que se centran más en buscar un método de colaboración e integración de las tareas de biblistas y teólogos, que en trazar un modelo hermenéutico que ambos puedan compartir; no me parece suficiente afirmar que lo que aporta el exegeta al teólogo sea, desde el punto de vista de los contenidos, un conocimiento más preciso del texto y contexto bíblicos; ni me parece suficiente afirmar que, desde el punto de vista formal, corresponde al teólogo asumir los materiales que le ofrece la exégesis y la teología bíblicas, para establecer un estado de la cuestión desde la perspectiva de los estudios bíblicos recientes; cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, «Lectura teológica de la Biblia», op. cit. 211-214.

prensión más exacta de los textos. Asimismo, es tarea del exegeta la formulación en un lenguaje contemporáneo de las conclusiones a que ha llegado en su trabajo y la colaboración con el teólogo sistemático para trasladar al lenguaje teológico actual lo que la Biblia expresa con lenguaje propio de la época y cultura en que cada texto fue escrito.

El biblista y el teólogo sólo pueden comprender adecuadamente la Escritura si la leen e interpretan en el mismo Espíritu en que fue compuesta, lo cual equivale a tomar en serio la naturaleza divina de la Escritura

Es la segunda y última puntualización del primer criterio, a la vez que consecuencia del segundo principio formulado. Pertenece también a la precomprensión necesaria para entender la Escritura, pues se trata de leer e interpretar un escrito, que ha nacido como Escritura cristiana, en la Iglesia y proviene en último término de Cristo mismo. Nos recuerda, pues, que Cristo y la Iglesia son anteriores a las Escrituras —también al AT como Escritura cristiana— y que, por tanto, una interpretación adecuada de las Escrituras sólo puede hacerse allí donde está garantizada la efusión del Espíritu y la conexión con la persona y la palabra de Cristo, es decir, en la Iglesia. Éste es, en consecuencia, el lugar hermenéutico de la interpretación de la Escritura.

Desde el punto de vista de la relación entre teología y exégesis, este criterio nos recuerda que tanto la tarea del teólogo como la del biblista son tareas que se realizan en el seno de la comunidad cristiana, en la Iglesia, no un estudio independiente, ni mucho menos algo que se hace frente a ella. Por lo demás, este principio se diversifica en tres criterios bien conocidos, que enuncio brevemente a continuación.

Leer la Escritura en el Espíritu significa leerla teniendo en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura

De cuanto hemos dicho acerca de la interpretación de este criterio, se sigue que es tarea del exegeta estar atento a la tradición cultural y religiosa en que están inmersos los textos de la Escritura, pero sobre todo ser capaz de interpretarlos en el contexto de una historia dinámica de la salvación, animada por el mismo Espíritu que dirige esta historia, bajo cuyo influjo la historia de la salvación se materializa en textos escritos y se convierte en un conjunto de libros normativos, cuya plenitud es Cristo y su Evangelio (canon bíblico).

El biblista ayudará de esta manera al teólogo a usar la Escritura de manera no parcial, con referencia no sólo a todos los posibles textos paralelos, sino teniendo siempre en cuenta la historia dinámica de la salvación, que se expresa en diversas etapas, manifestadas por las diferentes cronologías de los textos, tal como nos ayuda a descubrir el método histórico crítico; por tanto, haciendo referencia también a las diferencias reales existentes entre el AT y entre textos del mismo NT, diferencias que no se deben disimular, sino que encontrarán una unidad superior en el conjunto del canon y en la perspectiva de la única historia de salvación, cuya culminación es Cristo.

El biblista debe ayudar asimismo al teólogo a descubrir que no todos los textos bíblicos tienen la misma importancia, que hay una jerarquía entre ellos, como expresamente afirma la *Dei Verbum* al referirse a los evangelios (cf. DV 18), pues no todos se refieren con la misma fuerza al Evangelio de Jesucristo, aunque todos orienten a él. Ésta es la convicción central que permite una lectura cristiana del AT y que hace posible, con las variantes que sean oportunas la existencia de una teología bíblica.

Así pues, el biblista ayudará al teólogo a situar cada texto, cada libro, en su contexto histórico e ideológico concreto, mediante el estudio crítico cuidadoso de cada uno de ellos, ofreciendo al teólogo un contexto amplio en el que situar los textos bíblicos que maneja, así como elaboraciones parciales de teología bíblica que el teólogo pueda integrar en su pensamiento y reflexión. Por su parte, el teólogo ayudará al biblista a perfilar los grandes ejes a partir de los cuales puede elaborarse esa lectura coordinada y completa de la Escritura.

Leer la Escritura en el espíritu significa también tener en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia

Desde esta perspectiva, el exegeta no se limitará a descubrir lo que un texto quería decir en el pasado o a descubrir sólo los estratos más antiguos del texto, señalándolos como los estratos cuyo significado es normativo, porque han sido menos afectados por la elaboración «ideológica» posterior de Israel o de la Iglesia. Los textos han de ser leídos en la tradición intrabíblica total de la Escritura, pues toda ella es Tradición viva guiada por el Espíritu. Es más, han de ser leídos e interpretados en consonancia con las relecturas que de esos textos ha hecho posteriormente la Tradición viva de la Iglesia.

Esta última tarea, sin embargo, desbordará muchas veces la capacidad del biblista y será el teólogo quien tenga que continuarla y llevarla a cabo,

descubriendo las relecturas posteriores que la Tradición viva de la Iglesia ha hecho de un texto a lo largo de los siglos. En estas relecturas es donde interviene el trabajo de los escritores eclesiásticos, de los Padres de la Iglesia y del Magisterio eclesiástico. Desde el punto de vista de la actual filosofía hermenéutica, puede interpretarse esta lectura de la Escritura a la luz de la Tradición viva de la Iglesia como una lectura de los efectos del texto a lo largo de la historia (Gadamer) o como una profundización en el diálogo de los distintos intérpretes con el texto a partir de las nuevas preguntas que suscita la realidad concreta de cada momento (P. Ricoeur). Es desde aquí, me parece, desde donde puede intentarse una explicación actual del sentido que los exegetas llaman «pleno» y que es tan discutido. Naturalmente, este crecimiento de la comprensión del texto se apoya siempre en el sentido literal e histórico originario y es posible porque se hace en contacto con la Tradición viva de la Iglesia, es decir, en contacto con el Espíritu que Cristo dejó a su Iglesia y que constantemente la guía hasta llegar a la verdad completa (cf. Jn 16, 13).

La tarea del teólogo, en último término, no es otra cosa que esta relectura constante del texto bíblico a la luz de la Tradición viva de la Iglesia, para responder a los interrogantes de los hombres de su tiempo. El resultado final —siempre provisional— de esta lectura e interpretación constante del texto acontece, cuando en el curso de esas relecturas formulamos al texto las preguntas que la realidad contemporánea nos plantea. El teólogo tiene aquí la misión de plantear nuevas cuestiones al biblista, que intentará responderlas —aunque no siempre y en cada momento sea posible hacerlo— desde una nueva relectura bíblica hecha en la perspectiva que el teólogo le ha propuesto y que este mismo continuará.

De nuevo, la relación exegeta-teólogo se convierte en un diálogo mutuamente fecundante y estimulador, que ayuda a descubrir nuevas dimensiones del texto, dimensiones sin fin, porque la Escritura es Palabra de Dios inagotable y don escatológico de Dios a su Iglesia, según la feliz formulación de H. Schlier[37].

37. H. SCHLIER, «Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?», en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II (Friburgo B. [3]1964) 35-62; nótese en este punto la bellísima expresión de san Gregorio, «Scriptura crescit cum legente» (*In Ez* I, 7, 8), que I. de la Potterie pone en relación, muy oportunamente, con la *Wirkungsgeschichte* gadameriana y con este criterio que estamos exponiendo; así en el prólogo a la obra de P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse*, op. cit. 23.

Leer la Biblia en el Espíritu significa asimismo tener en cuenta la analogía de la fe

Como ya hemos indicado, hacer esto significa leer e interpretar la Escritura en el contexto del misterio total de la revelación de Dios, que es la verdad del Evangelio, tal como fue formulada por la tradición apostólica y nos es transmitida en el seno de la Iglesia de cada tiempo. Esto significa para el exegeta que su interpretación debe hacerse en el contexto de la fe de la Iglesia, tal como se expresa en cada tiempo y momento. Aquí el teólogo es ayuda indispensable para el exegeta, al ayudarle a formular la fe apostólica con categorías contemporáneas bien concretas. Y significa también que el exegeta deberá contrastar su interpretación constantemente mediante el diálogo con sus colegas teólogos y con el pueblo cristiano[38].

b) *El modelo*

Consecuencia de cuanto he dicho hasta ahora es que no existen dos diferentes modelos hermenéuticos para el exegeta y el teólogo sistemático católicos con relación a la interpretación del texto bíblico. Ambos participan del mismo modelo hermenéutico, pues ambos son intérpretes de la Escritura en las condiciones que acabamos de establecer. La actitud hermenéutica ante los textos bíblicos de uno y otro es idéntica. La diferencia estriba en una diferencia de método, simplemente. La tarea hermenéutica que los antiguos escritores eclesiásticos, los santos Padres y tantos autores medievales tenían delante a la hora de hacer teología —ellos eran exegetas y teólogos en una misma persona— es la misma que, a mi juicio, han de tener el exegeta moderno y el teólogo actual.

Ambos son teólogos ante la Biblia y ambos han de respetar sus condicionamientos humanos, teniendo en cuenta los métodos histórico-críticos y otros existentes. Sólo hay una diferencia de acento, impuesta por la necesaria especialización: el biblista será más perito en metodología exegética,

38. Aquí se inserta la acertada formulación de Juan Pablo II en el discurso introductorio al documento de la P. Comisión Bíblica, a la que ya nos hemos referido: «Para realizar mejor esta tarea eclesial tan importante (ayudar a madurar el juicio de la Iglesia, n. 10), los exegetas se deben mantener cerca de la predicación de la palabra de Dios, ya sea dedicando una parte de su tiempo a este ministerio, ya sea relacionándose con quienes lo ejercitan y ayudándoles con publicaciones de exégesis pastoral», *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, op. cit., Discurso introductorio n. 11, p. 15.

el teólogo se centrará en prolongar el trabajo del exegeta, para responder desde el conjunto de la Tradición viva de la Iglesia a las preguntas actuales que el hombre de hoy plantea a la Escritura. Pero ni una ni otra tarea son exclusivas, ni excluyentes. Se trata de un trabajo integrador y en diálogo.

Ambos han de leer e interpretar la Escritura en el Espíritu, y ambos deben hacerlo teniendo en cuenta el contenido y la unidad de la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe. Desde el punto de vista metodológico, el trabajo del exegeta será ciertamente continuado en gran medida por el del teólogo, pero sin perder nunca la perspectiva de un diálogo mutuo corrector, a la vez que enriquecedor. Sólo desde esta perspectiva puede afirmarse que el exegeta prepara los materiales para la elaboración teológica posterior. Y es en este contexto donde puede afirmarse que el teólogo ayuda al exegeta a formular con más claridad la precomprensión básica desde la que trabaja, que es la fe de la Iglesia.

Cómo esto se pueda hacer, es cuestión de establecer una metodología concreta que, por lo demás, puede ser muy variada, dependiendo de las distintas especializaciones exegéticas y teológicas de cada uno. Sin duda, surgirán tensiones, pues son inevitables, pero, en cualquier caso, éste me parece el modelo interpretativo hermenéutico que se deduce de la Constitución *Dei Verbum* y que subraya con razón el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica[39].

5. *Algunas consecuencias*

La propuesta que acabo de presentar y que, por supuesto, requiere todavía más precisiones y más trabajo, tiene sin duda consecuencias a la hora de enfocar problemas importantes de la teología. En este punto bastarán, para mostrarlo, presentar brevemente algunas orientaciones teológicas que se perciben en la actualidad y que no parecen del todo correctas, precisamente a causa del modelo hermenéutico que subyace a ellas. A modo de

39. Esto es lo que significa, a mi juicio, la expresión de que la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la teología (DV 24); y a esto parece referirse la recomendación de que «los exegetas católicos y los demás teólogos han de trabajar en común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla» (DV 23). Por otra parte, el modelo hermenéutico propuesto, con sus diferencias de método, me parece responder adecuadamente a las recomendaciones de la Pontificia Comisión Bíblica en *La interpretación de la Biblia* op. cit. IIID (p. 104-109).

ejemplo, diré una palabra sobre algunas reconstrucciones histórico-ideológicas de la vida y personalidad de Jesús, sobre reconstrucciones eclesiológicas a partir sólo de la Escritura, sobre las teologías a partir del magisterio de la Iglesia y sobre los integrismos y fundamentalismos que vuelven a reaparecer en la actualidad. Lo que sigue no es, ni puede ser una presentación detallada de estas propuestas teológicas, sino sólo un apunte, que permita una primera valoración, a partir del modelo hermenéutico propuesto, de ciertas iniciativas actuales, que ahora indico sólo de manera esquemática.

Algunas reconstrucciones histórico-ideológicas de la figura de Cristo

Escojamos como ejemplo un libro reciente, el Jesús de Crossan[40], aunque podríamos tomar cualquier otro intento de reconstruir la figura histórica de Jesús a partir exclusivamente de modelos supuestamente «científicos», es decir, basados únicamente en métodos históricos y literarios. Con todo el aparato científico del libro de Crossan, su método y su resultado podrían caer también bajo la crítica demoledora que en su día hiciera Schweitzer a las vidas de Jesús de la época de la exégesis liberal. A mi modo de ver es altamente discutible que sea más científico reconstruir una vida de Jesús, elaborada a base de hipotéticas fuentes reconstruidas y apoyada en un simple estudio estadístico de los datos que aparecen en estas fuentes, que no hacerlo a partir de un estudio de los textos, que, sin renunciar a ninguno de los estudios de fuentes evangélicas existentes, intente integrar también en la comprensión de esos textos los logros conseguidos a lo largo de veinte siglos de historia de la Iglesia. En cualquier caso, no me parece científico prescindir sin más de ello. Por otra parte, con relación a tomas de postura concretas, como por ejemplo la recepción del evangelio gnóstico de Tomás como el más primitivo y original de todos los documentos históricos, la hipótesis es tan discutible y tan poco fundamentada, que sólo eso valdría para poner en duda gran parte de los resultados. Más decisivo aún es la asunción de un modelo hermenéutico de tipo cultural y sociológico, discutible como tantos otros, y aplicarlo prácticamente sin corrección alguna y como único elemento directivo de la investigación.

Por supuesto, reconstrucciones como la de Crossan suponen mucho trabajo y son siempre valiosas como intento de estudio de las fuentes. Pero

40. J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona 1994; original norteamericano de 1991).

tienen dos grandes defectos: utilizan la Biblia de un modo que no responde a su naturaleza y prescinden de la precomprensión que esa misma naturaleza exige, sustituyéndola, consciente o inconscientemente por otra. La figura que resulte dependerá de las hipótesis históricas y de la precomprensión con que se analicen las fuentes. El resultado será siempre parcial y con mucha frecuencia sesgado ideológicamente. El problema de estas reconstrucciones no es por tanto un mero problema de método, sino un problema hermenéutico.

Reconstrucciones de la Iglesia pura y verdadera

En la misma línea hay que situar todas aquellas reconstrucciones de la Iglesia supuestamente «pura» de los inicios, después pervertida por estructuras sacramentales y jurídicas, que se consagran con la oficialización del cristianismo en tiempos de Constantino. Por supuesto, no debemos olvidar que la Iglesia se ha contaminado constantemente de estructuras humanas impuras, que deben reformarse constantemente. Pero lo que ahora nos interesa es subrayar cómo el fundamento de estas construcciones teológicas se encuentra también en una labor exegético-crítica que considera, en el mejor de los casos, que los estratos más primitivos del Nuevo Testamento nos dejan ver una Iglesia de tipo carismático y sin estructura jerárquica ni sacramental alguna. Digo «en el mejor de los casos», porque, como bien sabemos, esas reconstrucciones pueden llevarse hasta el límite de negar legitimidad a la Iglesia de hoy, ya que no aparece en los estratos primeros de los textos neotestamentarios ninguna expresión directa atribuible a Jesús, por la cual este hubiera manifestado su intención de crear una comunidad estable que continuase su mensaje, al menos tal como hoy existe: Jesús habría anunciado el Reino y lo que vino fue la Iglesia, según la clásica expresión de Loisy.

En cualquiera de estos casos, se proponen como normativos esos estratos supuestamente primitivos, frente a las evoluciones posteriores, que no serían sino fruto de una carga ideológica y organizativa, impuesta por la ortodoxia triunfante. La institución habría triunfado sobre el carisma, la ley sobre el espíritu, el sacramento sobre la palabra.

Vuelvo a decir lo mismo. La reconstrucción histórico-crítica de los estratos primitivos de la organización eclesial es muy útil y nos puede ayudar a comprender mucho mejor a la Iglesia y a buscar adecuadas líneas de reforma, que siempre necesita. Pero el exegeta y el teólogo saben que la Sagrada Escritura es un todo y que se ha de construir teológicamente desde un canon concreto, pues esas son las Escrituras que han nacido en la Iglesia

y en las que tenemos garantizada la acción del Espíritu. Además, saben perfectamente que no se pueden borrar de un plumazo veinte siglos de lectura e interpretación de la Biblia. Recuérdese lo que hemos dicho de la lectura de la Biblia teniendo en cuenta la Tradición viva de la Iglesia y de lo que significa la consideración de los efectos del texto a lo largo de la historia. Así pues, también en este caso el problema no es puramente un problema de método, sino una cuestión de hermenéutica.

Teologías a partir del Magisterio

Ante estos riesgos, una tentación posible es construir la reflexión teológica desde la seguridad de las declaraciones magisteriales de la Iglesia y, a partir de aquí, interpretar los textos bíblicos. La intención puede ser buena. El procedimiento es teológicamente inadecuado. El resultado es una teología inmobilista, incapaz de dar respuesta a las cuestiones actuales de nuestros contemporáneos. Esta postura renuncia a ayudar a la maduración de las decisiones del Magisterio (DV 12c) y a ella le afecta también un déficit hermenéutico: se renuncia a una verdadera interpretación de la Escritura y se somete ésta al Magisterio de la Iglesia, cuando la realidad es al revés, pues nunca el Magisterio puede estar sobre la Escritura, sino a su servicio. En el fondo se ha renunciado a la tarea de interpretar la Escritura, que así nunca podrá ser alma de la teología. Estos teólogos no son verdaderos teólogos, según el modelo hermenéutico propuesto, puesto que han renunciado a interpretar la Escritura y a dialogar con sus colegas biblistas.

La tentación fundamentalista

Es otra de las grandes tentaciones actuales. El fundamentalismo se distingue por ser una lectura de la Escritura que se hace individualmente, desde fuera de la institución eclesial, con la pretensión de poseer directamente el Espíritu y percibir con claridad la inmediatez de la letra de la Escritura, que sería directamente accesible al creyente[41].

41. Cf. sobre este punto, además de la clásica obra de J. BARR, *Fundamentalism* (Londres 1977) y el conocido artículo de E. LAVERDIÈRE, «Le défi du fondamentalisme dans l'interprétation de la Bible», *Parole et Pain. Attitudes chrétiennes, réalités du monde nouveau* 61 (1983) 7-17, los trabajos más recientes de P. LATHUILIÈRE, *Le fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie* (París 1995), que estudia los aspectos eclesiológicos del fenómeno, distinguiendo inteligentemente entre integrismo y fundamentalismo, y el de L. CHARTRAND, *La Bible au pied de la lettre. Le fondamentalisme questionné* (París 1995), que se centra más en el fundamentalis-

Hay muchas cosas en esta actitud, que ahora no son del momento. Para nuestra finalidad baste subrayar que aquí también hay un déficit hermenéutico: se renuncia a la naturaleza humana de la Biblia, al esfuerzo de la exégesis histórico-crítica, basándose en una concepción de la inspiración bíblica centrada en la letra de la Biblia y garantizadora de un tipo de inerrancia sin matices. Pero, además, se renuncia a la comunidad eclesial, que es la verdadera destinataria de la Escritura, en cuyo seno ha nacido, la única que garantiza la luz del Espíritu y se sustituye, por lo general inconscientemente, por la doctrina del líder en quien se confía, imposibilitando así cualquier apertura a los métodos histórico-críticos y cualquier diálogo ecuménico. De nuevo, el problema no es metodológico, sino hermenéutico.

6. *Conclusión*

Llega el momento de concluir esta larga reflexión sobre las relaciones entre hermenéutica bíblica y teología. No quisiera olvidar que se ha desarrollado en el marco de una discusión sobre el método en teología. En este contexto nos hemos preguntado por las relaciones entre teólogos y exegetas bíblicos. Mi respuesta es que no se trata de una mera cuestión de método. Hay que ir más al fondo de la cuestión. Tanto el exegeta, como el teólogo son intérpretes de la Escritura en el ámbito de la Iglesia. Si no se tiene en cuenta esto, el exegeta queda reducido a mero filólogo o experto de los métodos histórico-críticos y el teólogo a mero filósofo de la religión. Ambas tareas son muy importantes, pero claramente insuficientes para lo que de ellos tiene derecho a esperar la comunidad cristiana, a la que en último término sirven.

José Manuel Sánchez Caro
SALAMANCA

mo bíblico. Los tres últimos tienen interesantes observaciones sobre la tendencia fundamentalista que aparece en algunos medios católicos, sobre todo estados en Estados Unidos y en Francia.