

Hermenéutica Biblica

Carlos Bravo, S. J. *

HERMENEUTICA Y METODO HISTORICO CRITICO

INTRODUCCION

Las notas que siguen se presentaron en el Congreso de Teología de Medellín (1 a 6 de Diciembre de 1975), como un simple “documento de trabajo” para motivar y orientar la discusión sobre el ser de la fe cristiana dentro de esta concepción hermenéutica, a la luz de algunos aportes del método histórico-crítico, a la exégesis del A. y del N.T.

Representan fundamentalmente el pensamiento de varios autores contemporáneos, entre los cuales mencionaré aquellos a quienes soy más deudor y en los que podría encontrarse una más amplia exposición de ciertas ideas apenas sugeridas o incompletamente expuestas, en estas notas.

* Doctor en Teología Universidad Gregoriana; Licenciado en S. Escritura, Instituto Bíblico; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

— Jean Ladrière, *Le discours théologique et le symbole*, *Revue des Sc. Rel.* Strasbourg, 1974.

— Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, de Gruyter, 1972.

— J.P. Manigne, *Pour une poétique de la foi*, Paris 1969.

— Josef Blank, *Verändert Interpretation den Glauben?* Herder, Freiburg, 1972.

— Franz Schup, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Herder, Freiburg, 1974.

— Georg Muschalek, *Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen*, Herder, Freiburg, 1974.

— Karl Lehmann, *Gegenwart des Glaubens. Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, Mainz, 1974.

— Leo Scheffczyk, Hrsg. *Erlösung und Emanzipation*, Herder, 1974. Especialmente N. Lohfink, *Heil als Befreiung in Israel*.

— Alain Durand, *Les différents discours sur la foi. A la croisée des discours sur la foi. Lumière et Vie* 98 (1970) 59 ss.

* * *

* * *

1. LA HERMENEUTICA

La hermenéutica, en su acepción amplia, es una teoría general de la interpretación, que por lo demás, no presenta una relación exclusiva con la exégesis. Mientras la exégesis se dirige a la explicación de los textos en general, la hermenéutica puede considerarse como la parte reflexiva de la exégesis en busca de la "comprensión" y por consiguiente desborda ampliamente la exégesis, aun sistematizada; se trataría de una teoría general del sentido en relación con una teoría general del texto.

El aspecto fundamental de la hermenéutica es la autocomprensión del hombre, inseparable de la historicidad de la existencia. El hombre ha entendido el mundo en la medida en que se ha situado en él, con anterioridad a toda reflexión filosófica o metodológica. Pero el entender

no se realiza sino dentro de un esquema, ineludiblemente condicionado por la historicidad y la historia.

La hermenéutica asume al hombre como ser radicalmente finito, condicionado por el espacio-tiempo y múltiplemente determinado por una tradición y una autoridad. Es preciso, pues, esclarecer de qué modo el que piensa está sumergido en una tradición que es siempre activa, de modo que toda afirmación puede considerarse como una respuesta a un interrogante que en gran parte permanece implícito y que está constituido por el horizonte, más o menos definible, "de una previa inteligencia que implica una relación vital del intérprete con la cuestión propuesta".

La inteligencia previa, generalmente tiene que ser aceptada provisionalmente, pero luego debe ser sometida a una crítica en el subsiguiente proceso de inteligencia,

mediante la explicitación de los presupuestos. Además, toda nueva experiencia implica una confrontación entre la "precomprensión anterior" y un horizonte extraño que puede ser sometido a un proceso de asimilación, integración o rechazo, pero que amplía y enriquece la propia experiencia y señala la posible emergencia de un nuevo horizonte de comprensión. Esta interacción entre una tradición activa y el proceso de la propia comprensión establece una relación que no cae bajo las categorías de la objetivo y subjetivo.

2. LA COMUNICACION

La experiencia específicamente humana se realiza como proceso de comunicación y por consiguiente la única posibilidad de llegar a la autocomprensión y de dar una respuesta a la cuestión del hombre, reside en la inteligencia del proceso de la comunicación.

Cuáles son las condiciones de posibilidad de la comunicación, cuál es su estructura, su alcance, etc., constituyen el contenido de la hermenéutica como filosofía trascendental. La hermenéutica queda así justificada como ontología.

Sin embargo, hay que notar que como el discurso teológico se mueve en una dimensión que trasciende el proceso histórico universal y toda visión positivista del universo, éste tiene que asumir como su momento interno, una filosofía trascendental. Explicar las afirmaciones de la Escritura como simples expresiones de la inteligencia humana de la existencia, constituye una restricción ilegítima de la precomprensión bíblica, que no es simplemente antropológica, a pesar del contenido de autocomprensión de tales afirmaciones.

El ser con los otros es la medida del existir humano: en la relación se realiza lo que se genera como virtualidad de serlo; todo hombre real o virtualmente está siempre con otros; el hombre sin los demás es una pura abstracción. El otro es para la persona no un límite, sino la condición de la autorrealización. La contraposición al otro y por consiguiente la limitación se supera precisamente en la comunicación. Dado que el hombre no puede superar sino parcialmente esa contraposición, es persona solamente de manera imperfecta y análoga. Dios realiza a plenitud el sentido de la palabra, pues como persona se desposee a sí mismo en el amor trinitario que es encuentro de sí mismo en el otro por desposeimiento de sí mismo. "El amor es una distinción de dos que simplemente no son diversos entre sí" (W. Kasper), lo cual constituiría una formulación antropológica de la Trinidad.

El ser del hombre como persona es, por lo tanto, no algo existente en sí, como afirma el objetivismo (*natura rationalis individua substantia*-Böetio, *Monol. c.*, 78) -ni tampoco una libertad original, indeterminada, como afirma el subjetivismo.

3. COMPRESION Y TRASCENDENCIA

El proceso de comunicación que es condición esencial del ser en sí mismo mediante el ser en el otro, lleva a superar el nivel de la comunicación pragmática, de la simple proyección hacia el mundo exterior, siempre inaccesible en sí y presenta la existencia humana como proyecto en ejecución, siempre abierto. Este movimiento conduce obviamente a un planteamiento trascendental que investiga el sen-

tido de la totalidad de la existencia humana y del mundo.

La pregunta acerca del sentido total y definitivo de la existencia, coloca al hombre más allá de lo captable objetivamente en sí, de lo experimentable directamente, de lo demostrable y que puede ser objeto de una ciencia determinada. El problema consiste en buscar qué comprensión del hombre es necesaria para que tal cuestionamiento sea posible. Las ciencias no llegan a ese nivel, porque nunca cuestionan la existencia del mundo y su sentido total, sino solamente el juego de sus determinaciones internas.

La filosofía comienza cuando el presupuesto que implica toda cuestión particular, se hace el objetivo mismo de la interrogación. La reflexión filosófica manifiesta que el hombre no se identifica con sus realizaciones concretas de sí mismo: el ser del hombre no se agota en su actividad social, política, científica, religiosa; la falta de identidad con cualquier objetivación histórica es lo que le permite cuestionarse; la trascendencia va realizándose en formas históricas concretas, pero no coincide con ninguna de ellas.

El hombre no puede conocer su trascendencia sino en la relación con los hombres y con el mundo, pero su contenido no es accesible en sí mismo: para conocerlo adecuadamente sería preciso que se identificase con una objetivación determinada, lo cual sería el fin de la trascendencia y la muerte del hombre. La trascendencia no es nada de lo que es determinado; es esencialmente lo que desborda toda realización finita de la existencia humana. En forma negativa nos indica que el hombre es siempre más de lo que es en un momento dado; la ignorancia en que

estamos acerca del fondo de nuestro ser es insuperable (criaturalidad), la conocemos solo en forma negativa de indeterminación con respecto al dato.

Sin embargo, el hecho de que la historia mantiene siempre la tensión entre la existencia realizada y el dinamismo de superación, permite pensar razonablemente que allí puede ocultarse una exigencia interna de otro que no está afectado por esa diferencia y que constituiría el último fundamento de ese dinamismo. Con todo, nada demuestra concluyentemente que se trata de algo más que la trascendencia humana, puesto que esta es inagotable en su fondo para nosotros, ya que no conocemos sino su indeterminación respecto al dato, a lo realizado. Al mismo tiempo, la manera como se percibe la trascendencia no permite negar tampoco que esté determinada por Otro.

En este contexto, el ateísmo es una opción filosóficamente razonable, a condición de que sea verdaderamente privativa, no exclusiva, como su nombre lo indica, es decir, que indique tan solo la incapacidad del hombre para determinar el fondo de su trascendencia. La filosofía, tiene que dejar abierta esta cuestión, no en virtud de una norma exterior, sino en reconocimiento de la naturaleza misma del problema.

Para que una filosofía pudiera afirmar que la trascendencia humana es referencia intrínseca a una alteridad real, distinta de la que lo diferencia del mundo, sería preciso que tal diferencia pudiera manifestarse en su misma relación con el mundo, lo cual sería contradictorio, pues implica una relación real de Dios con el mundo, del cual, en cierta manera, formaría parte.

Dios se distingue del mundo por sí mismo, en la absoluta alteridad e inaccesibilidad de su trascendencia. Desde este punto de vista, estrictamente hablando, Dios no es conocido en sí mismo; lo que conocemos directamente es lo diverso de El, necesariamente referido a El. Por otro lado, todo lo que es diverso de Dios, es como tal, simplemente mundo (1 Tim 6, 16). Dios no se presenta en el mundo como una realidad al lado de otras. A Dios no podemos experimentarlo sino en la propia criaturalidad. El problema es filosóficamente insoluble.

4. SER DE LA REVELACION

La revelación afirma que la presencia del totalmente Otro se ha realizado como Palabra de Dios dicha al hombre en el hombre Jesús, al señalar en El la expresión histórica, definitiva de la presencia de Dios en el mundo. El Evangelio proclama que Dios nos ama con el amor que desde toda la eternidad ha amado a su Hijo. El amor de Dios a nosotros no tiene medida en nosotros mismos, de lo contrario no podríamos confiar en El más que en nosotros mismos y haría a Dios dependiente del hombre.

El concepto Palabra de Dios adquiere sentido real cuando Dios nos sale al encuentro visiblemente como Hombre. Por eso la Encarnación no se puede expresar como el asumir de una realidad ajena, que no tiene ninguna otra relación con el que la asume y que podría ser cambiada por otra. La humanidad de Cristo no puede concebirse como el instrumento extrínseco con el cual Dios, que permanece invisible, se manifiesta, sino precisamente aquello que se hace Dios mismo (permaneciendo Dios) en el acto por el cual El mismo se anonada, se aliena en la dimensión

del otro distinto de sí mismo, del otro que no es Dios, es decir, del hombre. La definición del hombre que de allí nace es: el otro del anonadamiento de Dios. Así aparece la naturaleza humana en su más profundo misterio a través de su acción más sublime: el ser el otro de Dios mismo.

El núcleo del Evangelio no es una doctrina, no es una idea de Cristo, sino El mismo tal como se manifiesta y se confronta vivencialmente como suceso personal, palabra-acción de Dios. La persona es lo radicalmente no-abstracto; por eso el Logos de que habla el Evangelio no es algo que se pronuncia, sino El mismo que pronuncia y se identifica con la Verdad que realiza en la autocomunicación de amor.

Si la verdad de la revelación consiste en el encuentro que se realiza en el ámbito de la fe, esta verdad no se puede deducir, ni tener, ni poseer: ella toma posesión del hombre, esta verdad solo puede ser recibida, es gracia. A la fe pertenece el ser en la verdad, en la Palabra, en el amor, en Cristo, es el modo de hablar del Nuevo Testamento en el que aparece su carácter vivencial, inaccesible a la razón pura, la cual carece de amor y así establece la diferencia del bien que nace de la justicia y del que nace del amor. Esta Palabra no puede ser recibida sino en la fe y conocida en ella solamente. Si fuera deductible racionalmente o verificable por comparación con alguna realidad humana, no sería palabra de Dios sino del hombre. La exigencia de la fe sería contradictoria si fuera verificable fuera del ámbito de la fe. La razón solamente le sirve de filtro: no puede ser contraria a ella. Los argumentos de razón contra la fe deben ser respondidos con argumentos de razón y no con motivos de fe.

La comunicación personal, radical que Dios establece con el hombre en su

Encarnación, es el fundamento de toda posibilidad de comunicación trascendental del hombre, que se significa eficazmente y se realiza en el encuentro con el hombre. Entenderse a sí mismo como persona a la luz de la fe, implica la inteligencia del ser en la comunidad y del ser de la comunidad como significativa (sacramental) y eficaz de este acontecimiento, encuentro, unidad que se vive como exigencia ontológica (no meramente psicológica) de una Presencia en la conciencia refleja de la ausencia, que de ser insuperable implicaría la negación de la persona.

De acuerdo con esta visión de fe, posesión de la verdad, autocomprensión del hombre, realización integral, consumación en la Unidad de pluralidad (Jo 17, 11. 21-22), son realidades escatológicas, en gestación histórica. En conformidad, al filósofo se le hace cada vez más difícil el pensar que el hombre se halla en situación de conflicto, solo por motivos de avatares históricos que podrían ser suprimidos. Todo induce a pensar que un hombre fuera de todo conflicto, o presión o alienación ya no sería un hombre, sino una idea.

5. EXPRESION DE LA REVELACION: EL SIMBOLO

El símbolo que incorpora el "sentido" en una realidad tangible se ha hecho concretamente la expresión del Absoluto en lo contingente por el misterio de la Encarnación. La Encarnación es la constitución contingente de un estado en que el ser de Dios es a la vez oculto y totalmente significado. Pero Jesús no es un signo-código que remite del signo a una significación extraña o superior, sino Jesús mismo en toda su realidad visible, encontrable, vivenciable en el símbolo del Abso-

luto como autorrealización de lo mismo simbolizado, ya que el Verbo llega a ser El mismo, en verdad, la existencia de una realidad creada. (Jo 1, 14; Fil 2, 6 ss).

La Encarnación nos enseña a encontrar nuestra plenitud en la contingencia del encuentro personal y el Nuevo Testamento nos invita a buscar la totalidad del sentido a través de los *símbolos literarios* que emplea y que reciben su valor definitivo de la persona y por eso su expresión significativa y eficaz es el sacramento (la Humanidad de Jesús, sacramento del Padre; la comunidad cristiana, sacramento de Cristo y sus expresiones rituales) como totalidad del Ser contenido en los límites materiales del *símbolo*.

Es claro que la Palabra de Dios —el Verbo de Dios— revelada en Jesucristo, no se identifica con el hecho histórico, ni con la letra de la Escritura, ni con la letra de los enunciados dogmáticos y por ello es imposible separar el problema de la naturaleza del ser, del de su cognoscibilidad, forma de conocimiento y proceso de conocimiento; el problema de los símbolos de la revelación, el de la reformulación del lenguaje de la fe, del de su reinterpretación.

Ya a nivel de la Escritura no puede eludirse el problema de la relación Palabra de Dios-palabra humana; la Escritura como testimonio es ya una interpretación, aunque sea interpretación en cierta forma normativa, por proceder de la experiencia histórica de los hechos originales: la experiencia de fe de Israel y la de la primera comunidad cristiana.

Por consiguiente, la Biblia tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, son palabra de hombre, pronunciada por ellos

y escrita por ellos; el hombre tiene que interpretar a Dios en su propio lenguaje. Jesús es la traducción de Dios en lenguaje humano: " El que me ha visto, ha visto a mi Padre" Jn 14, 9. " El es la imagen (visible) del Dios invisible" 2 Cor 4, 4. Nada en la Biblia es inmediatamente divino, ni siquiera la palabra de Jesús histórico, suponiendo que podamos llegar a ella a través de la crítica literaria. La Biblia se originó a través de un largo proceso histórico reconstruible y debe ser interpretada razonablemente con métodos científicos: a nivel histórico-crítico no es perceptible la Palabra de Dios, en cuanto tal, como tampoco es perceptible Dios a nivel empírico. El Jesús histórico fue un hombre auténtico, que no caminó por Galilea con un signo divino en la frente; lo propio sucede con la Biblia.

La verdad de Dios se presenta solo en coeficientes humanos como un actuar salvífico en el tiempo y el espacio del hombre. El hombre ineludiblemente tiene que aprender a escuchar a Dios a través de los sucesos humanos y de las palabras del hombre que trata de descubrir progresivamente su valor significativo y eficaz de una dimensión trascendente de comunión ontológica. El proceso de formación del libro, por reflexión retrospectiva, manifiesta su dinamismo de simbolización, es decir, su tensión por expresar en símbolos el valor trascendental del acontecer histórico.

Dice Jean Ladriere: " El lenguaje primero es ya una interpretación: no simplemente descripción de una realidad que sería accesible a una experiencia perceptiva o afectiva, ni una teoría explicativa, sino que está íntimamente ligada a una experiencia espiritual a la cual abre un acceso y cuyo sentido quiere manifestar.

Se trata de la experiencia de fe que es al mismo tiempo un sentimiento, un compromiso, una participación: asentimiento a una interpelación que se propone en las palabras del anuncio; compromiso con la persona de Cristo, reconocido como Hijo de Dios y Salvador y participación en el misterio salvífico, hecho presente y operante por la presencia de Cristo. Estos tres momentos son naturalmente inseparables. Lo que se propone al asentimiento es la realidad misma a cuya participación introduce y esta participación, como ya operante, hace posible el asentimiento. El compromiso está incluido en el asentimiento que condiciona la participación y a su vez los dos son posibles por la participación misma" (Discours théologique et symbole. R.Sc.Rel 49 (1975) pg. 117).

Lo que se propone al asentimiento es la realidad misma cuya participación hace posible el asentimiento. El lenguaje abre el acceso a lo que se constituye en y por la experiencia: su alcance y eficacia la debe a la realidad misma que está en acción en la experiencia. Lo que se afecta es lo que se propone en la palabra; por ello no es separable la palabra del suceso que anuncia y del que se refiere.

El lenguaje primario es una interpretación fundamental, inseparable de la experiencia de la cual es un momento constitutivo. La experiencia no es accesible sino en y por la interpretación que tiene la particular eficacia de producir la realidad misma a que se refiere: por esta razón es verdaderamente original.

El símbolo articula dos significaciones: la primera está dada en uso corriente y se apoya en una constante referencia a la vida espacio-temporal; la segunda está sugerida por la primera, pero pertenece a

un contexto específico diferente; las dos significaciones son inseparables; la primera tomada del lenguaje corriente es como una rampa de lanzamiento para la segunda; por ello se dice que el símbolo posee una correspondencia analógica natural entre una forma inmediata y otra de la que es indicativa o sea que posee un poder interno de referencia. Un nuevo horizonte de valor, como es la experiencia de fe, le permitirá extraer una nueva significación. Pero hay que tener en cuenta que la clave de la comprensión simbólica no se ofrece a la razón sino a la experiencia vital, la cual puede introducir a la razón dentro del ámbito de la sugerencia luminosa del símbolo.

Cuando un lenguaje recurre al símbolo, es porque no dispone de los medios necesarios para presentar directamente las significaciones que quiere evocar; utiliza entonces al recurso semántico que consiste en hacer aparecer el sentido que se pretende en la prolongación y en la dirección de un sentido ya disponible, pero que deja el nuevo sentido siempre en suspenso, relativamente inaccesible y como un llamamiento permanente a un esfuerzo de interpretación en profundidad, que nunca puede considerarse como terminado. El símbolo puede considerarse como un vector de sentido que impulsa el espíritu en una dirección determinada, abriendo al esfuerzo de comprensión una trayectoria que puede calificarse de infinita.

6. SIMBOLO E HISTORIA

El simbolismo secundario de la fe se apoya en el primario que se origina con dependencia de la experiencia histórica. La interpretación debe ser consciente de la solución de continuidad entre los dos niveles simbólicos, siendo inseparables; el primero está cerrado sin una cierta expe-

riencia de la vida y un conocimiento de la historia; el segundo es inaccesible fuera de la experiencia de la fe. El primer simbolismo está abierto a la interpretación del historiador; el segundo, a la del teólogo como hombre de fe. Esta solución de continuidad manifiesta la autonomía de la Palabra de Dios y su originalidad, pero no destruye la relación con el dato en que esta Palabra se apoya factualmente. El acontecimiento significativo no se concibe separado de su interpretación simbólica, como un hecho modificado por una ampliación; por el contrario, no es significativo sino a través de esa ampliación.

Esta situación relativiza la historia en su sentido positivista ('' lo que realmente acaeció ''), pero no constituye una devaluación de la historia, sino la afirmación de que el símbolo no es una derivación tardía y fortuita de la historia. Decimos a este propósito con J. P. Manigne: '' que la historia en la Biblia no tiene sentido sino como certificación del símbolo, raíz efectiva de la significación de fe del símbolo '' (Pour une poétique de la foi, pag. 140). Sin la historia el símbolo sería inválido (carece de contenido), sin el símbolo, la historia no es significativa (retiene al hombre en la factualidad); lo cual quiere decir que la palabra es trascendente (lo significado); la expresión es simbólica (indicativa y eficaz) y el suceso significativo queda así inscrito en la historia humana.

Toda la vida de Cristo es el fundamento del Evangelio, pero en su redacción (que es la consignación por escrito del término de un proceso de interpretación) pasó por un proceso similar de simbolización inherente al dinamismo de la fe pasual, de expresar lo absolutamente nuevo, inefable, espacio-temporalmente incondicionable. Es inútil tratar de terminar una

facticidad precisa bajo esa interpretación: la historia no aparece sino como dimensión del símbolo y es inseparable de la forma simbólica que la recubrió desde el primer momento de esa visión de fe. La fe válida es fe en Cristo Resucitado como encuentro libre: "Teniendo fijos vuestros ojos en Jesús de quien depende la fe desde su origen hasta su consumación perfecta" (arjeron kai teleiotes tes pisteos) Heb. 12, 2. A la fe en Cristo nada puede añadirse; la afirmación fundamental es de tipo vivencial y no puede complementarse, sino explicitarse; todas las oposiciones deben acomodarse a esta exigencia, es decir, pertenecen a la fe solamente en cuanto expresan quién es Jesucristo.

Jesús es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1, 9); y en ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podemos ser salvados (He 4, 12).

El hecho de Jesús es la fase primera y específica del encuentro personal de Dios con el hombre: es un acontecimiento histórico, localizado en el que al hombre se le presenta una exigencia radical que viene de fuera y lo confronta hasta la raíz misma de su ser de persona: solamente Jesús se ha atrevido a lanzar ese reto al hombre: sin mí nada podéis hacer Jn 15, 5 He 4, 12. La revelación adquiere en Cristo su punto culminante, fin y plenitud de la revelación iniciada por Dios en Israel. Heb 1, 1-2.

Se habla de "historia salvífica" porque es el testimonio de la voluntad de Dios de salvar a todos los hombres por medio de Jesucristo y de manifestarla a través de acontecimientos y de su interpretación. Esa interpretación depende de tes-

tigos peculiares, a los cuales permanentemente se refiere: Abraham, Moisés, Isaías, Jeremías, Jesús mismo, sus apóstoles y evangelistas, Pablo, etc. por no mencionar sino algunos: esta historia incluye toda la totalidad de su desarrollo en el tiempo y el espacio.

La precedente afirmación no es ni filosófica, ni histórica, sino teológica, es decir, expresión de una fe que se origina, se piensa y se reconoce solo en función de esa historia, como tal. Lo cual significa que no se da sino esa única y peculiar historia salvífica: es decir, la única historia de una revelación, del origen y génesis de la fe que es salvación para todos.

En un lapso relativamente corto de tiempo, que no abarca más de dos mil años entre Abraham y Cristo y en su espacio reducido, limitado por Egipto, Siria y Babilonia, quedaron incluidos los acontecimientos fundamentales que comunican sentido a toda la historia humana. Desde esta perspectiva y solo desde ella se pueden interpretar las historias de los pueblos y sus religiones, en su dimensión salvífica y por consiguiente teológica.

Nuestro acceso a la "historia de salvación" se realiza por medio de la Iglesia que nos pone en contacto con la Escritura. Por Escritura entendemos tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento en su unidad, sus diferencias y sus mutuas relaciones. Consideramos el Antiguo Testamento como un contexto de revelación histórica, autónomo, de valor propio e independiente del Nuevo Testamento, literariamente circunscrito, abierto como un gran interrogante ante el destino histórico de Israel. Es obra del pueblo de Israel y no va más allá de la visión judía de la salvación.

En contraposición, el Nuevo Testamento presenta una novedad radical, imprevisible, lógicamente inductible y que se refiere permanentemente al Antiguo como marco de interpretación de los nuevos acontecimientos fundamentales, centrados en la persona de Jesús.

Categorías como promesa, alianza, ley, tipo y figura, etc., hacen del Antiguo Testamento el medio privilegiado e insustituible para la inteligencia del misterio de Cristo, el cual se reveló dentro del mismo medio cultural. Esta relación inversa del Nuevo hacia el Antiguo puede calificarse de "tipismo", contrapuesto a "tipología" que supone la relación contraria y hace de los hagiógrafos y más en particular de los profetas de Israel, vaticinadores y de la profecía una predicción del futuro. Por eso dice con toda razón Norbert Lohfink: "La soteriología cristiana está ligada a una imagen concreta de Jesús de Nazaret, que no puede encontrarse en el Antiguo Testamento. A partir del objetivo mismo se llegaría tan solo a los textos llamados mesiánicos, los cuales al someterlos a una seria investigación acerca de su carácter profético referente a Jesús de Nazaret, llevan tan solo a una interrogación que permanece abierta.

La soteriología del Antiguo Testamento hay que tomarla en un nivel más abstracto: las afirmaciones soteriológicas contienen el paso de una situación de desastre al de salvación, por acción divina, no humana e ignoran la exigencia de un mediador humano" (N. Lohfink, *Heil als Befreiung in Israel, en Erlösung und Emanzipation*, Q. D. n. 61 Hrsg. von Leo Scheffczyk, pag. 32 Herder, 1973).

El Antiguo Testamento presenta un contexto de revelación histórica, una con-

tinuidad, pero que sin el Nuevo permanece abierta; por su parte el Nuevo sin el Antiguo carece de contexto propio y queda expuesto a tergiversaciones y generalizaciones ahistóricas.

Historia no puede ser sino un conjunto de hechos y tradiciones que abarcan muchas generaciones: aquí reside el sentido profundo de las genealogías de Jesús. Un hecho aislado, así sea el de Jesús, no constituye una historia, la cual exige una prehistoria y una continuidad orgánica. Antiguo y Nuevo Testamento establecen esa continuidad, dentro de la cual es posible una evaluación de una experiencia humana.

7. FACTUALIDAD E HISTORIA SALVIFICA

Una primera etapa exegética se caracterizó por considerar la Biblia como documento histórico en el sentido técnico, es decir, cronísticamente informativo del pasado de la humanidad y particularmente del pueblo de Israel y de los orígenes cristianos. En los últimos decenios, se ha comprobado claramente que la historia no puede reconstruirse a partir de la Biblia, sino por el contrario, la narración bíblica a partir de la historia, tomando en consideración la peculiar posición que adopta ante ella; es decir, el proceso de selección, interpretación y relectura a que los hagiógrafos someten los acontecimientos y que les permite descubrir y afirmar una dimensión que con ciertas reservas y precisiones, podríamos llamar "historia salvífica". Se puede afirmar que la historia en su sentido técnico, constituye el substrato de la historia salvífica: los hechos directa e indirectamente verificables no son todavía historia salvífica.

Un hecho se hace significativamente salvífico por ser vivido y contemplado dentro de una visión de fe, en relación con Dios presente y actuante, en el desarrollo de un designio eterno. La fe no sufre menoscabo por el hecho de que la exégesis científica haya llegado a la conclusión de que los escritos canónicos no son documentos historiográficos y por consiguiente, sobre esa sola base no se puede certificar, en principio, que las cosas hayan sucedido así o de otra manera. No pretendieron los hagiógrafos la reconstrucción cronística de los hechos, sino su sentido, tal como fue captado, interpretado y transmitidos por sus contemporáneos. Las situaciones fueron realmente vividas históricamente, pero no transmitidas como reconstrucción cronística o biográfica, sino para lograr la percepción de su significado, que no se limita a la exterioridad de lo visto, sino que sobre esa base, se constituye en testimonio de fe e incluye una afirmación que rebasa el ámbito de la competencia del historiador.

Nosotros no creemos que Jesús nació, vivió y murió, sino en el Jesús que nació, vivió, murió y resucitó. Nuestra fe no cae directamente sobre el carácter factual de estos hechos, ni sobre su inserción espacio temporal en la serie de los fenómenos históricos, sino sobre su sentido eficaz-salvífico, sobre su dimensión meta-histórica. No se salvan los que le vieron morir, sino los que "creen que fué entregado por nuestros pecados y murió por nuestra justificación" Rm 4, 25.

San Juan lo expresa claramente: "Jesús realizó en presencia de los discípulos otros signos que no están escritos en este libro. Estos lo han sido para que creais que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que creyendo tengais vida

eterna en su nombre" Jn. 20, 30. Esta conclusión nos indica que el objeto esencial de la fe es la filiación divina de Jesús, como comunicación de Dios al hombre y que su valor salvífico es estrictamente relativo a ese objeto. Ver no es constitutivo de creer (Jn. 4, 48; 20, 29), como tampoco lo es el testimonio humano histórico de los que han creído. Los elementos que son signos para la fe, para preparar la adhesión a la Palabra de Dios, no son lo que se cree, ni el motivo formal por el cual se cree. La existencia de ninguna condición creada puede ser objeto de nuestra fe, ni afirmarse en nombre de ella. El dato histórico puede estar implicado en una afirmación de fe, pero no es objeto de la fe como tal y por lo demás, nunca está complicado en su circunstancialidad concreta (por ej, la vida y muerte de Jesús). 2 Cor 4, 13-18.

Seguramente el sentido no existe sin el hecho exterior, ni puede ser conocido sin él. Decir que la fe cae sobre lo significado (el sentido) y no sobre la exterioridad fenoménica, no significa que se haga abstracción del suceso y de su realidad histórica sino que éste se supera una vez que se experimenta e interpreta. La traza histórica perceptible a la experiencia sirve para manifestar la existencia de la dimensión matahistórica y para anclarla en la realidad espacio temporal; constituye además un punto permanente de referencia esencial, que limita la posibilidad de ideologización.

También es preciso observar que el hecho exterior, que es manifestativo y eficaz de la acción divina salvífica, tampoco está exclusivamente dependiente del conocimiento histórico, pues se halla en alguna forma incorporado a la proclamación de la fe, sin ser objeto de fe. Es claro

que la vida y muerte de Jesús no hubieran sido proclamadas, si por la fe los discípulos no hubieran comprendido internamente su sentido, dentro de una red de relaciones personales, en el marco de una realidad sociológica y comunitaria. Y a su vez, la vida y la muerte de Jesús no hubieran llegado a ser de cualquiera de sus contemporáneos, incluyendo sus compañeros de suplicio.

La fe bíblica es histórica en un doble sentido: fe que se refiere al actuar histórico de Dios y en él se funda; y fe que pone en contacto actual e histórico al hombre con Dios. Quitaría su sentido a la fe el pretender encerrarla en un conjunto de verdades aternas.

Fe en el sentido de la Biblia es una exigencia a tomar en serio la historicidad y a garantizarse en ella. La verdad de Dios en el Antiguo Testamento es su fidelidad, expresada en el Nuevo Testamento como "gracia y verdad que es hacer acontecimiento en Cristo Jesús" Jn 1, 17. En Jesús se manifiesta la verdad y fidelidad de Dios como amor radical hasta la muerte y a través de ella, hasta la vida eterna de la resurrección. Por eso la revelación neotestamentaria es la culminación de la revelación y de la historia salvífica. El que Dios se haya comprometido de tal manera con la historia del hombre, de modo que ella sea el lugar de su presencia, le da a esta historia un valor y un sentido que no posee en religión alguna y aquí es donde aparece la originalidad y definitividad de la fe bíblica.

8. UNIDAD Y SENTIDO DE LA HISTORIA

A diferencia de los griegos que plantearon el problema de Dios como logos del

cosmos, la revelación lo presenta como Señor de la historia. El logos de la fe cristiana al hacerse hombre, se hizo historia en el sentido bíblico y por consiguiente, como logos de Dios, debe comunicar su inteligibilidad a la historia. Esto no se realiza si de alguna manera el fin y consecuentemente, la unidad de la historia no están ya presentes en El.

La unidad de la historia se funda en el cristianismo en la estructura escatológica de la fe, dado que esta revelación de Dios se considera en la predicación de Jesús, como definitiva. Pero al afirmar que el problema de Dios y su sentido para el hombre es inseparable de la cuestión acerca del sentido de la historia, se plantea a la teología una dificultad de muy difícil solución.

Desde el punto de vista filosófico y aun del de varias concepciones teológicas actuales, el problema acerca del sentido de la historia, no presenta solución viable a la luz de las experiencias del pasado. A. Camus expresa esta posición en su mito de Sisyfo. (Hamburg 1968, pg. 95). Es claro que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento colocan toda la problemática acerca de Dios y del sentido del hombre, - como una cuestión acerca de la historia y de la experiencia del hombre en ella y sin embargo, actualmente parece como si toda reflexión sobre el sentido de la historia contribuyera a hacernos sentir la ineludible incertidumbre de nuestra existencia. (G. Krügger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, en *Freiheit und Weltverantwortung*, Freiburg, 1958, pag. 120).

Surge entonces la pregunta acerca de qué concepción de Unidad y de Sentido se presupone, cuando la reflexión científica se declara incapaz de encontrar una respuesta satisfactoria.

Gran parte de la dificultad proviene de una secularización de la escatología, que ha introducido una decisiva modificación en su contenido. Simplificando podría decirse que bajo el influjo de un horizontalismo de tipo marxista, la realización escatológica se ha ido transformando en un fe optimista en una creciente felicidad especulativa y práctica de la humanidad, dependiente no ya de un imprevisible designio salvífico, sino de una concepción de progreso impulsado por la ciencia y vinculado a una prosperidad material, económica y una situación de justicia entre los hombres.

La escatología cristiana fué sustituida por una fe optimista en el progreso de la humanidad, apreciado a la luz de un término anticipado teoleológicamente; consecuentemente la cuestión acerca del sentido de la historia considerada como una totalidad y no simplemente a la luz de los progresos técnicos, tuvo que ser abandonada como objetivamente indeterminable, indetectable.

La escatología bíblica, es básicamente diversa. Unidad y fin de la historia concebida escatológicamente, no significa previsión del contenido de un término de la misma, sino una visión interna, profética, dinámica y proyectiva de una plena realización del hombre, como ser social, visto en una perspectiva de fe, que permita captar desde ella, la exigencia, el imperativo del presente como tarea para el futuro.

En esta visión bíblica no está previsto en modo alguno, lo concreto del término o fin y así ni se elimina, ni se restringe la apertura hacia el futuro. El contemplar este término y la historia como unidad, como el objetivo concreto de un

proceso de autoidentificación, da solamente la posibilidad de elaborar proyectos teóricos y prácticos que posean sentido para el hombre, pero no funda en absoluto una fe optimista en el progreso horizontal de la humanidad.

El hecho de que el concepto de progreso, que como tal incluye la previsión racional de la continuidad de ciertos procesos en determinados sectores, se haya incorporado al marco de la escatología, trae como consecuencia el que a principios particulares (culturales, económicos, técnicos) se les atribuya alcance universal y de totalidad, con lo cual se transpone el límite de su racionalidad.

La comprensión del hombre que nace de la escatología bíblica, implica ante todo la tarea de vivir de tal manera que sea la auténtica realización de un compromiso, en la fe y la esperanza, con esa historia que en su Unidad y Totalidad está dirigida hacia un futuro imprevisible en su forma, pero garantizado dentro de una visión de fe.

La concepción bíblica no se opone necesariamente en todos los aspectos a la tesis marxista del progreso. Marx opone con razón a Hegel que el hombre no puede reconciliarse con la historia en forma simplemente especulativa. Para poder creer en una posible realización de la historia, es preciso comprometerse prácticamente en esa realización.

Un futuro que todavía no está presente trae consigo una apertura de la historia que es campo de acción del hombre. Fe en el futuro y cambio del presente se condicionan mutuamente, de modo que Marx está dentro de la tradición del pensamiento profético-histórico (Löwith). Pe-

ro cuando Marx piensa que con el conocimiento y control de las fuerzas económicas, ha solucionado el enigma de la historia, lo único que hace es anticipar teológicamente, en forma científica y filosóficamente cuestionable, el fin de la historia, en un sentido unilateral de progreso.

La visión bíblica de la historia, la deja siempre abierta en su concreción y no permite de ninguna manera preverla o anticiparla teleológicamente. La unidad de la historia se presenta a la fe solamente en forma de esperanza, la cual no ofrece en primera instancia, una visión teórica, sino que impone una tarea, un compromiso, y además trae consigo una orientación, un criterio y ejerce una función crítica permanente. No existe la posibilidad de una conciliación especulativa definitiva: el sentido no puede suprimir el fracaso, sino entendiéndolo como tarea, lo cual significa que la apertura hacia el futuro no puede suprimirse ni por medio de planeación, ni por negación.

La esperanza se percibe concretamente como una permanente autoidentificación del hombre dirigido hacia el futuro, pero Dios aparece como el futuro absoluto del hombre, como el poder que mantiene abierto el presente y lo somete a crítica permanentemente.

La concepción bíblica-escatológica de la historia, muestra que aunque la historia de salvación es coexistente respecto a la historia en general del mundo, sin embargo no puede identificarse con ella, puesto que la libre autocomunicación de Dios es una realidad absolutamente trascendente, procede exclusivamente de Dios en

forma indispensable e incondicionable respecto al hombre, su consumación no cae en ningún momento de la historia humana; por el contrario, significa la expresión de esa historia que es siempre el ámbito de lo inacabado, de lo ambiguo, de lo dialéctico.

Dada la unidad del hombre y la vocación universal a la salvación que opera en todas las dimensiones del hombre, el proceso salvífico es de alguna manera perceptible en la historia general, pero en forma no interpretada, lo cual origina una distinción formal, aunque no siempre material, entre esas dos historias coextensivas. La historia general, en cuanto que es un llamamiento a la autorrealización del hombre, siempre bajo el influjo de la gracia, es revelación de Dios, aunque dentro de un horizonte atemático, que desemboca en el insoluble interrogante de la trascendencia del espíritu.

Solamente Dios con su Palabra, en un punto espacio-temporal específico de la historia general, da la clave de interpretación inequívoca de la salvación-condenación en el proceso de la historia humana. Solamente en Jesucristo se alcanza la absoluta e indisoluble unidad entre lo divino y lo humano y esa unidad se hace históricamente presente en la autorrevelación de Jesús que traza un límite permanente e inequívoco entre historia general e historia salvífica, al descubrir el sentido específico de salvación; el conocimiento explícito del medio salvífico en sus dimensiones histórico-simbólica, social y sacramental y por último, el valor ontológico del actuar humano. (cfr. Karl Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schirften z. Theol. V pg. 115 135).

9. LA EXEGESIS HISTORICO-CRÍTICA EN SU CONTEXTO HERMENEUTICO

La exégesis es el presupuesto para la inteligencia de los textos de acuerdo con el sentido que tuvieron en el contexto de la tradición cristiana primitiva. El objetivo es el conocimiento de ese pensamiento histórico, como origen del cristianismo actual.

Este proceso de interpretación se realiza en la Iglesia y trae consigo una crítica de las tradiciones y dogmas eclesiásticos, en cuanto que éstos se fundan, como en su última norma, en la Escritura. Pero para que la exégesis no se convierta ella misma, en la única y definitiva norma de la fe cristiana, es preciso que esté sometida a crítica y sus resultados permanezcan abiertos a una ulterior investigación. Si se tiene en cuenta la índole de la Escritura, la exégesis debe ser una ciencia histórica y si pretende ser aceptada como generalmente válida, es preciso que sea una ciencia crítica. Una exégesis sometida a estas exigencias, nunca puede considerarse como definitiva, pero debe procurar restringir cada vez más el ámbito de la interpretación, hasta llegar a conclusiones universalmente aceptables. La crítica histórica no garantiza de por sí, ninguna interpretación como auténtica, genuina. Es una técnica que puede aprenderse, necesita ser corregida y complementada permanentemente (por ej. con el avance de los conocimientos lingüísticos, arqueológicos, etc.); se asemeja a un arte que es en gran parte experimental, que no puede prescindir de la técnica, pero que no termina en ella.

Incidencia del método histórico-crítico en el pensamiento teológico:

1. Los comienzos de la crítica histórica se remontan al siglo 17 con el protestante Ludwing Cappelli y principalmente con el oratoriano Richard Simon (1712).

Desde ese momento, la Escritura fué considerada cada vez más como fuente histórica, lo cual significaba que debía entenderse según la mente del autor, de acuerdo con las condiciones de vida y presupuesto de la época. Esta inteligencia histórica de la Escritura trajo como consecuencia una progresiva comprobación del distanciamiento que se había operado entre la visión de los comienzos y ciertas concepciones y usos introducidas en el decurso de la siglos.

2. Es una primera etapa, la crítica histórica se centró preferentemente en el descubrimiento de la verdad eterna (doctrina), liberándola de los condicionamientos culturales en que venía expresada. Esto significó que objetivamente la interpretación histórica quedó supeditada al enriquecimiento y elaboración de lo que se suponía, dentro de un sistema especulativo, ser contenido normativo.

3. En el período siguiente, la exégesis científica comenzó a comprender que todo el Nuevo Testamento, hasta su núcleo, hasta su fondo más esencial, tenía un carácter histórico. Se clarificó que el cristianismo primitivo no refleja una doctrina sagrada eterna, despojable de su revestimiento literario y de las concepciones en que se halla expuesta, sino al desarrollo histórico, vivencial, de diversas formas y grados de comprensión, de la manifesta

ción de Dios en Cristo. La variedad y complejidad del cristianismo primitivo, con sus diversas preconcepciones y el uso de múltiples géneros, es y representa el movimiento mismo de la revelación. El objetivo de la exégesis no fue ya descubrir una doctrina, sino coincidir con un proceso de revelación y propiciar su inteligencia. La amplitud de variación y aun las discordancias entre las diversas afirmaciones de la Escritura, ha ido creando una actitud metódica de reserva ante las precipitadas sistematizaciones y simplificaciones unilaterales que desconocen la dialéctica del pensamiento bíblico.

4. La historia comparada de las religiones puso de manifiesto los influjos de otras religiones en la estructura del mensaje bíblico, que aparece así entretendido con elementos de las más diversas precedencias (título de Cristo por ej.); de un documento que presenta una verdad elaborada y normativa, se transformó el Nuevo Testamento en una colección de fuentes para la historia del cristianismo primitivo. La crítica histórica muestra a este respecto que la utilización eclesiológica del Nuevo Testamento implica la supresión ilegítima de una distancia temporal y cultural. Por el contrario, la crítica muestra la tensión permanente entre Cristo y la institución autoritativa. Es claro que la exégesis no puede estar, en cuanto tal, al servicio de las necesidades prácticas de la Iglesia, como estructura jurídica.

5. La historia de las formas, crítica de la tradición y la redacción muestran que la Biblia no contiene comunicaciones puramente supra o extraterrenas sino que la revelación divina incluye historia y fe, evangelio y situación, revelación y ambiente humano, fruto de la interpretación inspirada de los hombres y dirigida al mundo concreto del hombre.

6. La crítica hace tangible la diferencia, dentro de la inseparabilidad, que hay entre revelación y escritura; por ello la inteligencia histórica debe ser el acceso normal a los acontecimientos fundamentales, pero la sola historia no es capaz de interpretar la fe cristiana. El intérprete debe aprender a percibir la relación fe e historia que es elemento constitutivo de la afirmación bíblica. Lo específico de la revelación aparece precisamente en la nueva forma que comunica al pensamiento extrabíblico y a sus expresiones y en la manera como esta fe, dentro de su sincretismo y compromiso literario, presenta un valor que se conserva a través de todos los cuestionamientos humanos y mantiene su afirmación de ser revelación divina, inductible directamente de ningún acontecimiento histórico.

7. La crítica histórica considera la Sagrada Escritura, en primera instancia como documento de una experiencia humana. Se opone a ese tipo de reflexión teológica que valora la letra de la Escritura como algo "sacro" (tabú) (verdad absoluta), quitando así la responsabilidad de ir buscando la verdad de Dios a través de los titubeos y limitaciones de un pensamiento que se desarrolla progresivamente y no puede captarse sino en la totalidad de su expresión. La historia con sus tragedias y catástrofes, traduce una perplejidad, que es necesaria para que el que busca se haga un verdadero creyente. No otra cosa pretende la Escritura.

8. El método histórico, al aproximarse a la realidad humana como al lugar del encuentro con lo divino, conduce por el camino, en que la fe puede ser interrogada acerca del fundamento de su certeza: trata de percibir el desarrollo genético de la afirmación de fe. Esta orientación anti-

idealista insiste en no olvidar jamás la correlación entre mensaje de fe y situación histórica. Es enteramente opuesto a la aceptación inmediata y espontánea (no refleja, propia de la fe fideísta), de afirmaciones teológicas a partir de textos particulares de la Escritura. La afirmación de una verdad de fe, no es posible sino a condición de reconocer las expresiones religiosas en el contexto en que fueron transmitidas y de valorar su comprensión dentro del proceso de interpretación, al que pertenece cada tradición. Una verdad de tipo vivencial no puede justificarse sino dentro del marco histórico que le dió origen. (Problema para la catequesis y evangelización).

9. El método histórico-crítico crea una mentalidad y promueve una serie de criterios, al situar la fe cristiana en su relación original, en la que dentro de un amplio contexto histórico, aparece ésta como interpelación a la libertad humana y a la propia responsabilidad.

En consecuencia: debilita todo argumento directo de autoridad, que pretende funcionar con independencia de esa tradición; trabaja metódicamente con cuestiones abiertas, problemas no resueltos aun, intercambio de hipótesis y opiniones, mas que con tesis dogmáticas determinadas. Por principio, confrontan toda tradición eclesiástico-dogmática con la escritura, respecto a su normalidad, ya que el pluralismo de expresiones, la práctica ausencia de formas institucionales originarias y la evolución histórica, previenen contra la absolutización de las estructuras institucionales y de las normas legales.

De aquí nace igualmente, un permanente impulso reformativo configurado por la exigencia y la soberanía de la

Palabra de Dios, ante todas las tendencias al estancamiento de las instituciones humanas. El Evangelio es un perenne llamado a la libertad cristiana y su última garantía.

10. Un punto de máximo conflicto para el método histórico reside en la dogmática, ya que el discurso teológico tiende a elaborar los sucesos de la revelación, trasponiendo la relación simbólica original, por medio de una sistematización refleja conceptual. Aunque la significación propia del concepto tiene su raíz en una experiencia perceptiva y toma su verdadera consistencia a través de una historia, sin embargo, una vez que adquiere su pleno valor de figura especulativa, lo hace por relaciones sistemáticas entre los conceptos que pone en juego y elabora una construcción capaz de sostener por las articulaciones que la constituyen. El concepto recibe su sentido del lugar que ocupa en la construcción, sin referirse a un soporte significativo exterior, como sucede con el símbolo. Así el discurso teológico se hace disociable de la experiencia que comenta y del lenguaje (simbólico) al cual ella está indisolublemente ligada. Esta separabilidad indica una discontinuidad, un cambio de registro.

El lenguaje especulativo que usa el discurso teológico, se ha constituido fuera de la teología, vinculado a la estructura misma del espíritu y a sus posibilidades trascendentales, dentro de una tradición filosófica y por consiguiente debe transformar el modo de significación de los conceptos que usa, de acuerdo con el horizonte de comprensión de la fe; además tiene que crear nuevos conceptos en función de problemas inéditos para él, ya que no posee contacto directo con la experiencia de donde nacen.

Aunque el discurso especulativo aporta recursos articularios y semánticos propios del proyecto hermenéutico, corre el riesgo de encerrar en contornos demasiado rígidos, significaciones que son esencialmente dinámicas y tienen la virtud de abrir sin cesar nuevos espacios de comprensión.

La transposición al concepto destruye la forma propia de significación del símbolo y su inherencia a un estrato anterior de sentido, inseparable de la experiencia. En la medida en que el concepto funciona en un orden autónomo de referencia y articulación, se corre el riesgo de centrar en él la atención y no en el objeto que se quiere hacer ver, constituyendo así una ideología, que no desciende del orden especulativo.

El discurso teológico corre también el riesgo de inscribir en un horizonte de comprensión disponible lo que se ha dado de una manera incoativa, relativamente enigmática, como proposición de sentido y no como significación realizada. No debe dejarse arrastrar por el impulso reductor de una racionalización integral que se disuelve en una explicación del símbolo como figura. Lo que se pide al discurso teológico no es construir una teoría, sino una amplificación reflexiva que moviliza al servicio de un progreso interior que no es del orden de la ciencia, sino de la comprensión espiritual; es un camino que busca incansablemente lo que está más allá de todo discurso y que tan solo puede ser lejanamente enunciado.

El método histórico pone de manifiesto el abuso ideológico, previene contra la sistematización simplista que no hace justicia a la complejidad del pensamiento bíblico y excluye la deducción pura-

mente lógica como método de interpretación histórica.

Queda abierta la cuestión de si la desmitologización, la liberación de un lenguaje y concepciones del pasado y la transposición a una inteligencia actual del mundo, es posible sin perder o modificar algo del contenido original.

11. La reflexión teológica sobre la historia no culmina en una teoría sobre la historia, ni en una concepción salvífica universal; tampoco puede producir un programa para una praxis concreta. La inteligencia teológica de la historia no es inmediatamente práctica y no se ve cómo puede serlo o que tenga que serlo. Su estructura como reflexión es la de un pensamiento mediador. Esta conciencia de mediación le quita la pseudo-evidencia del dato inmediato irrecusable, abre críticamente la posibilidad del cambio y no se agota en una determinada praxis. Este tipo de pensamiento, que es criterio de acción, precisamente porque no puede ser aplicado inmediatamente, y representa un valor perenne, resiste a toda falla y permanece abierto.

Sin embargo, para no quedarse en un monólogo infructuoso, debe estar en comunicación con todos los ámbitos de las ciencias orientadas a la realización del hombre. Esta cooperación debe entenderse dialécticamente en cuanto que cada disciplina se desarrolla de acuerdo con su propia metodología, pero al mismo tiempo puede ser vitalmente orientada por la Historia cristiana y la reflexión teológica. Solamente en una investigación interdisciplinar puede la teología hacer efectiva su exigencia y ser históricamente significativa. Esto requiere un nivel crítico tanto de parte del teólogo como del científico.