CRITICA DOGMATICA A LA EXEGESIS CRITICA

(Presupuestos hermenéuticos de un teólogo protestante)

GONZALO ARANDA

Los estudios acerca de la naturaleza de los métodos exegéticos y de los principios hermenéuticos que deben aplicarse a la interpretación de la Sagrada Escritura, se han visto notablemente incrementados en estos últimos años. Tanto en la teología católica, como en la investigación protestante, se oyen voces que invitan a una reflexión sobre el tema, que ponen a veces en tela de juicio los frutos conseguidos por la exégesis histórico-crítica, y abogan por un cambio de orientación más o menos radical. Dentro de la actual exégesis protestante encontramos una voz, a nuestro juicio significativa, en un breve libro de Gerardo Maier [1].

El libro representa la reacción de un exegeta evangelista ante la situación en que ha venido a parar la exégesis bíblica a lo largo de los últimos doscientos años. El autor contempla el mundo exegético protestante, cuyos representantes más eximios han seguido fielmente el principio de que la Biblia debe ser tratada como cualquier otro libro. A par-

1. Gerhard MAIER, *Das Ende der historischen-kritischen Methode*, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Solingen 3.ª ed. 1975, 93 pp. La significación de este libro puede apreciarse en el hecho de haber alcanzado la tercera edición en dos años. Un juicio hecho por Leo Scheffczyk sobre la primera edición, en "Münchener Theologische Zeitschrift" 26 (1975) 85-87.

tir de este principio, e identificada la exégesis con el resultado de la aplicación de los métodos histórico-críticos, se ha llegado, dice Maier, a un callejón sin salida para la comprensión de la Escritura y para la Teología. Añade que lo que en los comienzos fue una corriente dentro del mundo protestante, puede ya considerarse como una enfermedad del cristianismo (p. 5). Por eso es necesario terminar con dicho método, pues, sigue afirmando el A., encierra una imposibilidad intrínseca en sus conceptos (cap. I), ha llegado ya realmente a su punto final en la exégesis y en la Teología (cap. II), y, por tanto, es necesario establecer y aplicar en el estudio de la Biblia un método distinto, que el autor denomina "método histórico-bíblico" (cap. III).

I. RECHAZO DEL METODO CRITICO

Los principales argumentos por los que el autor desecha absolutamente el método histórico crítico en su conjunto, podríamos resumirlos en los puntos siguientes:

1. — Este método, precisamente por ser crítico, *es incompatible con la actitud que el hombre debe tener ante la Revelación divina* (p. 7), cuyo testigo es la Escritura. "El correlato ante la Revelación no es la crítica, sino la obediencia; no es la corrección (...), sino el dejarse corregir" (p. 18). El método histórico crítico pone a la razón, al entendimiento humano, no como el *servum arbitrium* (Lutero), sino como juez de la Revelación; piensa que el *sacrificium intellectus* va contra el orden de la creación, y que no puede ser exigido por Dios. El mismo método, entonces, se condena a sí mismo.

Para el método crítico, sigue diciendo el A., todo, incluso Dios, queda sometido a la técnica del descubrimiento personal, al cambio histórico y a la experiencia. La Revelación queda reducida a la categoría de cosa manipulable (pp. 12-13). Es decir, este método accede a la Escritura con un prejuicio, en cuanto que ya tiene una decisión previa sobre los resultados (pp. 5-6), presuponiendo de antemano lo que es fe auténtica o no (p. 15).

2. — El método histórico crítico *no tiene en cuenta la realidad de que toda la Biblia es Palabra de Dios,* y por ello se esfuerza en encontrar una norma, un canon, para distinguir lo divino de lo humano, lo primario de lo secundario, lo revelado de lo adicional. En definitiva, separa Palabra de Dios y Escritura, y, con ello, Cristo y Escritura. Algunos exegetas evangelistas han querido salir del subjetivismo determinando un canon, norma, dentro del mismo canon neotestamentario. Así han propuesto como canon el anuncio reformador paulino (Joest, Käsemann), el primitivo kerygma (Kummel, Marxen), etc. Pero esto, según Maier, se funda en motivos poco precisos y poco convincentes, y conduce a resultados diversos y aun contradictorios, cae de nuevo en el subjetivismo (pp. 10-12). Para el autor sigue siendo válido el principio de Lutero, "lo que predica a Cristo", pero también esto es demasiado amplio. "Si se diera realmente, afirma, un canon en el canon, sería no sólo separar Escritura y Palabra de Dios, sino también separar a Cristo de la Escritura, al Espíritu Santo de la Escritura, y a un Cristo en la Escritura de otro Cristo en la Escritura" (p. 46).

3. — Por los resultados obtenidos por sus seguidores, se ve que *el método histórico crítico ha llegado realmente a la confusión.* El autor lo ve examinando el libro de E. Käsemann [2], en el que se exponen y analizan trece autores evangélicos y dos católicos. Maier vuelve a enjuiciar desde su punto de vista a casi todos ellos, llegando a las siguientes conclusiones:

a) Los exegetas han fracasado en su búsqueda de un canon dentro del canon, y sus resultados son como la torre de Babel. Ya no ven unidad en el Nuevo Testamento, sino planteamientos diversos y aun opuestos, habiendo caído en una absoluta subjetividad (pp. 22-36).

b) Los teólogos sistemáticos —entre los que se incluye a Hans Küng como representante católico, aunque dependiendo estrechamente de Käsemann— se caracterizan por su discrepancia respecto a los biblistas, y, al mismo tiempo,

2. E. KÄSEMANN, *Das Neue Testament als Kanon,* Göttingen 1970.

por buscar un principio de unidad para la Escritura fuera de la misma Escritura, con lo que no superan los resultados del método histórico crítico. De parte católica, sigue diciendo Maier, se recurre al Magisterio de la Iglesia; de parte evangelista a la experiencia espiritual de la comunidad y, con ello, unos y otros vienen a colocarse por encima de la Escritura (p. 44).

c) Los historiadores de la Iglesia que, en principio, debían ser neutrales por la naturaleza de su aportación histórico fenomenológica, no han pasado de ver el canon que se construyó cada comunidad según su propio sentir (pp. 42-43).

Antes de seguir adelante con la exposición de Maier, conviene advertir que él no critica directamente a la exégesis católica, ni tiene en cuenta los principios hermenéuticos señalados por el Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, en el transfondo de sus afirmaciones deja entrever que también la exégesis católica anda por caminos parecidos, y que existe la misma dicotomía entre Teología y Exégesis. No nos detenemos ahora en enjuiciar las posiciones de determinados exegetas católicos, ni en ver hasta qué punto y en qué forma asumen la metodología que en este libro se critica. Unicamente vamos a intentar valorar las afirmaciones de Maier, teniendo en cuenta los principios hermenéuticos propuestos por el Magisterio que marca la orientación de la exégesis católica.

II. PRESUPUESTOS PARA UN NUEVO METODO

Comprenderemos mejor la postura adoptada por el autor del libro si examinamos los fundamentos sobre los que apoya el método que él propone: el método histórico bíblico. Podemos resumir su fundamentación en dos principios correlativos a los argumentos con los que antes condenaba el método histórico crítico, a saber, la actitud requerida ante la Sda. Escritura, y la autoridad de la Biblia.

1. — *Actitud requerida para acceder a la Sda. Escritura.* Es lo que podríamos llamar prejuicio dogmático, quitando a la palabra prejuicio toda carga peyorativa.

El autor establece, en primer lugar, en qué sentido el exegeta creyente debe buscar y considerar lo histórico, ya que lo histórico entra a formar parte del nuevo método. No con actitud crítica, dice, sino aceptándolo como confirmación de su fe previa. Existe una diferencia radical entre el historiador profano y el bíblico, tanto en el objeto como en el método de su investigación. El historiador mira únicamente lo humano y se apoya en la analogía con casos similares; al bíblico le interesa la actuación de Dios, lo teológico, y no le es permitido tener un principio de analogía con otras situaciones, porque la acción de Dios es algo único (p. 48). La eliminación del principio de analogía introduce una diferencia fundamental entre el método general y el método histórico bíblico o teológico. Esto no significa, sigue diciendo Maier, que lo histórico deje de tener validez; la tiene en cuanto que puede verse la actuación de Dios en determinados acontecimientos de nuestra historia. Pero esto no quiere decir —sería imperdonable, a juicio del autor— que la historicidad de la Revelación deba entenderse en el mismo sentido de la historia general. Así, ante la Escritura, el historiador y el teólogo (historiador teólogo, bíblico) se colocan en distinta posición, ya que el teólogo arranca de un punto de vista teológico.

Este punto de partida es la obediencia ante la absoluta soberanía de Dios por la que puede revelarse "cuando, donde y como quiera" (p. 50). Ante la Revelación, el hombre, la teología, debe deponer toda voluntad de juicio (p. 51). De otro modo, dice Maier, habría que admitir que la humanidad en este encuentro con Dios tiene derechos, un derecho de reserva intelectual que implicaría colocar, en ese encuentro, a Dios a su mismo nivel, como interlocutor.

De lo expuesto concluye Maier que a la Escritura no es posible acceder sin un dato dogmático previo que es, sencillamente, la obediente aceptación de la Revelación en la Escritura. Este dato dogmático determina la misma metodología a adoptar ante la Escritura; debe dejar de ser crítica, porque la Escritura expresa claramente a Dios.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

La experiencia espiritual de la comunidad, dice, es la señal por la que se puede reconocer la validez concreta de este principio, pero sería pernicioso, sigue diciendo, elevar esa misma experiencia a la categoría de principio. En efecto, a él se han acogido los planteamientos de sectas extremistas que llegan a negar la verdad histórica sobre Cristo.

Algunas observaciones a este primer principio de Maier

Hay que reconocer que plantear el tema metodológico al nivel que acabamos de exponer, significa un intento serio de poner las cosas en su punto. Pues, en efecto, un planteamiento correcto sobre la metodología de una ciencia, no puede olvidar el objeto propio de la misma, ni los medios específicos con que cuenta. Y si la exégesis bíblica pretende —y así debe ser— considerarse una disciplina teológica, su metodología no puede permanecer al margen de la metodología teológica en general. Debe, por tanto, tomar en serio el hecho de la Revelación divina y sus exigencias para el hombre. Sin embargo es este aspecto del planteamiento de Maier el que más profundamente debemos revisar y criticar, porque, como fácilmente puede deducirse por lo expuesto, depende de una concepción luterana de la Revelación y del hombre. Consideremos más detenidamente estos temas.

a) *Concepto de Revelación.* El autor, partiendo de la unicidad —Einmalige— de la Revelación, no admite el principio de analogía en ningún momento del proceso hermenéutico, especialmente en la consideración de las realidades históricas en las que se manifiesta la Revelación de Dios. Lo histórico, para él, es algo que viene a confirmar la fe previa en la acción divina; y esta fe es la que lleva a la aceptación de la realidad histórica. Esta realidad no puede someterse a juicio; se acepta únicamente por la fe.

He aquí el primer punto débil de Maier. Para el católico es posible no sólo, una vez aceptada la divina Revelación, obtener cierta inteligencia por medio de la analogía con las cosas que conocemos naturalmente, sino también

una preparación racional a la fe: un juicio de credibilidad [3]. Ello no supone limitar la libertad de Dios al revelarse, sino tener en cuenta el misterioso designio divino que, en su bondad, ha dispuesto darse también a conocer por medio de las cosas creadas. No es que haya derechos ante Dios, sino que El respeta, al elevarla, la naturaleza que ha creado.

En lo que se refiere a la valoración de lo histórico, no podemos, pues, estar de acuerdo con Maier en considerarlo únicamente como confirmación de la fe. Para nosotros es mucho más: ya que de una parte, pertenece al objeto mismo de la fe, y de otra, la prepara. La Revelación de Dios, su acción entre los hombres, no existe como desconectada de la historia humana, sino que se realiza en ella *gestis verbisque* [4]. De tal modo que el hombre, creyente o no, puede encontrarse con la realidad efecto de la intervención divina, y ante ella se le plantea la exigencia ineludible de opción por o al margen de Dios. El historiador, creyente o no, puede encontrar, pues tiene medios para ello, la figura histórica de Jesús y ante ella creer o no creer. No se le exige una fe ciega en la Revelación de Dios, sino una fe que se apoya en la contemplación de unos hechos y en la intelección de unas palabras. Debe optar ante una realidad que no anula su propio juicio, ni su libertad íntima. Una realidad que manifiesta veladamente el misterio de la acción divina en la historia que, como tal misterio, se percibe únicamente por la fe. Así, lo histórico en lo que se ha desplegado la Revelación es objeto de fe, pero en ese despliegue Dios nos ofrece, junto con los auxilios internos, argumentos externos de credibilidad, acomodados a todas las inteligencias [5].

Aplicado esto al material de la Escritura, significa que el creyente no sólo tiene en virtud de la fe certeza absoluta de la veracidad histórica de la Biblia, sino que por esa misma razón sabe que nada puede hacer contra esa historicidad la sana crítica. Y esto, no porque la Biblia no pueda ser objeto de crítica, sino porque existen fundamentos sólidos, en el plano de la ciencia histórica, para resistir cual-

3. Cfr. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cap. 4 (DzSch 3016. 3019).
4. Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 2.
5. Cfr. *Dei Filius*, cap. 3 (DzSch 3009).

quier embate crítico. Es decir, tenemos motivos fundados de credibilidad en perfecta analogía con la historia profana; y precisamente por eso hay posibilidad, en el mismo ámbito histórico, de un trabajo crítico sobre las fuentes. Por ello en la Constitución *Dei Verbum,* al tratar el tema de la veracidad histórica de los Evangelios, no se dice *Sancta Mater Ecclesia credidit ac credit,* sino *tenuit ac tenet,* ya que esa historicidad no es sólo objeto de fe, sino también, en parte, demostrable críticamente [6].

b) *Valoración de la razón humana.* El autor parte de la concepción de Lutero acerca del *servum arbitrium,* aplicándolo a la tarea exegética y, por tanto, teológica. Así rechaza la teología natural, y, en cuanto al método histórico bíblico que propone, considera que cualquier derecho de la razón es de por sí pecaminoso y condenable.

Es fácil advertir cuánto dista la postura de Maier de la doctrina católica que mantiene no sólo la validez del conocimiento natural de Dios [7], sino también la validez del ejercicio de la razón, iluminada por la fe, que, legítimamente busca y se apoya en unos motivos de credibilidad que hacen razonable su opción. La fe de ninguna manera es un movimiento ciego del alma [8], sino que, siendo un acto de obediencia ejercido con la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, es decir, siendo un don de Dios [9], no anula, requiere, la inteligencia y la voluntad humanas, la razón y la libertad, en obsequioso asentimiento [10].

Considerando a la luz de lo expuesto la cuestión metodológica, hay que decir que, en efecto, el exegeta parte de la fe, como el teólogo, pero no por ello depone su razón ni su capacidad de juicio. Reconoce que ninguna metodología humana puede demostrar la Revelación, la acción de Dios en la historia; ésta no es *velut philosophicum inven-*

6. "Commissio scripsit tenuit ac tenet, quia sic melius exprimitur hanc historicitatem teneri fide et rationi, et non tantum fide" (Cfr. SACROS. OECUM. CONC. VATIC. SECUNDUM, *Schema Const. Dogmat. "De Divina Revelatione". Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati,* Typis Polygl. Vaticanis, 1965, p. 52).

7. Cfr. *Dei Filius,* cap. 4 (DzSch 3015).

8. *Ibidem,* cap. 3 (DzSch 3010).

9. *Ibidem.*

10. Cfr. *Dei Verbum,* n. 4.

tum... Pero al mismo tiempo reconoce que no puede haber oposición entre la fe y la razón, y que ésta, rectamente usada, presta su colaboración *cum fidei fundamenta demonstret* [11].

En resumen, podemos decir que una metodología que pretenda establecer el hecho de la Revelación divina y su contenido como resultado de su investigación, es absolutamente rechazable, pues no está de acuerdo con el objeto con que se enfrenta. Será tanto más inadecuada cuanto más cerrada esté en sus presupuestos a la aceptación de la posibilidad de la libérrima acción de Dios. Pero, al mismo tiempo, debe ser también rechazado aquel modo de proceder que, como el propuesto por Maier, prive de antemano al objeto, en este caso la Revelación, de la posibilidad de manifestarse en signos recognoscibles que hagan razonable su aceptación; y que no tenga en cuenta, por otra parte, la naturaleza propia de los destinatarios de la Palabra de Dios.

Estos dos planteamientos metodológicos falsos brotan, a nuestro entender, del mismo error de fondo, y se implican mutuamente. En efecto, si se parte de una absoluta desconexión entre la razón y la fe, bien sea por considerar a la primera radicalmente pervertida o bien por pretender liberar a la fe de toda apoyatura humana, se llega necesariamente al abandono de la razón a sus solas y exclusivas posibilidades, quedando así la razón elevada a categoría absoluta para ella misma. Así, los presupuestos que Maier quiere enfrentar al método histórico crítico que rechaza, resultan ser el origen y la causa remota de ese mismo método elevado a norma suprema.

2. — *Autoridad de la Sagrada Escritura.* Se trata de otro punto neurálgico en la orientación metodológica, que ningún planteamiento de método puede pasar por alto. La Biblia no puede ser tratada como cualquier otro libro porque está íntimamente relacionada con la Revelación divina.

Para Maier, la relación entre Escritura y Revelación queda desfigurada cuando, en virtud de que la Escritura es un momento del estadio entre la Revelación originaria y su transmisión, se considera a la Biblia como un simple tes-

11. *Dei Filius,* cap. 4 (DzSch 3019. 3020).

tigo de la Revelación. Entonces, dice el autor, se destruye la autoridad de la Escritura, pues para nosotros no puede haber distinción entre Revelación y Escritura, según las expresiones de los Santos Padres y las afirmaciones de la Escritura sobre sí misma (pp. 57-62). Aun cuando consideremos a la Escritura como un momento del estadio del proceso de Revelación, sigue diciendo Maier, no por ello es menos Revelación, de tal manera que la frase, elevada a dogma desde la Aufklärung, de que la Escritura contiene la Revelación divina, debe sustituirse por esta otra: La Escritura es la Revelación divina (p. 62).

Nos enfrentamos así con el tema de *la inspiración divina de la Biblia*. Dice Maier, con toda razón, que la exégesis depende del modo de entender la inspiración. El pretende unirse a la tradición patrística considerando la inspiración bíblica como un dictado del Espíritu Santo. Al mismo tiempo recuerda la categoría de norma suprema, única e infalible que Lutero atribuía a la Escritura (pp. 62-64). De aquí que considere como algo necesario la inspiración verbal, pues de lo contrario se pasa, dice, a la inspiración real, de ésta a la inspiración personal y finalmente a buscar un canon en el canon. La distinción entre Palabra de Dios y palabra humana en la Escritura, ha sido, según él, el error de fondo del método histórico crítico (pp. 67-69). Las dificultades que se levantan contra la infalibilidad bíblica, deben aclararse con la misma Escritura, y representan el momento de la humildad del intérprete ante la Revelación. De hecho, para Maier, las faltas que puedan presentar los hagiógrafos, proceden del mismo querer de Dios, y Dios las cubre con un sentido más profundo. Se trata, en suma, de infalibilidad de la Escritura en sentido de autorización divina, no de inerrancia antropológica (p. 71).

La determinación del *ámbito del canon,* se debe, según Maier, a la experiencia espiritual de la comunidad, en cuanto que a través de y con ese canon fue posible tal experiencia. Dios ha actuado sobre la confusión de los hombres marcando, a través de la experiencia de la comunidad, los límites del canon (pp. 65-66).

Pero esta solución al problema del canon no excusa al autor de considerar más despacio *el tema de la Tradición.*

Fiel al principio de la *sola Scriptura,* reconoce, sin embargo, que la Tradición ha ejercido un importante papel como "portadora de la tradición bíblica", y que el exegeta no debe oponerla a la Escritura. Al contrario, debe servirse de ella como punto de partida para fijar el texto, e incluso como ayuda para la interpretación. Pero teniendo en cuenta que si va más allá de lo que dice la Biblia entra en el terreno de lo humano y erróneo. Lo mismo puede decirse a propósito de las sugerencias del Espíritu en la comunidad (pp. 74-76). Tras señalar la imposibilidad de ninguna otra Revelación de Dios en los acontecimientos históricos, (pp. 76-78), y el escaso servicio que puede prestar la consideración de otras religiones —condenadas ya todas ellas— (pp. 78-80), concluye el autor que el fundamento de toda exégesis está en la misma Escritura, y fuera de ella no puede encontrarse ninguna seguridad (p. 80).

Algunas observaciones a este planteamiento de Maier

Es cierto que la consideración de la Escritura como libro inspirado por Dios debe estar presente en cualquier método exegético que tenga como objeto a la Biblia. Pero al mismo tiempo se debe precisar el concepto de inspiración, y en consecuencia los de infalibilidad e inerrancia.

a) *Revelación-Inspiración-Escritura.* El punto culminante de las afirmaciones de Maier en esta temática, parece ser la identificación entre Escritura y Revelación, y por tanto, entre Inspiración y Revelación. Señala, con acierto, que la Biblia no es un simple testigo que contenga la Revelación [12], sino que es Palabra de Dios escrita, y, por tanto, Revelación divina. Pero el autor, prendido en el planteamiento luterano de la inspiración, tergiversa la comprensión del modo peculiar en que Dios habla a través de la Escritura. Es decir, presenta un concepto erróneo de la inspiración, considerándola como dictado mecánico, al tomar al pie de la letra algunas expresiones de los Santos Padres. Pero tal concepto de inspiración no está de acuerdo con el conjunto de las expresiones de la misma Sda. Escritura, que

12. Cfr. *Ibidem,* cap. 2 (DzSch 3006).

el autor esgrime como argumento. En efecto, el testimonio de los hagiógrafos sobre su quehacer literario en general, dista mucho de parecerse a un dictado mecánico, aunque algunas expresiones de los profetas aparezcan con ese matiz. Estamos ante la distinción entre Revelación e Inspiración, que juzgamos legítima a tenor de las mismas expresiones bíblicas en su conjunto. La naturaleza de la Inspiración, tal como se manifiesta en el testimonio de la misma Escritura y en las explicaciones patrísticas, encuentra su mejor y más profunda comprensión a la luz de la doctrina de la causalidad instrumental, que lleva a considerar a Dios y a los hagiógrafos como verdaderos autores; Dios, autor principal, el hombre autor instrumental [13].

Este principio que hemos enunciado determina la legitimidad de emplear todos los recursos que la ciencia humana pueda ofrecernos, en orden a descubrir lo que los hagiógrafos quisieron decir al escribir, sin perder nunca de vista que es Dios quien habla por medio de ellos. Así, es cierto que no pueden separarse mensaje de Dios, palabra de Dios, y palabra humana en la Sda. Escritura, pero no porque la Biblia deje de ser palabra humana, sino porque Dios ha querido hablarnos por hombres y a la manera humana [14]. De acuerdo con esto, deberá tomarse en serio la "condescendencia" de Dios [15] y no volatilizar la presencia de dificultades en torno a la inerrancia, trasladándolas a un plano de autorización divina, y esquivando así la confrontación con las ciencias antropológicas, naturales o históricas, como hace el autor que nos da pie a estas reflexiones.

b) *Revelación-Tradición.* Si consideramos la identificación entre Escritura y Revelación hecha por el autor, será fácil advertir su contraposición a la doctrina católica al hablar de la Tradición. El mismo lo reconoce con claridad. Pero lo que ocurre es que, en este punto, Maier presenta una comprensión unilateral del designio providente de Dios al comunicarnos su Revelación.

---

13. Cfr. Pío XII, Enc. *Divino Afflante Spiritu* (EB² nn. 556. 557); *Dei Verbum,* n. 11.

14. *Dei Verbum,* n. 12.

15. *Ibidem,* n. 13.

Para Maier, fiel a Lutero, la Revelación queda agotada y encerrada en la Biblia. De ahí el principio de la *sola Scriptura*. Pero esto no está de acuerdo con los datos bíblicos que presentan la Revelación de Dios desplegándose *gestis verbisque*. Ni está de acuerdo con la forma de obrar de Jesucristo que envió a los Apóstoles a predicar y no a escribir. La Revelación divina no es destinada originariamente a quedar fijada en unos libros, sino que va destinada a la elección y constitución de un pueblo —Israel o la Iglesia— que es el depositario de esa Revelación. Cierto que la providencia divina quiso, después, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, el mensaje de salvación se consignase por escrito. Pero antes, la misma providencia divina estableció un Magisterio que se perpetúa en la sucesión apostólica para que, con la asistencia del Espíritu Santo, el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia [16]. De ello podemos encontrar abundantes testimonios en la misma Escritura. De ahí que no pueda considerarse la Biblia como norma única. La única y suprema norma es la Revelación de Dios que se transmite en la Escritura y en la Tradición.

c) *Canon y Magisterio*. Lo que venimos diciendo se puede aplicar concretamente al problema del canon y a la misma interpretación de la Biblia. La experiencia espiritual de la comunidad, que propone Maier, apunta de alguna manera a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Pero el autor parece no tomar en serio las mismas expresiones de la Escritura sobre la naturaleza de esa comunidad, la Iglesia, instituida por Cristo de tal modo que queda preservada de caer en el error. Si no se tiene esto en cuenta, no se ve una solución coherente al problema del canon, pues el mismo criterio propuesto por Maier no deja de ser radicalmente subjetivo.

Por otra parte, si no existiese una instancia segura de apelación en la interpretación de la Sda. Escritura, ésta quedaría siempre a merced de criterios meramente humanos, a no ser que se suprima de raíz toda tarea hermenéutica. El principio establecido por Maier, la unidad de toda la

16. Cfr. *Ibidem*, n. 7.

Sda. Escritura, como factor decisivo para comprender los pasajes particulares y enjuiciar los resultados obtenidos, es un principio válido pero incompleto. La misma unidad de la Escritura se percibe, reconoce el autor, por la experiencia espiritual de la comunidad. Es decir que, de alguna forma, intuye la existencia de algo distinto de la Escritura que garantice su valor, su unidad y la verdad del sentido que en ella encuentre el intérprete; de otro modo se llegaría siempre a la confusión. Para nosotros, todo lo referente a la interpretación de la Escritura está sometido, en última instancia, al juicio de la Iglesia [17] a quien Dios ha entregado la Escritura.

III. EL METODO HISTORICO BIBLICO

Con los presupuestos señalados pasa el autor a exponer los pasos concretos que debe recorrer el método histórico bíblico: 1) búsqueda del texto; 2) traducción; 3) estudio del transfondo histórico; 4) comparación histórico religiosa; g) crítica literaria e historia de las formas; 6) sistematización bíblica; 7) análisis.

Un gran mérito, a nuestro entender, de este conjunto de aspectos que integran el método propuesto, es, sin duda, el intento de superar la mera consideración histórico literaria de un texto de la Escritura. En efecto, los dos últimos pasos de este proceso metodológico apuntan a una inteligencia de los pasajes particulares a la luz de todo el conjunto de la Palabra de Dios —sólo la Sda. Escritura se interpreta a sí misma— (pp. 84-86), y a una penetración y exposición de las exigencias que Dios presenta en ellos a todos los hombres (pp. 87-88). Siempre se tendrá en cuenta, pues, la visión de conjunto y la totalidad de la Sda. Escritura, que pueden encontrarse subyacentes en cada pasaje particular.

De esta forma de comprender y exponer la Sda. Escritura, viene a concluir Maier, se deriva una Teología que integra como tres líneas fundamentales: 1) La finalidad

17. Cfr. *Ibidem,* n. 12.

de toda la Escritura es liberarnos del pecado y llevarnos a la comunión con Dios. 2) La Escritura atestigua y realiza la Historia de Salvación. 3) Cristo es el centro y el corazón de la Escritura (pp. 90-92).

Algunas observaciones ante el método propuesto

Pensamos que este planteamiento, cuyo mérito hemos señalado, encierra, al mismo tiempo, profundos equívocos, resultado de los presupuestos de los que parte.

a) *Los aspectos histórico literarios.* Puede parecer a primera vista una paradoja que Maier siga considerando factores válidos, dentro del método histórico bíblico, los cinco primeros pasos propuestos, pertenecientes todos ellos, de hecho, al método histórico crítico. Se trata, según dice el autor, de recoger lo bueno de dicho método. Pero no sería consecuente con las afirmaciones anteriores si, ciertamente, tomase en serio la problemática que puede presentar cada uno de esos pasos al aplicarlos al texto bíblico: desde su fijación, cuya dificultad en casos concretos hemos de reconocer, hasta el estudio literario —filológico, formal, redaccional, etc.— que nos enfrenta con la determinación del sentido preciso que intentó el hagiógrafo.

Lo que ocurre realmente en el planteamiento de Maier, es que estos aspectos metodológicos quedan privados de su verdadera importancia y reducidos a una especie de adorno científico de la exégesis. Así, en la determinación del texto se elegirá confiadamente el más lleno de sentido si está atestiguado. En la traducción, se atenderá únicamente al lenguaje bíblico. El estudio del transfondo histórico contemporáneo apunta a comprender mejor el mensaje en el contexto en que fue proclamado, pero no le interesa una constatación de historicidad, porque el mensaje, dice, no presupone un conocimiento de la historia, o una enseñanza histórica (p. 82). La comparación histórico religiosa puede apoyar el mensaje bíblico cuando hay semejanzas, pero las religiones pertenecen al hombre viejo; sólo la Biblia es segura. Finalmente, la crítica literaria interesa sobre todo a la historia de la Iglesia y apenas tiene interés teológico. Como

puede apreciarse, esos aspectos metodológicos han perdido su fuerza; y, precisamente, su fuerza apologética que es, sin duda, su más noble contribución a la exégesis y a la Teología.

b) *Los aspectos teológicos.* Al eliminar Maier todo aspecto demostrativo que pudiera deducirse de lo anterior, el análisis de los pasajes particulares vuelve a caer en el subjetivismo, pues tal análisis se ve privado de un fundamento razonable. Efectivamente, para Maier —lo señalábamos antes—, la visión de conjunto, la totalidad de la Escritura, ilumina la comprensión de cada texto. Pero esa visión de conjunto parece darse previamente y al margen de los análisis concretos, es decir, según el esquema personal del intérprete. Por lo cual, éste no puede perder de vista la subjetividad de sus resultados (p. 89), sobre todo, cuando lo que el autor llama literatura secundaria —Santos Padres, Reformadores— no es seguro que preserve de errores y garantice la profundidad de comprensión. Unicamente queda como criterio determinante unas líneas teológicas que, en el caso de Maier, son las de la teología evangelista; vuelve, con ello, a poner la Escritura al servicio de su propio punto de vista.

En definitiva, sucede que si no se acepta la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe, resulta muy difícil, por no decir imposible, entender la unidad de toda la Sda. Escritura; del mismo modo que si se rechaza el servicio del Magisterio, —custodio del depósito de la Revelación— que propone infaliblemente la verdad revelada, se queda expuesto a una comprensión subjetiva de la Escritura, según las modas de las opiniones humanas. Así, además de la diligente atención al contenido y unidad de toda la Sda. Escritura, en la interpretación de la Biblia, se deben tener, como normas, la búsqueda del sentido literal, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe [18]. Cuando se accede a la Escritura con estas reglas se puede penetrar su sentido e ir madurando el juicio de la Iglesia [19].

18. Cfr. *Ibidem.*
19. *Ibidem.*

En resumen, sería un grave error —y Maier lo intuye perfectamente— sustituir, en la interpretación de la Biblia, la seguridad que procede de Dios y que se manifiesta en la Iglesia, por la seguridad humana que procede de la aplicación de los métodos histórico-críticos. Pero al mismo tiempo, no sería menos erróneo desechar como pecaminoso todo servicio que la razón, aplicando métodos científicos al estudio de la Escritura, puede prestar en orden a demostrar los fundamentos de una correcta interpretación. La aceptación de los datos bíblicos, sobre todo los que tocan cuestiones relacionadas con la historia, sin un estudio crítico según las posibilidades de la razón humana iluminada por la fe, es lo que se denomina "fundamentalismo". Maier intenta superarlo en su nuevo método histórico bíblico recogiendo, como hemos visto, los temas del método crítico. Pero los resultados que este método puede aportar, Maier los considera como un mero adorno erudito, privados de toda fuerza en orden a la fe. O sea que, en el fondo, sí que es un planteamiento fundamentalista. Esto supone, a nuestro entender, no tomar en serio el carácter histórico de la Revelación de Dios, considerarla al margen de la realidad, al modo de un mito, y, como consecuencia, invitar a la razón a que se erija en norma suprema de determinar cuál sea, de hecho, la realidad de la Revelación de Dios entre los hombres.