

UNA HERMENEUTICA PARA LA LECTURA ACTUALIZADORA DE LA TRADICION CRISTIANA

Los criterios hermenéuticos de E. Schillebeeckx

I.—INTRODUCCION

Enclave de los criterios hermenéuticos de Schillebeeckx en el conjunto de su teoría hermenéutica y de la problemática hermenéutica actual

1.—El auge hodierno de la hermenéutica es generalmente reconocido, hasta el punto de situarla en el corazón de la problemática teológica de nuestros días. Es el «punctum dolens» de la teología actual¹. Baste consultar la vasta bibliografía al respecto². Por su misma naturaleza

1 Cfr. R. Vander Gucht-H. Vorgrimler, *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, II (Paris-Freiburg i.Br. 1970), 70, 305, 319, 556-57, 589, 603 (Sigla: BT). «Se puede decir que las discusiones teológicas en Alemania en los años posteriores a la década del 60 son esencialmente discusiones hermenéuticas» (J. M. Robinson-E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, (Brescia 1967), 59 (Sigla: NE). Confirman la misma idea en el campo católico: E. Schillebeeckx, *La respuesta de los teólogos*, (Buenos Aires-México, 1970), 66-71 (Sigla: ResT); R. Marlé *Hermenéutica y catequesis*, (Barcelona 1973), 19-20 (Sigla: HC); P. Schoonenberg, 'Hecho y suceso', en H. Fiolet-H. van der Linde, *Fin del cristianismo convencional* (Salamanca 1969), 105 donde escribe: «La hermenéutica es hoy para la teología protestante un problema de importancia capital. Pero está siendo ya un problema para la teología católica, y no veo lejano el tiempo en que también el teólogo católico hará de la hermenéutica el tema preferido de su reflexión. Lo imponen las actuales controversias».

La novedad y urgencia del tema hoy se debe a la introducción, cada vez más rigurosa, de los métodos críticos en la interrogación de los monumentos de la fe, de donde resulta una nueva relación del hombre con las realidades que le vienen impuestas por la tradición. Realidades que se experimentan cada vez como más extrañas. Este es el común sentir de los hermeneutas actuales.

2 Nos remitimos como exponente a algunos repertorios bibliográficos. Cambón, E., *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive*, (Roma 1974); Ebeling, G., 'Hermeneutik', RGG³ III, (Tübingen 1969), col. 258-62; Henrichs, N., *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, (Düsseldorf 1968); R. Marlé, 'Foi et interpretation. Un mot magique: herméneutique', *Etudes* 330 (1969) 669-82; F. Mussner, 'Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart', *Handbuch der Dogmengeschichte* I, 3c, (1970), 1-4; Varios, 'Historia de l'interprétation', DBS 561-646; Varios, *Herméneutique de la sécularisation* (E. Castelli, ed.), Actas del Congreso, (Paris 1976).

interesa ante todo a las ciencias del espíritu, de modo especial al conocimiento histórico, jurídico, filosófico y teológico³. Todo saber irrenunciablemente ligado al pasado se ve obligado a transitar caminos hermenéuticos.

En el caso de la teología se trata de un requisito ineludible. La hermenéutica «es desde antiguo —afirma Schillebeeckx— el problema de tender un puente de unión entre el texto y el lector... ¿Qué dicen los textos y de qué realidad dan testimonio?... Lo incompensible del texto pide un entender reinterpretador»⁴ porque nos llega en una «lengua extraña». «La cuestión hermenéutica —escribe en otra parte— se identifica con una perturbación de la comunicación, debida bien a la distancia en el tiempo, bien a la distancia socio-cultural»⁵.

2.—Esbozaremos en visión panorámica las características generales que configuran el sesgo hermenéutico del pensamiento actual, resaltando de forma particular los factores que inciden más directamente en el pensamiento teológico:

a) La opción actual decididamente hermenéutica no es producto de una moda teológica sino más bien imperativo de una necesidad epocal y condición necesaria de todo conocimiento del pasado. La base de esta opción se encuentra en la redescubierta historicidad esencial del hombre en su ser y su conocer, en la incidencia de la modernidad y en el reto del fenómeno de la secularización que margina cada vez más las realidades de fe⁶.

3 Cfr. R. Marlé, HC 14.15.90.

4 *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970, 32.46 (Sigla: DFH).

5 'La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico', C 85 (1973) 203.

6 Cfr. R. Marlé, HC 20-36; Z. Alszeghy-M. Flick, *Come si fa la teologia*, (Alba 1974), 73. En la abundante bibliografía reciente sobre hermenéutica se recogen ampliamente las causas motivantes de la misma. Bástenos esta observación: no existe el texto-en-si sin un intérprete o lector, no es posible la simple reconstrucción objetiva del dato o texto sino que éstos existen en la inteligencia de quien lee, interpreta o comprende. Leer es ya «interpretar»: cfr. E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, (Milano 1955), 111-19; J. M.^a Rovira Bellosa, 'Principios para una interpretación del dogma', *Iglesia Viva* 55 (1975) 13; Z. Alszeghy-M. Flick, o.c., 74.

Por lo que se refiere a E. Schillebeeckx: sobre la *historicidad*, cfr. *Revelación y teología*, (Salamanca 1968), 251-74; 369-94; 395-40 (Sigla: RT); *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, (Madrid 1969), 182-88 (Sigla: ICHM); DFH 31-33; 'Función de la fe en la autocomprensión humana', en *Las cuestiones urgentes de la teología actual. Symposium*, (Madrid 1970) 67-90 (Sigla: CU): sobre la *secularización*, cfr. RT 395-440; *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*, Salamanca 1968), 247-72 (Sigla: DH); *El mundo y la Iglesia* (Salamanca 1969), 127-80; 346-64 (Sigla: Munl).

b) La hermenéutica actual supone un salto cualitativo respecto a la hermenéutica del pasado y no simplemente una intensificación o un retoque de ésta, ya se trate de hermenéutica profana o teológica. En términos bultmannianos sintetizamos diciendo que la gravitación del planteamiento ha pasado del *erklären* al *verstehen*⁷. Se trata ni más ni menos del problema de la *comprensión*. El giro es sustancial lo cual nos explica que se hable de «nueva hermenéutica», cuya paternidad se atribuye a R. Bultmann⁸.

c) Paulatinamente se ha ido descubriendo la presencia siempre operante de la hermenéutica en la teología, hasta el punto de poder afirmar que ésta ha sido y es esencialmente interpretación en cuanto que es un quehacer fundamentalmente heurístico, en cuanto que la «traducción» es una necesidad constante; más en concreto, se dice hoy que la hermenéutica no es simple cuestión de método de la teología sino un problema teológico-dogmático⁹. La hermenéutica se genera en razón del carácter enigmático que determinados hechos o

7 Cfr. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze, 4 vv. (Tübingen 1933, 1952, 1960 y 1965 respectivamente), refleja la profunda huella dejada por M. Heidegger en este enfoque; G. Wach, en RGG²V 1570 s.; H.-G. Gadamer, en RGG³ VI 1381 s.

Para Schillebeeckx, el giro bultmanniano podría traducirse en estos términos: «identidad de la fe en la reinterpretación de la fe» (DFH *passim*). Es la opción por la reinterpretación como quicio del problema hermenéutico; más adelante nos ocuparemos de este punto.

Para la historia de la semántica del término «hermenéutica», cfr. E. Schillebeeckx, DFH 11-57; *Interpretación de la fe*. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica, (Salamanca 1973), 159-61; 200-1 (Sigla: IF); J. M. Robinson-E. Fuchs, NE 9 s.; R. Marlé, HC 12 s.; G. Ebeling, *Hermeneutik*, en RGG³ III 243; J. Sperna Weiland, *La nuova teologia*, (Brescia 1969), 112 s.; A. Ortiz-Osés, 'Hermenéutica', *Diccionario de Filosofía Contemporánea* (dir. M. A. Quintanilla) (Salamanca 1976), 206-9.

8 Cfr. E. Schillebeeckx, DFH 11 s.; ResT 66-67; J. M. Robinson-E. Fuchs, NE 106-8; G. Hasenhüttl, en *Mysterium salutis*. Manual de teología como historia de la salvación, I/1, (Madrid 1969), 484 (Sigla: MS).

La denominación «nueva hermenéutica» agrupa fundamentalmente a teólogos protestantes: Bultmann, Ebeling, Fuchs, Gadamer..., pero a su zaga se alinean los autores católicos que más se han ocupado modernamente del tema: Schillebeeckx, Schoonenberg, Marlé, Rahner... Según Schillebeeckx, la versión católica tradicional sería «evolución del dogma» (cfr. DFH 11 s.; ResT 66-67; IF 9...).

9 Cfr. L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, (Gütersloh 1961); R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica*, (Madrid 1965); J. Ladrrière, 'La théologie et le langage de l'interprétation', *Revue Théologique de Louvain* 2 (1970) 241-67; G. Geffré, 'Sentido y contrasentido de una teología no metafísica', C 75 (1972) 402-18; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., (Salamanca 1972); P. Ricoeur, *Préface* a la ed. francesa de la obra de R. Bultmann, *Jésus*, (Paris 1968), 9-28; *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique, (Paris 1969); C. Dumont, 'De trois dimensions retrouvées en théologie', NRT 92 (1970) 561-91; E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, (Tübingen 1959); W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, (Maguncia).

Por lo que se refiere a E. Schillebeeckx, cf. DFH 11 s.; IF *passim*; ResT *passim*.

textos adquieren, bien debido a su propia naturaleza o bien debido al múltiple desnivel (temporal, lingüístico, histórico-cultural) que los hace ajenos a nuestros sistemas representativos de pensamiento y de lenguaje. El kerigma es la relectura de una escritura antigua (Ricoeur). El pasado normativo no es verificable empíricamente, sólo nos es accesible mediante la interpretación; ésta deviene una tarea de constante y progresiva aproximación al dato fundante. Más aún, si el dato es de carácter religioso, se acentúa la urgencia de actualización por su peculiar peso en la vida del hombre. Desde ahí nos explicamos la reactivación del problema hermenéutico a partir del hecho cristiano, pues la «novedad cristiana» va a exigir una «re-lectura creadora» de los textos de la tradición ¹⁰.

d) El planteamiento hermenéutico de la teología actual tiene una expresa motivación y finalidad pastorales, y esto desde los pioneros hasta el último epígono. Constatamos que el hecho cristiano se va haciendo ajeno al mundo de hoy. La hermenéutica moderna está, pues, lejos de ser una especulación de gabinete, fría y distante del acontecer creyente, para insertarse en la vida real, a partir de la cual y en función de la cual se hacen los planteamientos ¹¹. Responde de esta forma al programa del Vaticano II: «Verbum Dei omnibus temporibus praesto esse debeat» (DV 22). La revelación se ha destinado a todos los hombres de todos los tiempos.

Esta es también la perspectiva de Schillebeeckx cuando escribe:

«La nueva hermenéutica nació de la búsqueda de una proclamación llamativa del mensaje evangélico, es decir, de una proclamación que al mismo tiempo fuera fiel a la palabra de Dios e hiziese que esa palabra sonase a verdad

10 R. Marlé, HC 16. Y continúa: «El Nuevo Testamento no es en principio, como es sabido, un nuevo texto, sino que más bien define una nueva situación y una nueva actitud con respecto a los textos antiguos, y a todo texto» (Ibid., 17).

11 Cfr. E. Schillebeeckx, DFH 11 s.; IF *passim*; cfr. R. Vander Gucht-H. Vorgrimler (dir.), BT I 438-9; 457-60; 510-20; II 589; 709-14; G. Hasenhüttl, MS I/1 489-96; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* y toda su producción hermenéutica; G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, (Tübingen 1962); Th. Sartory, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*, (Einsiedeln 1966); K. Rahner-H. Vorgrimler, 'Acomodación', en *Diccionario Teológico* (Barcelona 1966), col. 3; P. Grelot, *Exégèse, théologie et pastorale*: NRT 88 (1966) 3-13; 132-48; *Lumen Vitae* 25 (1970) n.º monográfico sobre «Hermenéutica y catequesis»; R. Marlé, HC *passim*.

Es también la preocupación dominante en las intervenciones del magisterio de la Iglesia: cfr. Vaticano II, LG 4, 6, 7, 8, 12, 48, 56...; OT 16; UR 4, 6...; Juan XXIII, Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia*, AS 170-72; Pablo VI, Exh. apost. *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971) 98-101; *Sollemnis professio fidei*, AAS 60 (1968) 433-45; Exh. apost. 'Evangelii nuntiandi': AAS 68 (1976) 5 s.

en el siglo veinte, de manera que comprometa la realidad entera de la vida del hombre»¹².

e) Por último, y es quizá el punto más importante dada la perspectiva de este trabajo, en los planteamientos hermenéuticos actuales se cuida con especial esmero el estudio de la estructura formal de la hermenéutica, el establecimiento de reglas y leyes, de normas, principios y criterios. Hay que salvar y reivindicar ante todo su carácter de ciencia, hay que volver a entender la hermenéutica como la «ciencia de la interpretación» o «teoría de los principios, reglas o método que debe seguir la interpretación»¹³. De esta forma se inscribe en el área de la renovación actual de la metodología teológica (cf. OT 13-18). De hecho vemos cómo juristas¹⁴, filósofos¹⁵, lingüistas¹⁶ y teólogos¹⁷ trabajan de consuno en la misma dirección: establecer los

12 ResT 66-7. Así entiende Schillebeeckx la iniciativa de Bultmann, «padre de la hermenéutica moderna»: cfr. DFH 16.29.32.

13 Se recupera así el genuino sentido de la hermenéutica, saliendo al paso de la inflación semántica que ha sufrido el término. Se vuelve al concepto fijado por D. E. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, etc. Esta necesidad de purificación semántica del término «hermenéutica» lo expresa R. Marlé en estos términos: «Si queremos que la palabra hermenéutica conserve su utilidad, conviene restituirla su propio significado» (HC 11).

14 E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, (Milano 1955).

15 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, (Paris 1969); *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (Paris 1965); *Il problema della demitizzazione*, (Roma 1961), 51-74; E. Castelli (ed.), *Ermeneutica e tradizione*, (Roma 1963); H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen 1961); E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, (Barcelona 1972); R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, (Paris 1967); E. Simons-K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, (Düsseldorf 1969).

16 D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 2 ed. (Brescia 1970); M. van Esbroek, *Herméneutique, structuralisme, exégèse*, (Paris 1968); A. Ortiz-Osés, *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, (Zaragoza 1971); *Mundo, hombre y lenguaje. Estudios de filosofía hermenéutica*, (Salamanca 1976); J. Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, (Salamanca 1976).

17 Cfr. R. Vander Gucht-H. Vorgrimler, BT I 328-29; 343-44; B. Mondin, *Il problema dl linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 2 ed. (Brescia 1975).

Indicamos algunos trabajos encaminados a la elaboración de una nueva teoría hermenéutica en teología:

a) Directrices, normas generales y estructura a tener en cuenta: cfr. Z. Alsze-ghy-M. Flick, *Come si fa la teologia*, (Alba 1974), 74-80 (proponen tres principios generales); Th. Sartory, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*, (Einsiedeln 1966) (Trad. ital., Brescia 1968), 13-26; cf. 27-62 (habla de unas directrices que deben presidir la nueva teoría hermenéutica); C. Dumont, 'De trois dimensions retrouvées en théologie', NRT 92 (1970) 586-87 (sobre la estructura de la teoría hermenéutica concebida en clave pastoral).

b) Criterios concretos para la interpretación de la fe hoy: cf. P. Schoonenberg, 'De interpretatie van het dogma', TvT 8 (1968) 243-47; *Hecho y suceso...* 105-14 (cf. nota 1); MS II/2 946-1042; ResT 113 s.; C. Molinari, *Magisterio e morale. Principi*

aspectos formales o el nivel lógico-metódico-sistemático articulado en normas, principios y criterios hermenéuticos. En una palabra, la hermenéutica siente la necesidad de justificarse a nivel de teoría o de ciencia ¹⁸.

3.—a) Un decidido representante del planteamiento hermenéutico actual en el campo de la teología es E. Schillebeeckx. El presente trabajo trata de ponerlo de manifiesto. Incansable dialogante con el pensamiento de su tiempo (científico, filosófico, teológico), es exquisitamente sensible a los nuevos planteamientos. El profesor de Nimega incorpora a su específico trabajo teológico el rumbo y las preocupaciones que la hermenéutica se propone en la actualidad. Afincado en una plataforma eclesial altamente estimulante e inquieta como es la comunidad holandesa, acepta el reto científico-teológico-pastoral que le lanza su entorno, entrando, a partir de esta situación particular, en la remodelación de la teología católica postconciliar ¹⁹.

b) Schillebeeckx, al unísono con tantos otros teólogos católicos actuales ²⁰, ha afrontado y ha propuesto una nueva comprensión y reinterpretación de puntos doctrinales neurálgicos en materia de sacramentos, cristología, magisterio eclesial, mariología, ministerios, ecle-siología, dogma católico, teología natural...; en una palabra, cree llegado el momento de reinterpretar la fe, de hacer una nueva re-lectura de la tradición cristiana desde la «situación hermenéutica» actual. Piensa que sólo puede salvarse el pasado normativo, objetivo fuera de toda discusión para él, si se le aborda interpretativamente, es decir, en una re-lectura desde nuestro hoy ²¹. Pero la empresa reinterpreta-

teoretici di ermeneutica, (Bologna 1970); J. M.^a Rovira Belloso, 'Principios para una interpretación del dogma', *Iglesia Viva* 55 (1975) 18 s. (resume a P. Schoonenberg y C. Molinari armonizándolos).

18 En J. M. Robinson-E. Fuchs, NE 9-98 se encuentra el proceso histórico del caminar hacia una teoría de la interpretación. Cf. también R. Marlé, HC 11-14; MS I/1 377. 450.

19 Cf. TvT: *De positie van de theoloog*. Sonderingen voor Schillebeeckx, n. 4 (1974) n.º extra; *Concilium: La presencia del Espíritu* (nov. 1974) n.º extra; T. M. Schoof, *Verso una nuova teologia cattolica*, (Brescia 1971).

20 Sirva de síntesis esta constatación de J. A. de Aldama: «Apenas hay dogma al que no se haya sometido actualmente al trabajo hermenéutico del pluralismo. Por todas partes aparecen las interpretaciones pluriformes de los dogmas». (*Los movimientos teológicos secularizantes*, BAC-minor 31, Madrid 1973, 177). Cf. Pablo VI, *Sollemnis professio fidei*, AAS 60 (1968) 433-45 donde se enumeran los principales puntos de la fe sometidos a nueva interpretación.

21 Opción por la reinterpretación en Schillebeeckx después de tantear otras soluciones; lo iremos viendo a lo largo de este trabajo. A nuestro autor no le satisface la simple repetición del pasado: «¿Podemos y nos está permitido repetir literalmente lo «antiguo» —la Biblia, la tradición de la fe con las declaraciones magisteriales de ayer y de hoy contenidas en ellas— para no ser infieles al men-

dora en que se embarca le lleva a la elaboración de una «teoría hermenéutica» o método en consonancia con la tarea que impone la fe hoy. Ciertamente que el teólogo dominicano se ha servido ya, en la reinterpretación de puntos de la fe que ha llevado a cabo, de un método determinado, ha actuado en base a una teoría antes de formularla explícitamente. Esta va tomando cuerpo sobre la marcha y sólo después se logra explicitar. «La fe siempre es interpretada y después formulada», nos recuerda Congar²². El «método» latente pero operante en Schillebeeckx se hace con el tiempo patente, explícito, expresamente formulado. Esto ocurre en la etapa inmediatamente postconciliar. Escribe entonces que ha pretendido una «exposición general de los principios hermenéuticos que han de garantizar una interpretación del mensaje cristiano: una interpretación que sea actual, fiel al evangelio y comprensible»²³, porque el «problema verdaderamente crucial de la hermenéutica» es «los principios de reinterpretación del dogma, del evangelio y de la tradición de la Iglesia... La tarea de la hermenéutica es perfeccionar la comprensión de la auténtica fe cristiana mediante la formulación de los principios de esa comprensión»²⁴.

Por último, Schillebeeckx propugna un método o teoría «integral», frente a la experiencia que tiene de posturas unilaterales que comprometen aspectos esenciales de la fe y que no hacen justicia a la tradición²⁵.

c) En la configuración de la teoría hermenéutica de Schillebeeckx podemos distinguir tres grandes etapas:

1.^a *La marcha hacia la reinterpretación*. Etapa de barruntos y tanteos. Se va progresivamente acercando a la reinterpretación como solución hermenéutica. Pondera cuidadosamente las posibilidades que ofrecen los métodos en vigor, tanto tradicionales como modernos, encontrándolos insuficientes. Con todo, se da una primera organización en su mente, aunque no aparece claramente sistematizada en sus escritos, de un múltiple y valioso material hermenéutico que ha ido

saje? ¿O no es acaso tal repetición literal una infidelidad, mientras la fidelidad consiste, por la esencia misma de la historicidad, en la *evolución* del dogma, es decir, en una traducción interpretadora, acomodada a los tiempos, del depósito de la fe?» (DFH 32).

22 *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973) 237.

23 Schillebeeckx, DFH, Pról. 9.

24 ResT 66-67. 58.

25 *El celibato ministerial*. Reflexión crítica, (Salamanca 1968), 77 (Sigla: CM).

acumulando (*dissecta membra*) y que después estructurará de forma sistemática ²⁶.

2.^a *Los primeros principios hermenéuticos*. Somete a una profunda revisión su trayectoria hermenéutica y entra en prolongado diálogo con la «nueva hermenéutica» protestante. Bajo el estímulo de la situación conciliar saca a la luz el primer esbozo de una teoría hermenéutica propia, enclavada en el área teológica católica y al mismo tiempo en estrecha dependencia de las propuestas formales más recientes en el campo protestantes. Frente a éstos se advierte una cuidada y medida proximidad que no coarta su actitud crítica y progresivo distanciamiento. Fruto de este lento e intenso rumiar, de ósmosis y creatividad teológicas simultáneamente, son los tres principios hermenéuticos que ven la luz hacia 1968 ²⁷.

3.^a *Los criterios hermenéuticos*. Será el centro del presente trabajo. Constituyen la última etapa del periplo de la teoría hermenéutica de Schillebeeckx y, de alguna forma, podemos entenderlos como la síntesis o remanso de los anteriores estadios. En efecto, las dos etapas anteriores confluyen en la formulación de los criterios. Schillebeeckx se encuentra en la madurez teológica y humana, y en disposición de integrar sistemáticamente todo el material hermenéutico que ha ido elaborando. Ahora centra su esfuerzo en los aspectos pu-

26 Podemos hacer llegar esta etapa hasta el concilio Vaticano II. Nos hallamos ante los embriones de una verdadera teoría formal, aunque debe resaltarse que ya se dan algunos jalones firmes de la misma que pronto serán incorporados en la estructura de la teoría hermenéutica explícita. Citemos entre esos jalones: los presupuestos filosóficos del teólogo Schillebeeckx; su visión de la hermenéutica como problema teológico-dogmático y su modo de entender la interpretación como de la entraña de la teología; el concepto de revelación con un carácter eminentemente dinámico; el papel de la experiencia como base de todo conocimiento; el problema del dogma y su evolución tal y como lo entiende Schillebeeckx; la ampliación de la hermenéutica, por una parte a las realidades de fe y no sólo a los textos y, por otra parte, a los documentos del magisterio que son objeto de una hermenéutica objetiva y no sólo de una hermenéutica histórica... Puntos o jalones compartidos por otros muchos hermeneutas actuales en el área católica.

27 Esta etapa cubriría el arco que va del comienzo del concilio hasta 1968 aproximadamente. Los estímulos más activos y determinantes en nuestro autor creemos que son, por orden de importancia, la nueva orientación teológica que recoge y relanza el Vaticano II; el fenómeno de la secularización que exige una urgente respuesta teológica; la nueva teología hermenéutica protestante. Con todo, somos de la opinión que el Vaticano II es para Schillebeeckx más ocasión u oportunidad que verdadero motor o causa de su incipiente teoría hermenéutica. Las tesis que ahora establece se pueden explicar desde sus tomas de postura anteriores al concilio, pero éste le ofrece una magnífica ocasión para hacer públicos los tres principios hermenéuticos; Schillebeeckx comprueba que la orientación doctrinal del Vaticano II respalda su postura hermenéutica, que puede abandonar ya la «clandestinidad».

ramente teológicos de la teoría hermenéutica, al mismo tiempo que mantiene en pie las adquisiciones que suponen la segunda etapa. En ningún momento se desdice de lo anteriormente sentado y, por otra parte, desde la salida a la luz de los criterios hermenéuticos hasta hoy no ha aportado dato esencial alguno que retoque o modifique su teoría hermenéutica.

Si hemos hablado de tres etapas es porque creemos responder así mejor al proceso de formación, precisión y reajuste del pensamiento hermenéutico de Schillebeeckx. Etapas no cronológicamente determinables de forma exacta, pero sí de forma muy aproximada pues en cada una de ellas domina netamente una perspectiva y preocupación. Son etapas más bien del pensamiento que de la vida del autor, para cuyo establecimiento nos ofrece una base objetiva válida. Diremos, en resumen, que la imagen que mejor define el proceso hermenéutico seguido por Schillebeeckx es la espiral, en la que el pensamiento se va afirmando en una marcha ascendente que arranca de estadios anteriores y los continúa en el estadio nuevo, siguiendo siempre una dirección bastante precisa y persiguiendo un objetivo bien definido: la lectura reactualizante de la tradición cristiana.

II.—ETAPAS DE LA TEORIA HERMENEUTICA DE SCHILLEBEECKX PREVIAS AL ESTABLECIMIENTO DE LOS CRITERIOS

1. *La solución clásica «núcleo-revestimiento».*

a) E. Schillebeeckx adopta sucesivamente dos posturas netamente diferenciadas frente a la que denomina la «solución antigua», es decir, la solución «núcleo-revestimiento». Una primera actitud de aceptación, recurriendo a ella con frecuencia para explicar la evolución histórica de la fe y del dogma, explicando y legitimando a partir de dicho planteamiento determinados puntos de doctrina con los que se enfrenta. Es bien consciente al obrar así de que recurre a un expediente explicativo muy arraigado en la tradición católica de la «evolución del dogma». En una segunda etapa de su pensamiento adopta una postura crítica ante la solución tradicional, considerada, después de detenido examen, como absolutamente insuficiente. Con todo, debemos dejar constancia de que por ahora Schillebeeckx se mueve en un ámbito y entabla un diálogo netamente intracatólico, llegando esta actitud hasta los umbrales de su propia teoría hermenéutica.

b) Schillebeeckx recurre al planteamiento tradicional desde un nivel eminentemente teórico. Lo adopta en el marco de la confrontación con la postura modernista, que todavía no ha recibido la respuesta definitiva y adecuada. Esto explica que el enfoque sea prevalentemente noético, o sea, se trataría de determinar lo mudable y lo inmutable en las formulaciones de fe, que contienen una realidad salvífica pero inserta en una estructura de representación. Sólo con el paso del tiempo se llega a percibir esta distinción:

«Anteriormente la Iglesia, lo mismo que los fieles, se expresaba espontáneamente como si el revestimiento perteneciese también al núcleo del dogma, aunque no llegase a afirmarlo explícitamente. Sólo después de nuevas experiencias humanas, de nuevos datos positivos, se planteó expresamente la cuestión de la distinción entre el «contenido» y el «revestimiento» de la fe, y fué posible examinar si el «revestimiento» no era más que una sencilla manera de representarse las cosas o pertenecía también al contenido dogmático»²⁸.

En esta etapa de su pensamiento concluye Schillebeeckx:

«En la definición dogmática hay que hacer una distinción entre el núcleo dogmático propiamente afirmado, o sea, lo que se requiere para tender auténticamente hacia el contenido de la fe no representable, y su revestimiento accidental, admitiendo sin embargo que la verdad absoluta no puede jamás formularse fuera de los conceptos humanos, y no puede ser percibida más que en estos conceptos»²⁹.

A partir de estas clarificaciones habla Schillebeeckx de «reinterpretación del dogma» como empresa «desmitizadora»³⁰ y como empresa «remitizadora»³¹. Ambas posturas pueden ser ortodoxas, pues la antigua visión de las cosas se integra en la nueva: «Las verdades ya adquiridas podemos decir que se 'repiensan' en las nuevas»³².

Schillebeeckx recurre a la solución tradicional al afrontar el problema de las devociones y su recto entendimiento³³, porque «podría-

28 RT 271.

29 *Ib.* 270.

30 *Ib.* 271, v.gr. la visión de la Ascensión de Cristo no debe ligarse necesariamente a la imagen tolemaica del mundo, siendo esta imagen un simple revestimiento.

31 *Ib.* 271-72, v.gr. representar las verdades de fe con categorías existenciales en sustitución de los conceptos fisicistas; es clara la evocación de Bultmann, cf. *Ib.* 267.

32 *Ib.* 272.

33 Cf. *María, madre de la redención*. Bases religiosas del misterio de María, (Madrid 1969), *passim* (Sigla: MMR).

mos perfectamente conservar el núcleo esencial de una devoción particular pero teniendo nosotros —al mismo tiempo— la valentía de quitarle su antigua cáscara»³⁴. Este proceder podría elevarse a norma general. Así se comporta la Iglesia en sus cambios, salvando lo esencial y despojándose de modos y estilos históricos, salvando la doctrina y variando la formulación, salvando la fe y aceptando el cambio en la religiosidad³⁵. Por último, nuestro autor cree válido el recurso a la «solución antigua» para tratar de comprender la Biblia³⁶, pues debe distinguirse «lo que de veras importa en la Biblia y lo que no tiene más que una significación cultural y es simplemente un marco en que llega hasta nosotros la palabra de Dios»³⁷.

c) Pero llega un momento en que Schillebeeckx pasa a la crítica de la solución «núcleo-revestimiento». Descubre límites muy precisos y le resulta insuficiente como solución al problema hermenéutico tal y como hoy viene planteado. Inequivocamente se pronuncia por el rechazo, alegando las siguientes razones:

- es una solución *engañosa*, pues núcleo y revestimiento son *inseparables* si los consideramos en su facticidad o modo real de existir, situados en un momento cultural determinado que es como el hombre puede conocerlos³⁸. La solución tradicional no respeta las leyes internas que rigen toda formulación del pasado; por otra parte, es impensable y sería inaccesible la palabra de Dios « en estado puro» (*nuda vox Dei*) y sin revestimiento alguno;
- es una solución *peligrosa*, pues supone de hecho una distinción *inaceptable* entre los niveles de la intención profunda y de la representación³⁹. Ciertamente se da alguna distinción pues se

34 *Ib.* 211.

35 Cf. *MunI* 58-88.

36 Cf. *Ib.* 397-410.

37 *Ib.* 409.

38 «En el pasado, no se podía pensar la fe o expresarla de modo distinto a como se hizo; para los cristianos de entonces, el dogma se salvaba o se derrumbaba junto con su expresión. No eran entonces conscientes de modo explícito de este aspecto de «revestimiento», ni podían serlo. No tenían por qué serlo» (E. Schillebeeckx, *CU* 87; cf. *RT* 271 s. y *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, 2 ed. (Madrid 1970) 23-29 (Sigla: PCE).

39 «La intención religiosa profunda no puede distinguirse adecuadamente de sus expresiones eclesiales o explícitas: estos dos aspectos no son idénticos, aunque están en la perspectiva de la vida íntimamente unidos. La intención religiosa profunda no puede virvirse explícitamente sin representaciones y sin expresiones sacadas de la imagen que se hace uno del mundo y del hombre». (*La misión de la Iglesia*, (Salamanca 1971), 193 (Sigla: *MisI*); cf. *La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica*, *C* 83 (1973) 403-4).

trata de elementos formalmente distintos, pero es peligroso acen-
 tuar la distinción de tal modo que comprometa la importancia
 y la necesidad de la representación explícita, riesgo constante
 y hoy muy cercano en la secularización y en toda desmitización;
 — es una solución *ambivalente*, pues «la idea 'fenomenológica' de
 interpretación pone en claro para el teólogo que el sutil mani-
 pular con la diferencia entre 'núcleo permanente' y 'revestimien-
 to mudable' representa un proceder ambivalente, aunque no en-
 teramente absurdo. Extraer el elemento permanente de su for-
 ma temporal es algo imposible: en la interpretación que hoy
 se haga, siempre se tratará de otra *interpretación*. Quien pre-
 tenda extraer el elemento permanente, correrá siempre el peli-
 gro de explicar como intemporal un elemento ligado al tiempo.
 'Lo permanente', la identidad, no se da sin embargo más que
 en lo temporalmente relevante, en la no-identidad»⁴⁰.

d) En resumen, hablar de «núcleo» y «revestimiento» es «legíti-
 mo»⁴¹, «no enteramente absurdo»⁴², pero no deja de ser un modo de
 hablar «sutil»⁴³, se presta a malentendidos⁴⁴ y como solución al pro-
 blema hermenéutico actual es «engañoso», «peligroso» y «ambivalente»
 lo que equivale para Schillebeeckx a no ofrecer garantías de una solu-
 ción digna y adecuada. Escribe:

«Una afirmación parcial nunca es completamente verdadera. Por consi-
 guiente, no podemos distinguir entre núcleo inmutable, completamente cier-
 to, y un revestimiento mudable: lo absoluto está impregnando todas las in-
 terpretaciones relativas: lo uno no se da jamás sin lo otro»⁴⁵.

En el planteamiento clásico se trata de la «mutabilidad» e «inmu-
 tabilidad» del mensaje cristiano. Planteado el problema como un des-
 lindamiento de lo mudable y de lo inmutable parece que no tiene solu-
 ción. No se puede aislar ese «núcleo temporal» del inevitable contex-
 to, su *Sitz im Leben* propio. Lo absoluto no se nos da jamás sin lo
 relativo en el interior de una formulación. El «núcleo» sólo nos re-
 sulta accesible en y por aproximaciones históricamente perfiladas⁴⁶.

40 IF 41.

41 PCE 26.

42 IF 41.

43 Ib. 41.

44 Cf. PCE 26.

45 DFH 23.

46 Cf. Ib. 21-23.

Por otra parte, la sucesiva comprensión de la fe no puede reducirse a un histórico vestir y desvestir un núcleo siempre idéntico a sí mismo; esto cerraría el paso al verdadero desarrollo, progreso y crecimiento de la fe, lo cual iría contra una contraseña de la tradición cristiana ⁴⁷.

e) No debemos cerrar la sucinta exposición de este punto sin referirnos a los valores que Schillebeeckx concede a este planteamiento ⁴⁸, valores que, por otra parte, muestran también sus propios límites. Si Schillebeeckx ha recurrido a su uso ⁴⁹, nos interesa precisar en qué sentido lo considera válido, una vez que sabemos que lo rechaza como planteamiento completo. Por tanto, ¿qué valor le concede y en qué perspectiva es aún lícito y útil?

— Podemos afirmar que a partir de 1966 la postura de Schillebeeckx es clara y constante. Es útil y válido aún en nuestros días pero en cuanto es referido y aplicado a formulaciones del pasado, lo cual nos habla ya de los límites reales de su aplicación ⁵⁰. En efecto, cada época experimenta la necesidad vital de «revestir» o «adaptar» la fe en unas determinadas formulaciones, en dependencia del propio contexto cultural. Al obrar así no se plantea el problema núcleo-revestimiento dada la íntima relación que intercede entre ambos elementos. Sólo cuando el clima intelectual comienza a cambiar se plantea el problema del adecuado «revestimiento» porque el heredado se ha hecho opaco e inexpresivo. Pero este proceso nos indica que el problema del «revestimiento» se descubre como tal problema sólo *a posteriori* y que el recurso al mismo es sólo válido *en sentido retrospectivo*: «en sentido retrospectivo, esta distinción es justa y tiene sentido» ⁵¹. Ahí residen sus propios límites. Este planteamiento nos vale al dirigirnos al pasado, pero no para el presente ⁵². No nos vale al abordar *ahora*

47 Cf. doctrina de la tradición católica, en forma expresa a partir de S. Vicente de Lerins: *Commonitorium* 28: PL 50, 668; cf. Pío IX, Epist. 'Inter gravissimas' (CL 7, 1737); Bula 'Ineffabilis Deus' (CL 6, 839); Concilio Vaticano I, Const. dogm. 'Dei Filius' (DS 3020 —1800—); Pío X, 'Iusiurandum contra errores modernismi' 4.º; Vaticano II habla al respecto sin rebozo de «proficit», «crescit», «tendit ad plenitudinem» (DV 4 y 8; cf. GS 62). Juan XXIII, Alloc. 'Gaudet Mater Ecclesia', AS I/1 172.

48 Cf. DFH 21-22, recuerda Schillebeeckx el uso que hace la tradición de este planteamiento.

49 Además de lo referido en Notas 28-37, cf. RT 63-87 completando su pensamiento con PCE 23-29; DFH 11 s. y Muni 13-181.

50 Cf. PCE 28. 68-69; DFH 21-23; ResT 68-69; CU 67 s.

51 DFH 22; cf. ResT 68-69.

52 «Nos deja en la estacada cuando más lo necesitábamos: cuando queremos interpretar de forma acomodada a nuestro tiempo la fe auténtica. Con otras pa-

la comprensión de un dato de fe. ¿Cuál es el núcleo auténtico y cuál *nuestro* revestimiento? El saber *a priori* que existe la distinción entre los dos elementos «casi no nos dice nada... porque ese núcleo no se nos presenta *nunca* como núcleo puro sino que encierra siempre un *modus cum quo* histórico»⁵³.

— Schillebeeckx encuentra además otro valor permanente y siempre actual: nuestras representaciones de la fe están sometidas a la misma ley de la caducidad que nosotros constatamos aplicada a las antiguas representaciones. Lo que hacemos con las representaciones del pasado se hará en el futuro con las nuestras, marcadas por el mismo destino que las heredadas⁵⁴.

— Un último valor: se pone claramente de manifiesto la relatividad de toda formulación histórica por el efecto desmitologizador que ejerce sobre la teología el misterio que ésta trata de expresar. Toda instancia interpretativa incluye una perspectiva noética, que no puede nunca volverse temática en sí misma, «sino que se dirige hacia y es dirigida por la realidad salvadora que se expresa en esa interpretación de la fe»⁵⁵. La dinámica de la fe se nos presenta, pues, por un lado «desmitologizadora» respecto a las fórmulas antiguas y, por otro, «remitologizadora» en cuanto que requiere y suscita nuevas fórmulas expresivas. Todo esto deberá ser norma constante y deberá presidir la tarea del teólogo, en quien deben aunarse armónicamente el riesgo del profesional y el temblor del creyente. Schillebeeckx es sensible al problema y lo expresa en términos inequívocos⁵⁶.

— En resumen, para Schillebeeckx el problema hermenéutico con-

labras, esta distinción sólo tiene sentido cuando para nosotros carece de importancia o significado existencial: por ejemplo, cuando se ha dado ya una nueva interpretación y ha sido aceptada por toda la comunidad eclesial, es entonces cuando podemos aplicar esa distinción a la interpretación antigua» (DFH 22).

53 Ib. 23. «No existe un 'puro' contenido de la fe que pudiéramos formular fuera del tiempo, prescindiendo de un *modus cum quo* determinado, que son las categorías históricamente limitadas de un lugar y un tiempo concreto» (ResT 68-9).

54 Cf. DFH 24; PCE 26-27.

55 ResT 69.

56 «Es comprensible que aquellos que identifican inconscientemente ciertas fórmulas ligadas a una época con el 'derecho divino' inmutable, se quedan con la impresión de que la teología actual desmitologiza por completo 'la fe', que no es más que una destrucción iconoclasta de la fe. Pero ¿no es acaso una pretensión mayor por nuestra parte — y un peligro mortal para la fe— el que impongamos como verdad divina lo que no lo es? Muchas veces tiemblo ante la idea de esta eventualidad, que ha tentado más de una vez a los ministros de la Iglesia. Precisamente, por respeto a la voluntad de Dios, es por lo que la teología desmitifica, no ya la fe, sino nuestras propias pretensiones, nuestros revestimientos de la fe y de la voluntad divina, a fin de permitirle a la voluntad de Dios que se manifieste con mayor pureza» (MisI 471).

siste fundamentalmente en mantener la identidad de la fe *dentro* de la nueva interpretación de la fe, no en separar un «momento» (o elemento) inmutable de la fe, como si fuera posible aislarlo. Formu- laciones de la fe emanadas de contextos distintos deberán testimoniar la fe única e inmutable, v.gr. la cristología bíblica y la de Calcedonia. Desde nuestra situación nos preguntamos: ¿Qué nos dice *a nosotros* la Biblia? Nos dice lo mismo, pero sólo puede entenderse lo que nos dice en una interpretación acomodada a nuestro tiempo.

Existencialmente la distinción clásica significa para nosotros algo valioso: toda interpretación es un intento inadecuado de exponer el misterio sobre el que versa; toda interpretación quedará superada en el futuro. La historia continúa y lo importante es preguntarse: ¿qué es lo que da continuidad y comprensibilidad a toda esa historia?

2. *Ante algunas soluciones protestantes más recientes.*

a) Son diversos los «caminos o métodos» que se proponen para llegar a una proclamación actualizadora del mensaje cristiano. Algunas soluciones más modernas se han colocado en los extremos, llegando a una reinterpretación radical de la religión y del modo cristiano de hablar de Dios. Schillebeeckx presenta este panorama de extremismos:

«Sin trazar unas líneas divisorias muy estrictas, es posible distinguir dos tendencias en esta reinterpretación: la primera se llama a sí misma paradójicamente 'ateísmo cristiano' (en forma más mitigada 'silencio cristiano sobre Dios') y la segunda está relacionada con las varias formas del movimiento de la muerte de Dios' (Altizer, Hamilton, Cox, Vahanian)»⁵⁷.

A la base de estos movimientos está el pensamiento desestabilizador de D. Bonhoeffer. Otros, como H. Braun y P. van Buren, llegan más lejos aún: sostienen —a pesar de las protestas de Bultmann— desde diversas perspectivas (exegética en Braun, lingüística en van Buren) que debe hacerse una interpretación existencial de la Biblia sin referencia a Dios; posturas que no dejan de ejercer una fuerte atracción⁵⁸, pero necesitadas de una profunda valoración crítica.

Siguiendo más fielmente el surco abierto por Bultmann, dos son los «nuevos caminos» que Schillebeeckx considera como más dignos

⁵⁷ *Teología de la renovación*. I: Renovación del pensamiento religioso, (Salamanca 1972), 82 (Sigla: TR).

⁵⁸ «Los teólogos no han hecho más que organizar y expresar de un modo sistemático lo que muchos creyentes habían sentido en sus propias vidas desde la guerra, quizá de un modo inconsciente» (TR 83).

de ser tenidos en cuenta por la seriedad y profundidad que muestran al afrontar el problema: a) «Teología de la existencia» (*Existenztheologie*: S. Kierkegaard, M. Heidegger, R. Bultmann, E. Fuchs, G. Ebeling, H. Otto...) que toma como punto de partida la existencia humana y trata de comprenderla en la fe; b) «Teología de la historia» (*Geschichtstheologie*: W. Pannenberg, J. Moltmann, Rendtorff, Wilckens...) que considera la revelación como historia, siendo ésta el ámbito de la manifestación de Dios ⁵⁹.

b) *Actitud de Schillebeeckx ante estas soluciones*. Nuestro autor conoce y estudia detenidamente estas propuestas, las somete a crítica e incorpora a su sistema elementos e intuiciones que considera válidos.

Para Schillebeeckx hay algo fundamental: «la fe ha de ser una comprensión creyente de nuestro propio vivir concreto» y desde ahí se deberá aclarar «la comprensibilidad de Dios y nuestro modo de hablar acerca de Dios» ⁶⁰. Aquí se le ofrece a la «nueva teología» una tarea creadora superando la mera repetición verbal de fórmulas antiguas, extrañas e inadecuadas a las nuevas preguntas. Schillebeeckx se esfuerza por mostrar la legitimidad cristiana de la secularización, derivada de la fe y del evangelio ⁶¹, haciendo frente a cierta teología vanguardista y precipitada que pierde irremisiblemente elementos auténticamente cristianos, pero no puede eludir el acuciante problema y la pregunta que de él brota: «¿Cómo podemos seguir hablando de Dios en nuestro mundo secularizado?», «¿qué significa hablar de la presencia de Dios en su ausencia?»; «el problema principal de la Iglesia hoy es el sentido de la fe en un mundo secularizado» ⁶². Hay que terminar con el tráfico «unidimensional» entre Iglesia y mundo, éste tiene algo que decir a la Iglesia (cf. GS 44).

La respuesta de la revelación tiene que ser *nueva y evangélica* a la vez y deberá surgir en la *confrontación* del evangelio con los nuevos valores de nuestro tiempo, pues cada situación concreta histórico-cultural es la obligada plataforma para acceder a la revelación, es, en palabras muchas veces repetidas por Schillebeeckx, la necesaria

59 Cf. DFH 12-13 con bibliografía sobre dichas posturas.

60 Ibid., 12; cf. TR 71-72.

61 Cf. *Dios y el hombre*. Ensayos teológicos, Salamanca 1968, 111-90, extenso estudio sobre la obra de Robinson, «Honest to God» (Sigla: DH); cf. DFH 59-98.

62 TR 84 y *passim*; ResT 53-54.

63 «Si separamos nuestra pregunta sobre la inspiración del evangelio de nuestra experiencia concreta, contemporánea y existencial, nuestra pregunta perderá al final su contenido y su significación, y la sola respuesta que podemos esperar

«situación hermenéutica»⁶³. Esta es la trayectoria de la mejor teología, dado que nuestro conocimiento de Dios no puede ser inmediato.

Schillebeeckx ve la necesidad de establecer unos presupuestos filosóficos para hacer una hermenéutica válida, al comprobar la fuerte corriente antimetafísica rampante en gran parte de la teología hermenéutica protestante; califica la aplaudida obra de J. A. T. Robinson: «una fe ortodoxa, pero una filosofía equivocada»⁶⁴. La hermenéutica deberá ocuparse de las estructuras ontológicas de la realidad, o sea, de los presupuestos de la pregunta *teológica* acerca de la realidad. Aunque no puede compartir en todo las posturas de la «Teología de la existencia» y «Teología de la historia» reconoce en ambas un noble intento por salvar la fe cristiana del proceso de «pérdida de realidad» a que asiste nuestro mundo técnico. Pero Schillebeeckx va más allá de estas propuestas protestantes, declarándose de forma clara sobre la necesidad de los fundamentos filosóficos. De esta forma sale también al paso de dos escollos latentes en la literatura teológica en boga: el «naturalismo» ramplón y horizontalista y el «sobrenaturalismo» desencarnado.

c) *Planteamiento de Schillebeeckx en el marco de la «nueva hermenéutica»*. Nos limitaremos a enunciar unos hitos que jalonan su postura:

— No somos interpelados por la *nuda vox Dei*, la revelación de Dios está penetrada por la mediación. Esto hace que se ponga en guardia contra lo que denomina el «idealismo de los orígenes», propugnando una «memoria crítica del pasado»⁶⁵. El creyente, el oyente de la palabra testifica interpretando e interpreta testificando. La Sagrada Escritura es el testimonio de cómo el pueblo de Dios «examina y revisa la anámnesis incesante de la Iglesia, la cual recuerda la palabra de Dios en situaciones siempre nuevas»⁶⁶.

— De lo anterior se deduce que sólo podremos comprender fielmente la palabra de la Biblia si la entendemos en una comprensión *reinterpretativa* de la fe. No podemos sustraernos a esta condición,

no tendrá ninguna importancia para nuestra situación contemporánea... «El hombre ha dado siempre *contenido* a sus ideas y afirmaciones sobre Dios a la luz de su propia existencia y de su historia. Nuestro vivir en el mundo nutre nuestro conocimiento de Dios, porque Dios mismo se deja conocer por nosotros en y a través de nuestra historia de hombres y de cosas en el mundo» (TR 92); cf. DFH 16; IF 42 y nota 10; TR 87. La experiencia como base de todo conocimiento.

64 Cf. DH 184-190; DFH 20-21.

65 'La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico', C 85 (1973) 206.

66 DFH 15; IF 43.

pues no podemos comprender «en si» el texto bíblico como si fuéramos lectores supratemporales ⁶⁷.

— La tesis del «círculo hermenéutico» la formuló en nuestro tiempo R. Bultmann y ha sido seguida fundamentalmente por su escuela, pero en realidad es un elemento esencial de la teología católica aunque de forma atemática, presente en los conceptos de «evolución o desarrollo del dogma» ⁶⁸. Ilustra el caso con un ejemplo: la nueva interpretación cristológica de Calcedonia expresa *el mismo* dato de fe que la Biblia anuncia; el contexto del siglo V entra esencialmente en la declaración misma de la fe, sin que por ello varíe el contenido de la misma. El contexto concreto, con su propia comprensión de la existencia, es una «situación hermenéutica» y sólo en ella y desde ella podremos comprender el mensaje.

— Schillebeeckx acepta el «círculo hermenéutico» como una estructura esencial de toda comprensión del pasado, pues es una dimensión intrínseca del modo de conocer humano:

«Todo comprender se realiza en un movimiento circular: la respuesta es determinada hasta cierto punto por la pregunta, la cual, a su vez, es confirmada, ampliada o corregida por la respuesta... A este círculo no puede sustraerse jamás el hombre, no hay ninguna comprensión definitiva y atemporal, que no suscite ya problemas. El 'círculo hermenéutico' encuentra, por tanto, su fundamento en la historicidad humana y, en consecuencia, de todo comprender humano. El intérprete pertenece hasta cierto punto al objeto que trata de comprender, o sea al fenómeno histórico. Por eso, todo comprender es una forma de autocomprensión... La comprensión de un texto se efectúa en un movimiento circular» ⁶⁹.

— En la comprensión creyente del mensaje bíblico o de la doctrina eclesíástica juega un papel hermenéutico nuestra propia existencia.

67 Cf. DFH 15.

68 Cf. *Ibid.*, 16-17; ResT 66-67; IF Introd. 9. Vaticano II DV 8. Una y otra vez vuelve Schillebeeckx sobre la necesidad del presupuesto filosófico como trasfondo de la hermenéutica teológica: cf. IF 193-94; 209-10; 216-17.

69 DFH 18. «Para poder creer es necesario entender, pero para poder entender es necesario creer» (ResT 68). «Para abordar el texto, partimos ciertamente de una precomprensión determinada, pero con el propósito de lograr una comprensión nueva; el sentido del texto reacciona sobre nuestros presupuestos, los cuales se ven de este modo amplificados, transformados o corregidos» (IF 42). «El 'círculo hermenéutico' católico consiste en lo siguiente: por una parte se explica el dogma según la Escritura de manera que la propia Escritura forma siempre parte del contexto de comprensión de un dogma determinado; por otra parte, se pone al mismo tiempo la Escritura en referencia al dogma» ('La infalibilidad del magisterio', C 83 (1973) 423. Encontramos aquí resonancias anselmianas: «credo ut intelligam», «intelligo ut credam» (*Proslogion* 1: PL 158, 227).

A partir de nuestra situación es desde donde planteamos las preguntas, y sólo habrá una respuesta inteligible si se sitúa en el horizonte de nuestras preguntas. «La respuesta a una pregunta de nuestra época no podrá ser nunca la repetición literal de un texto bíblico o confesional»⁷⁰.

Por otra parte, la respuesta que el mismo texto encierra supera lo que literalmente se halla en el texto, aunque el intérprete siempre deberá ser guiado (normado) por el texto.

d) *El problema para la fe católica.* También el teólogo católico experimenta la Biblia y el magisterio como problema hermenéutico, problema de la intelección del texto y de la intención del autor. Lo testimonia toda la historia de la teología. Hoy el problema adquiere una densidad inusitada al entenderse como cuestión dogmática, es decir, la interpretación es concebida como elemento esencial e intrínseco de la intelección de la fe; el problema ha pasado de gravitar sobre la recepción a gravitar sobre la interpretación. El problema se ha tematizado. Extrañamente para Schillebeeckx no se había hecho antes debido, según él, a una interpretación perezosa del canon de Trento que se ha entendido haciendo del magisterio eclesiástico el principio hermenéutico: «Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum»⁷¹. Al tratar más adelante del magisterio eclesiástico tendremos ocasión de ver la solución que ofrece Schillebeeckx.

Para el teólogo católico un texto histórico puede ser completamente digno de crédito y fielmente aceptado, pero *lo que* me dice debe ser entendido interpretativamente. Un documento puede ser infalible y merecer toda nuestra adhesión y confianza, pero el problema real es saber *qué* se me dice en él, *de qué* se habla, *a qué* debo asentir. La historia nos enseña que han sido necesarios ríos de tinta para determinar *qué* nos dicen los concilios y documentos de la Iglesia. El teólogo católico, afirma Schillebeeckx, puede sentirse seguro como creyente pero vacilante como teólogo.

Por otra parte, no podemos prescindir de que el intérprete se encuentra siempre en la historia. Nuestros modelos de lectura, los problemas y preguntas son distintos de los del pasado, por lo que las respuestas dadas a interrogantes del pasado pueden gozar para nosotros

70 DFH 19.

71 DS 1507 —788—.

de una ortodoxia formal pero de una heterodoxia real. Si Trento, por ejemplo, no responde a *mi/nuestra* pregunta no entiendo lo que Trento quiere decir ni vivo en auténtica obediencia de fe. Decir que el dogma ha respondido *a priori* a las eventuales preguntas epocales es desconocer radicalmente la historicidad de la existencia humana, de su problemática y de su proceso de conocer; nos llevaría además a un infecundo positivismo eclesiástico en la metodología teológica. El camino para llegar a una intelección actual del dogma es la re-interpretación a partir de la nueva situación que ha provocado una nueva pregunta.

El teólogo debe servir de puente entre el texto o documento del pasado normativo y la cultura de la época a partir de la cual el creyente piensa, siente y cree. «Le corresponde a él presentar los criterios que hay que tener en cuenta»⁷², asumiendo el riesgo que «ha habido siempre prácticamente en toda teología de un rincón no ortodoxo»⁷³ pues en toda búsqueda hay que admitir una doxis de no ortodoxia.

Cabe, por último, preguntarse: ¿Es *necesaria* la solución denominada reinterpretación, o, al menos, es *legítima*? Schillebeeckx se plantea expresamente la cuestión⁷⁴ y su respuesta no es exclusivista, reconociendo la legitimidad de otras posturas en la Iglesia. La reinterpretación no es *necesaria* si por tal se entiende que excluye otras posibles soluciones al problema hermenéutico, pero sí es una opción y un proceso *legítimos*, explicables a partir de nuestro modo de conocer y a partir de la dinámica pregunta-respuesta. La respuesta de Schillebeeckx queda reflejada y matizada de esta forma: *a priori* hay dos posibilidades:

— mantener el viejo modelo y asimilar a él teóricamente las nuevas experiencias (¿no acabará desintegrándose?) y

— sustituir el viejo modelo por otro nuevo, igualmente provisional, teniendo en cuenta las «quebras periódicas en la vida espiritual de la comunidad de fe» (Welte)⁷⁵.

Respetando la legitimidad de otras alternativas, Schillebeeckx apues-

72 MisI 475.

73 DH 140-41. No toda nueva interpretación se halla *per se* en la identidad de la fe cristiana, pero un intérprete que se mueva *bona fide* en el ámbito de la Iglesia no es «acristiano» por una deficiente formulación; la tarea del teólogo lleva inherente el afrontamiento del riesgo: cf. DFH 57.

74 Cf. *La infalibilidad del magisterio...* 421 s.; DFH 15 s.

75 Cf. *La infalibilidad...* 412-13.

ta por la reinterpretación como perfectamente legítima, válida y fiel a la tradición cristiana de la fe. Al mirar hacia el pasado de la fe descubre el profesor de Nimega una constante fáctica, aunque atemática («evolución del dogma») que él temáticamente formula como «reinterpretación». De esta manera pasa a hacer de la hermenéutica uno de los objetivos de su producción teológica. Pasemos ahora a su teoría.

3. *Tres principios hermenéuticos propuestos por Schillebeeckx.*

a) Edward Schillebeeckx aborda el problema del *método* o del *cómo* de la tarea hermenéutica de forma muy personal. Ve necesaria una teoría propiamente dicha, una hermenéutica formal como cauce metodológico para la reinterpretación de la fe. Lo ve, además, como una verdadera exigencia científica cuando escribe:

«El carácter científico, en el sentido moderno, implica siempre de una u otra forma la 'formulación de una teoría'. Y basándonos en esto podríamos llamar a la teología la teoría que tematiza y guarda la trascendencia del contenido de la fe cristiana... La identificación personal con el mensaje evangélico del cual parte la teología marca con un sello propio el carácter científico de la comprensión teológica de la fe, es decir, la 'categoría' crítica de la teología como ciencia de la fe» ⁷⁶.

Schillebeeckx piensa que debe volverse al sentido genuino de la hermenéutica, recuperado a partir de Schleiermacher, Dilthey y más recientemente Heidegger, es decir, a la hermenéutica como ciencia o teoría de la interpretación. Por eso se atreve a decir categóricamente: «La tarea de la hermenéutica es perfeccionar la comprensión de esta auténtica fe cristiana mediante la formulación de los principios de esa comprensión» ⁷⁷.

Más aún, para Schillebeeckx se trata de establecer una hermenéutica genuinamente católica. Ya ha descartado algunas soluciones católicas (planteamiento núcleo-revestimiento, simple repetición de antiguas fórmulas...); tampoco responden totalmente a sus exigencias de teólogo católico los «camino nuevos» de la hermenéutica protes-

⁷⁶ 'La «categoría» crítica de la teología', C n. extra (dic. 1970) 221-22.

⁷⁷ ResT 68.

⁷⁸ «Podemos estar en desacuerdo con la solución definitiva que tratan de dar a esta problemática las teologías existencial e histórica. Podemos, además, lamentar sus soluciones. Pero todos tendrán que conceder que todos esos teólogos tratan de salvar la fe cristiana del proceso de 'pérdida de sentido' que se va produciendo en nuestro mundo técnico» (DFH 13).

tante actual, aunque encierran valores que deben conservarse ⁷⁸ junto a lagunas que deberán ser colmadas ⁷⁹.

b) Nuestro autor, fiel a la búsqueda de un método «integral», intentará hacer una «hermenéutica de la historia» completa, «rindiendo homenaje a las tres edades del tiempo» o a «las tres dimensiones temporales» (H. Cox). Esta «fecunda mezcla» de pasado, presente y futuro es tradicional en la lógica del cristianismo y deberemos tenerla muy presente para entender con corrección la formulación de los principios formales de reinterpretación.

Por razones de brevedad nos limitaremos a presentar los hitos que jalonan los principios hermenéuticos de Schillebeeckx.

1^{er} principio: «EL PASADO A LA LUZ DEL PRESENTE» ⁸⁰:

El principio se concibe y desarrolla fundamentalmente tras las huellas de la perspectiva bultmanniana, pero con las oportunas correcciones.

1.º Schillebeeckx insiste en el papel irrenunciable del pasado, la «memoria praeteriti», aun cuando se deberá tratar de una memoria crítica para no caer en la «ingenuidad de los orígenes». Con todo, la anámnesis es fundamental para el teólogo cristiano. Se sale al paso de los fragmentos adicionales de historia y se empalma con el sentir de la filosofía de la cultura actual que lamenta el olvido de las «tradiciones de la humanidad» ⁸¹.

Por otra parte, hay que salir del estrecho y asfixiante recinto de la teología puramente histórica; el pasado posee ciertamente un valor normativo, pero únicamente en diálogo con el hombre y la situación del presente.

2.º Importancia hermenéutica del presente, única plataforma válida para el ser y entender históricos, eslabón que asegura o quicio que hace posible la continuidad del flujo temporal entre el pasado y

⁷⁹ Lagunas e insuficiencias advertidas también desde el interior de la teología protestante, v.gr. H. Cox, *Las fiestas de locos* (Para una teología feliz). Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía, (Madrid 1972), 47-49.62, donde se citan además a otros autores: R. L. Rubenstein, M. Eliade, Th. J. Altizer, M. Kaufman, N. O. Brown).

⁸⁰ Escritos básicos: DFH 33-48; IF 42-56; 95-97; 135-37; *Los católicos holandeses*. Dossier, (Bilbao 1970) 28-30 (Sigla: CH).

⁸¹ «Recuerdo crítico de las tradiciones de la humanidad para una cultura como la nuestra, que ha llegado a quedarse 'sin historia', que se ha hecho científica y que está orientada hacia el pronóstico y planificación del futuro» ('Teorías críticas y compromiso político de la comunidad cristiana', C 84 1973 62).

el futuro. La teología de hoy lo tiene bien presente⁸². Es notoria la insistencia de Schillebeeckx en concebir el presente como «situación hermenéutica» o «locus» desde el que se lleva a cabo cualquier comprensión humana. El presente es el «horizonte de interpretación del pasado», la experiencia contemporánea de la existencia constituye la «situación hermenéutica», el presente es el *Sitz im Leben* cultural, lingüístico y religioso.

Por otra parte, nuestro autor sale al paso de lo que se ha denominado «inmolación del pasado», ya se trate de la «inmolación escatológica» (en aras de un ardiente futurismo) o de la «inmolación de encarnación-existencial» o «presentismo» (en aras del presente)⁸³ en que tantas veces ha desembocado la teología de moda.

3.º Elemento hermenéutico clave para abordar interpretativamente el pasado desde el presente es la *Vorverständnis* o «pre-comprensión», es decir, la relación vital-existencial del lector-intérprete con el «interpretandum», nexa sin el cual resultaría imposible la misma pregunta sobre el pasado. Se resalta así el papel del conocimiento pre-reflexivo o pre-científico, tema que interesa por igual a filosofía y teología en un momento cultural de superracionalización⁸⁴.

Con todo, Schillebeeckx aporta oportunas matizaciones: toda pre-comprensión debe ser críticamente analizada, el conocimiento previo no implica resolución previa alguna sobre el sentido del texto o hecho que se interpreta, hay que cuidarse de la proclividad de la *in-égesis* y siempre debemos ponernos bajo la autoridad del «interpretandum». «El sentido del texto —dice Schillebeeckx— es la norma de todo entender»⁸⁵; el lector debe «dejarse-guiar-por-el-texto»; hay que estar abiertos a la eventual corrección de nuestra pre-intelección.

4.º La tradición aparece como factor estructural del entender histórico porque el hombre, a causa de su historicidad, se encuentra esencialmente en una tradición. La libertad humana no se halla en un espacio vacío y el dinamismo cognoscitivo del hombre que se asoma al pasado no debe saltar sobre su foso para salvar las riberas del hoy y del ayer. Entre pasado y presente intercede la tradición, una tradi-

82 Cf. Z. Alszeghy-M. Flick, *Come si fa la teologia*, (Alba 1974), 61-102, una obra con marcada intención metodológica.

83 Cf. H. Cox, o.c. 50-60.

84 M. Heidegger, R. Bultmann, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, E. Bloch... dejan claramente su huella en el pensamiento de Schillebeeckx.

85 DFH 35.

ción viva, activa y en perenne dinamismo. Es humanamente inimaginable tratar de entender fuera o al margen de cualquier tradición,

«porque esta tradición es el fundamento de posibilidad, la estructura ontológica previa de todo entender humano. En virtud de la esencia de nuestro ser humano, entender significa, en el plano de las ciencias del espíritu, *entender una tradición interpretándola de nuevo*: una comprensión que se realiza en una nueva interpretación»⁸⁶.

5.º Schillebeeckx da un último paso en la interrelación pasado-presente: la aplicación al presente es un criterio del recto entender. La comprensión de un texto transmitido sólo se efectúa *en su aplicación* al presente, no es una hipotética interpretación «en si». Aquí se echan los cimientos de la distinción entre exégesis y comprensión teológica (o teología): la pervivencia histórica de lo normativo «consiste en una apropiación necesariamente nueva»⁸⁷. En una palabra, es insuficiente la simple repetición del pasado. La *in-égesis* no respeta el texto; la *exégesis* no recoge el contenido intencional y proyectivo de los sentidos del texto; la *teología* actualiza la significación originaria del texto y sirve de puente entre el pasado normativo y el lector histórico. Todo esto nos remite a la necesidad vital de un lenguaje actual y comprensible: «La tarea de la interpretación consiste en encontrar el lenguaje exacto en el que se *expres*e el mismo texto, ya que no existe interpretación 'en si' que sea válida para todos los tiempos... Lo 'incomprensible' del texto pide un entender reinterpretador»⁸⁸.

2º principio: «PRESENTE Y PASADO EN EL HORIZONTE DE LA PROMESA»⁸⁹.

Este principio es en buena parte un correctivo a la «nueva hermenéutica» (Bultmann, Fuchs, Ebeling, Altizer, Gadamer...), que Schillebeeckx considera unilateral por hacer del presente el estadio final y definitivo de la hermenéutica histórica. Se asocia a la crítica que la «teología de la historia» y la «teología de la esperanza» han hecho a la «teología de la existencia»⁹⁰.

86 *Ibid.*, 40.

87 *Ibid.*, 44.

88 *Ibid.*, 44-46.

89 Escritos básicos: DFH 48-51; 194-200; CH 24-29; CU 78 s.; 'Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología', C 41 (1969) 45-58.

90 Schillebeeckx hace ahora camino en compañía de W. Pannenberg, J. Moltmann, H. Cox, E. Bloch e indirectamente en buena parte con K. Marx. *Anámnesis*

1.º Perspectiva bíblica: el presente en el horizonte de la promesa. Schillebeeckx propugna una hermenéutica «integral», proyecto que le veta hacer del presente un fin y le induce a considerarlo como escala. Detenerse en el «presentismo» significa contentarse sólo con las posibilidades que *ya han sido expresadas* sin tener en cuenta la realidad *nueva e inexpressada*, las *posibilidades futuras*; esto significa la descatologización de la historia. Pero no es esa la perspectiva bíblica fundamental: el futuro, la promesa acapara el primado bíblico. La esperanza del cumplimiento de la promesa vertebró la concepción de la historia y confiere a ésta su impulso interno. No podemos, pues, detenernos en una «pura interpretación del pasado» teniendo únicamente en cuenta sus posibilidades para el presente. «Si, por el contrario, lo enfocamos desde el punto de vista de la ortopraxis, e intentamos hallar la dimensión de futuro que tiene ese pasado, realizamos una especie de revolución»⁹¹. En definitiva, Schillebeeckx reacciona con igual fuerza contra el olvido del futuro y contra la «apoteosis del presente»: el «presente es un carcelero» que nos libra de las cadenas del pasado pero nos conduce a las marzmorras del presente; la experiencia presente es elevada a la categoría definitiva y devora la escatología. Schillebeeckx considera este planteamiento incompatible con la promesa bíblica.

2.º Preocupación constante de nuestro autor por salvar la continuidad de las «tres edades del tiempo», que debe quedar recogida y articulada en los principios hermenéuticos. Toda interpretación del pasado a la luz del presente queda abierta al futuro, que no ha de ser interpretado sino *hecho*⁹². Enfoque vital para comprender correctamente el dogma por lo que escribe:

«Esto tiene consecuencias para nuestra concepción del dogma, pues la verdad se convierte en algo que todavía se encuentra en el futuro, mientras su contenido ya realizado se manifiesta esencialmente como *promesa*. El presente, que es el horizonte de interpretación del pasado, hay que situarlo en un horizonte de promesa; de lo contrario se interpreta falsamente el pasado»⁹³. «Todo dogma está abierto al futuro; es un corte en el movimiento dentro del cual está y que continúa. Por lo cual, mientras que el curso de

y *prognosis* pertenecen a los existenciales ineludibles del hombre según K. Rahner, *Escritos de Teología IV*, (Madrid 1964), 411-39 (Sigla: ET), trabajo que sigue muy de cerca Schillebeeckx en *Algunas ideas sobre la interpretación...* 45-47.

91 CH 28-29.

92 Cf. ResT 69; DFH 48.

93 DFH 48-49.

la historia continúa es imposible una interpretación definitiva (¡fuera del tiempo!) de la intención última del dogma»⁹⁴.

Al pensar así teológicamente Schillebeeckx sabe que se enrola en lo que llama «desplazamiento básico en cuanto a la forma de concebir la historia», en la que se da la primacía al porvenir⁹⁵. No por ello se anula el pasado y el presente: «La evocación crítica del pasado proporciona siempre una opción para el futuro»⁹⁶; «lo que intentamos es hacer presente el futuro en el hoy mediante una nueva interpretación del pasado»⁹⁷. En una palabra, «la ortodoxia (recta interpretación de la promesa, en cuanto que ya se ha realizado en el pasado) como fundamento de la ortopraxis, por lo cual la promesa se realiza en nuestro nuevo futuro. Sólo en la acción puede llegar la interpretación ortodoxa a su plenitud interna»⁹⁸.

3.º La perspectiva de futuro lleva a una nueva imagen de Dios como «Aquel que viene», «el totalmente Nuevo», el Dios vivo que es «nuestro futuro» o, por decirlo con un conocido título de Schillebeeckx, «Dios, futuro del hombre»⁹⁹. Presente y pasado se introducen en la expectación del futuro (que es Dios, la promesa), orillando al mismo tiempo toda fantasía futurista mientras que se recupera la perspectiva histórica de Israel: el futuro como dimensión intrínseca del presente, el presente como profecía del futuro y como situación en que ese futuro comienza a construirse. La nueva imagen de Dios que de aquí emerge nos entrega el futuro como tarea y simultáneamente le entendemos a él como «el que viene» a nuestro encuentro desde el fondo del tiempo. Compromiso, confianza y abandono se hacen términos conjugables. Hay que «hacer la verdad» al mismo tiempo que se esperan los «cielos y tierra nuevos»¹⁰⁰.

Sirva de colofón este pasaje de Schillebeeckx:

«Se debe interpretar el pasado, pero además se debe seguir *haciendo* la

94 ResT 69.

95 *Algunas ideas sobre la interpretación...* 45 s.; DFH 194-200; ResT 61-62; cf. K. Rahner, ET IV 411 s.; A. Dulles, *The survival of dogma. Faith, authority and dogma in a changing world*, (New York 1971) 27-30.

96 'Teorías críticas y compromiso político en la comunidad cristiana', C 84 (1973) 61-62.

97 CM 14.

98 DFH 49.

99 «El objeto de la fe es Dios, y él es en Cristo el futuro del hombre» (DFH 51).

100 Cf. ResT 70. Ideas que van penetrando el pensamiento teológico actual: cf. Y.-M. Congar, 'Renovación del espíritu y reforma de la institución', C 73 (1972) 326-28; A. Exeler, 'Cambios de mentalidad y reforma de la Iglesia', C 73 (1972) 337.

verdad. Por lo cual ahora habría que entender los dos principios de la hermenéutica... como un solo principio. Es decir, la ortodoxia como interpretación del pasado sólo se ilumina en la ortopraxis. La ortopraxis demostrará, indirectamente, lo correcto de la ortodoxia. En una palabra, la ortopraxis es el principio de verificación de la ortodoxia: por sus frutos los conoceréis»¹⁰¹

3^{er} principio: «LO QUE PERMANECE EN EL PRESENTE, PASADO Y FUTURO»¹⁰².

El tercer principio hermenéutico de Schillebeeckx nos enfrenta con el problema capital de la identidad, continuidad o permanencia de la fe a través de o bajo las interpretaciones que sincrónica y diacrónicamente se han ofrecido de la misma. Consideramos ésta la preocupación básica del teólogo hermeneuta dominico, omnipresente en sus principales escritos. ¿Hay garantía de mantener una fe idéntica a sí misma a través de la evolución de los tiempos? ¿Cómo explicarnos esa continuidad? Puesto que estamos tratando de una hermenéutica esencialmente histórica, la respuesta deberá venir por el modo como el hombre vive su dimensión histórica: siendo historicidad, no como una dispersión en el flujo del tiempo.

1.º La hermenéutica histórica tiene un tercer momento, esencial para el hermeneuta católico Schillebeeckx y pasado generalmente por alto por la hermenéutica protestante. De este punto va a depender la continuidad de la fe y, más grave aún, es un momento decisivo de la temporalidad del hombre. Schillebeeckx lo formula así: «Nuestra historicidad no es una pura temporalidad vivida, sino también, simultáneamente, conciencia del tiempo»¹⁰³. Esto significa un valladar contra el peligro de dispersión y atomización temporal.

Schillebeeckx sale así al paso de una triple absolutización: la «histórica» (encadenamiento al pasado que se resuelve en «arqueologismo»), la «encarnacional» «encadenamiento al presente que desemboca en la interpretación existencial» como la única con sentido) y la «escolástica» (encadenamiento al futuro que conduce al futurismo»). Con certeras palabras nos explica el alcance y significado de su postura: pues, pasando por el presente, vuelve de nuevo al pasado; esta trayectoria

101 ResT 70.

102 Escritos principales: RT 249-366; 430 s.; DFH 51-55; CM 13 s.

103 DFH 51. «La existencia humana no sólo transcurre en la temporalidad, sino que es también conciencia del tiempo. El *tiempo vivido* es el tiempo que el sujeto humano experimenta al existir en el mundo, pero en la *conciencia del tiempo* del hombre supera al tiempo, sin suprimirlo y sin apartarlo de sí» (CM 13-14).

«El pasado se halla en el presente de camino hacia el futuro, que des-conduce de la interpretación a la acción y a la nueva interpretación. En este devenir fluyente, dicho de otra forma, en este desarrollo de la tradición, radica un aspecto de la estabilidad, una autoidentidad dinámica, que no puede ser captada por palabras en sí y por sí»¹⁰⁴.

La conciencia del tiempo asegura la posibilidad de una cierta continuidad con el proceso histórico de interpretación. Por otra parte, nos asegura la certeza de que seguimos siendo la misma persona a través de todas las evoluciones, y esto constituye la condición previa de la fidelidad en el creer y la base para entender la continuidad de la identidad de la fe *en* la reinterpretación de la fe. En el flujo del devenir, es decir, en el desarrollo de la tradición, se da un factor de permanencia, una autoidentidad dinámica, que no puede ser expresada categorialmente.

2.º Lo sentado anteriormente nos remite al contenido de la fe y su representación. ¿Cuál es el contenido de la fe, que encierra la comprensión creyente? La conciencia de nuestra temporalidad, dice Schillebeeckx, nos lleva a «declarar que no existen fórmulas de fe que se mantengan en todos los tiempos como tales, que sean válidas y tengan vitalidad en todos los tiempos»¹⁰⁵ debido a nuestra condición histórica de peregrinos del Absoluto. Lo inviolable del contenido de la fe radica en una *perspectiva objetiva* inasible en sí misma pero traducible en contextos históricos cambiantes. La fe «no tiene una representación —fijada expresamente— de la verdad»¹⁰⁶, un «puro» contenido formulado fuera del tiempo.

3.º A partir de estas reflexiones aborda Schillebeeckx un tema que le es muy caro: la «perspectiva objetiva» de la fe y su constante dinamismo. «El contenido *propio* del conocer y del creer del hombre es siempre *misterio* presente de promesa. El misterio es lo no-pensado, que por doquier se está expresando, pero que jamás es pensado. Esto convierte a la comprensión de la fe en una incesante y fascinadora aventura»¹⁰⁷. El misterio de la promesa que se otorga en la historia, en sí mismo indefinible, «asegura la identidad de la fe *en* las sucesivas interpretaciones eclesiales de la fe»¹⁰⁸. Esta continuidad está ani-

104 DFH 52.

105 *Ibid.*, cf. 52-53.

106 *Ibid.*, 53; cf. ResT 68-69; RT 249-386.

107 DFH 53.

108 *Ibid.*, 54; cf. 56.

mada y, por tanto, garantizada activa e internamente por la promesa, perspectiva ajena en la tendencia antimetafísica que se mueve sobre la precaria base del puro «acontecimiento». Si el entender creyente se redujera a *pura* expresión histórica, renunciaríamos a la verdad que siempre está por venir; pero el entender creyente no es una mera expresión histórica, sino que está normado por el *dinamismo objetivo* de la revelación.

III.—CRITERIOS HERMENEUTICOS

1. *Proceso que va de los «principios» a los «criterios».*

a) Schillebeeckx sabe que no ha dado cima a su teoría con la promulgación de sus principios hermenéuticos. Lo confiesa expresamente cuando escribe: «La verdadera y positiva formulación de lo que me estaba quemando los labios, no he podido encontrarla todavía... Pienso que ahora tengo una formulación que, en principio, es satisfactoria, aunque no me hago demasiadas ilusiones sobre este capítulo»¹⁰⁹. Sobre este telón de fondo deberemos enjuiciar los principios expuestos. No es la fase definitiva pero tampoco es un período descolgado de la etapa que seguirá. La continuidad se asegura internamente al mantener y reafirmar la reinterpretación como solución al problema hermenéutico teológico con el objeto de actualizar la fe, al tiempo que sigue haciendo un normal uso de los principios establecidos.

b) La novedad formal aportada ahora por Schillebeeckx es que se ocupa de establecer unos *criterios* después de haber formulado los *principios*. No se trata de lo mismo expresado con distintos términos, y menos aún se trata de una corrección de su modo de pensar expuesto hasta aquí. Ahora da un paso más. Los *principios* formales deberán ser aplicados en la reinterpretación actualizadora bajo la guía de unos criterios que impone tanto la ley humana de la comprensión y del conocimiento (de ahí los criterios analítico-lingüístico) como la realidad que se trata de entender (por lo cual los criterios estrictamente teológicos). Los criterios hermenéuticos vienen así a garantizar la recta aplicación de los principios, describiendo el marco en que deben éstos ser aplicados. Schillebeeckx siente en su tarea reinterpretable la preocupación constante por comparar la nueva interpretación con la fe heredada, para poder comprobar si aquella está justi-

109 DFH 181-82.

ficada o no. Pero ¿con qué *norma* abordar esta comparación? ¿Cómo *discenir* su legitimidad evangélica? Para lograrlo, nuestro autor establece unos criterios, parciales considerado cada uno aisladamente, pero completos si actúan de conjunto. En una palabra, Schillebeeckx busca la norma para enjuiciar la revelación correctamente entendida desde nuestro hoy.

De esta forma, si los principios eran los cauces operativos para actualizar la fe, los criterios se constituyen en *principios de verificación* de la «fe recta», en *instancias discernidoras* que garantizan la continuidad de la misma fe, dentro del actual pluralismo de interpretaciones del hecho cristiano. Los criterios serán, en definitiva, quienes aseguren la continuidad de la fe en la reinterpretación de la fe. Por consiguiente, los principios hermenéuticos ya conocidos deberán estar normados por los criterios que van a seguir, y que son para Schillebeeckx la norma verificadora-discernidora del discurso teológico específicamente cristiano. Se entra ahora en el centro de la hermenéutica teológica, en la *normativa metodológica* peculiar de la ciencia de la fe.

c) La hermenéutica teológica católica conlleva unas características propias y la interpretación actualizadora de la fe entraña unos presupuestos irrenunciables. Schillebeeckx señala dos de ellos que garantizan el *sentido* de una proposición teológica, como cuestión previa a la *verdad* y *validez* de dicha proposición¹¹⁰. Por eso los denomina «criterios respecto a la inteligibilidad» de una interpretación» de una interpretación «ortodoxa» o eventualmente «heterodoxa»¹¹¹. Establece estos dos atinados presupuestos fundamentales:

— Contenido experiencial del enunciado teológico como criterio de sentido de una interpretación teológica¹¹². Se apunta aquí a la «crisis del lenguaje» debido en una buena parte a la «carencia de sentido» o «in-significancia» en la medida en que «no contiene ya ninguna referencia perceptible a las experiencias reales vividas en el mundo»¹¹³. Es un lenguaje sin contenido humano experiencial, que no tematiza la experiencia de la existencia. Ahora bien, sólo puede ser verdadero

110 IF, Intr. 11.

111 *Ibid.*, 20.

112 *Ibid.*, 15-20; cf. MisI; 379-421.

113 IF 16, 17, 18-19. «Si en nuestro lenguaje teológico de la fe no se le da expresión a la experiencia, este lenguaje será carente de sentido, y la cuestión ulterior de si una interpretación nueva sea «ortodoxa» o «herética» será *a priori* una cuestión superflua» (*Ibid.*, 19). Cf. M.-D. Chenu: C n. extra (dic. 1970) 197-200; Y.-M. Congar, 'Renovación del espíritu y reforma de la institución', C 73 (1972) 332.

para mi lo que previamente entiendo con sentido, lo «significante» o relevante. El lenguaje sólo comunica sentido cuando articula una experiencia vivida por sus hablantes, cuando tiene contenido experiencial. Podríamos denominar a este presupuesto *criterio de experiencia*.

— Carácter doxológico de la interpretación teológica. Debe ser normativo en todo enunciado teológico relevante. Ahora bien, «un enunciado teológico pretende articular el contenido de un acto bien determinado de confianza en Dios»¹¹⁴; es un enunciado tipificado por su significación *religiosa*. La dimensión doxológica del lenguaje de la fe debe ser un discernidor seguro del enunciado genuinamente teológico¹¹⁵. Por tanto, el carácter doxológico puede servirnos de guía en la aplicación teológica de criterios respecto a una interpretación correcta de la fe, y deberá estar presente como atmósfera y actuar como árbitro de auténtica ortodoxia teológico-religiosa.

d) Función y valor de los criterios. La función vendrá determinada por el objetivo que se propone la reinterpretación. Podemos expresarla con estas palabras de Schillebeeckx: «¿De dónde sabemos, en definitiva, que una reinterpretación actualizadora del mensaje cristiano o de cualquiera de los antiguos dogmas... se corresponde efectivamente con el evangelio y es, en este sentido, 'ortodoxa'?»¹¹⁶.

No puede responderse de una manera puramente teórica, aunque deberán tenerse en cuenta los momentos teóricos de la fe. Tanto el contenido de la fe como la continuidad de la misma «es en definitiva objeto de la fe, y no de una verificación teórica: porque esta continuidad o es la fe misma *en* actualización para el hoy, o, si no, el desconocimiento de esta fe»¹¹⁷. «Es la fe y nada más que ella la que constituye el único criterio, así como el 'porqué' de la fe no es tampoco un saber sino un creer, nunca sondeable de modo racional en todo su fondo»¹¹⁸. Esto implica una consecuencia clarificadora: no va a ser pro-

114 IF 21; cf. 22.

115 «Si el específico valor doxológico de una de estas verdades de conclusión no resulta *en y desde ella*, tendrá ya que dudarse seriamente de su relevancia teológica» (*Ibid.*, 23).

116 *Ibid.*, 9.

117 *Ibid.*,

118 *Ibid.*, 10. Más adelante nos ocuparemos del criterio teórico válido para Schillebeeckx: «Norma proporcional». Una temprana toma de postura frente a la vertiente prevalentemente teórica se advierte en la preferencia de nuestro autor por hablar de «evolución de la tradición» en vez de «evolución del dogma»: Cf. RT 63-87; IF 9 nota 1. Más tarde constata que los grandes representantes del «círculo hermenéutico» (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann y postbultmannianos...) hacen una hermenéutica puramente teórica que a Schillebeeckx

piamente el teólogo sino la comunidad creyente y, más en concreto, el creyente dentro de esa comunidad, quien actualice la revelación ¹¹⁹. No hay razones (criterios) perentorias teórica ni prácticamente, sino que el criterio será el mismo acto de fe del creyente ¹²⁰. Esto no significa que el hecho de «interpretar nuevo» sea arbitrario. Son necesarios algunos criterios garantes para que aquello no ocurra. La fe y la interpretación de la fe deberán ser siempre un acto razonable, y los criterios se enderezan a ofrecer ese fundamento racional que garantice la legitimidad de la reinterpretación. Si los criterios no son en si suficientes aisladamente considerados, se da sin embargo una convergencia de los mismos que en determinadas circunstancias gozan de un valor real, aunque sólo se reconocerá ese valor en una «aplicación creyente» ¹²¹.

Antes de entrar en el análisis de cada uno de los criterios Schillebeeckx resalta el valor global de los mismos de cara al servicio hermenéutico a que están llamados. «Dichos criterios de ninguna forma nos dan plena seguridad» ¹²² pues la fe no se basa últimamente en ellos, pero «existen sin duda criterios inequívocos, con los que debe estarse de acuerdo si se desea respetar las exigencias de la razón otorgada por Dios y, consiguientemente, las estructuras *en las cuales* se muestra con presencia eficaz la presencia gratifica de Dios a su Iglesia» ¹²³.

e) Relación y jerarquía entre los criterios. Schillebeeckx les confiere una relación *funcional* como dato de primera magnitud cuando insiste en que es el conjunto de todos los criterios, y no cada uno aislado, el que ofrece garantías. Hay, pues, entre ellos una esencial relación desde la vertiente operativa.

Existe también una jerarquía entre los criterios. Schillebeeckx se propone en definitiva la elaboración de una teoría o método eminentemente teológico. Para ello recurre a todos los niveles que de hecho intervienen en la empresa actualizadora de la fe. Por eso es posible esbozar un croquis de la panorámica criteriológica, haciendo notar que este esquema obedece a un criterio lógico que no presupone una

no le satisface por diversas razones que expone en IF 83-86 y que toma en buena parte de los analistas del lenguaje.

¹¹⁹ Cf. más adelante al tratar del criterio teológico: «Consensus Ecclesiae».

¹²⁰ «El creyente, por tanto, ni teórica ni prácticamente podrá aducir criterios racionales perentorios en favor del por qué de su fe, así como tampoco de lo correcto de una interpretación actualizadora de la fe» (IF 10).

¹²¹ Cf. IF 10-11.

¹²² *Ibid.*, 23.

¹²³ *Ibid.*, cf. 24; MisI 13-24.

jerarquía axiológica; es sencillamente el orden en que lógicamente debe procederse:

Criterios lingüísticos. Dicen relación al *sentido* de un enunciado, al estrato primero a tener en cuenta. Son criterios no-teológicos pero previos a los propiamente teológicos. La revelación o «interpretandum» es ante todo y fundamentalmente lenguaje, y esto será lo primero que habrá que determinar en sus diversos estratos, con sus estructura y leyes propias tanto lógicas como semánticas.

Criterios teológicos propiamente dichos. Dicen relación a la *verdad* del enunciado teológico-religioso y presuponen el *sentido*. Son varios los criterios teológicos que propone Schillebeeckx:

- de orden *teórico*: criterio de la «norma proporcional»
- de orden *práctico*: criterio de la «ortopraxis cristiana»
- de *autoridad*: criterio del «consensus Ecclesiae»
- instancia *reguladora* de los criterios teológicos: función del magisterio de la Iglesia.

Criterio de correlación. Dice relación a la *validez* o actualidad de un enunciado teológico-religioso y se inscribe en el marco de la teología fundamental. Es para Schillebeeckx el criterio *pastoral*.

2. Criterios analítico-lingüísticos y hermenéutica teológica¹²⁴.

a) *Ciencias del lenguaje y hermenéutica teológica.* El problema de la hermenéutica teológica está esencialmente ligado a un lenguaje escrito: Biblia y magisterio. Dicha relación implica aspectos que sólo las modernas ciencias del lenguaje han resaltado: estructura íntima, leyes lógicas y semánticas que todo lenguaje encierra. De ahí la incidencia de las modernas ciencias del lenguaje en la hermenéutica teológica. Por este motivo aborda Schillebeeckx el estudio de los criterios analítico-lingüísticos como previos a los criterios propiamente teológicos, aunque la razón última de hacerlo es ciertamente teológica. En efecto, la interpretación teológica se encuentra inevitablemente con el problema hermenéutico a nivel literario. A nivel de lenguaje, necesitamos «elucidar algunos de los requisitos en orden a una hermenéutica teológica.»¹²⁵ porque:

¹²⁴ IF 25-83.

¹²⁵ *Ibid.*, 28. Atendamos a la seria advertencia de Y. Nolet: «En este momento en que la teología proclama más alto que nunca el primado de la Palabra, le viene bien que se le recuerde que incluso la palabra humana desborda por todas partes las categorías que pretenden captarla» (BT I 329).

— la teología interpreta la palabra de Dios que se ha hecho lenguaje humano y, como tal, tiene que habérselas con la semántica de las palabras. «La teología presupone, por tanto, una comprensión de lo que es el lenguaje»¹²⁶;

— el teólogo tiene, por tanto, que escuchar a las ciencias del lenguaje, y debe escucharlas en cuanto ciencias, adoptando una postura receptiva y a la vez crítica ante ellas por lo que puedan tener de ideología, pero no puede en absoluto ignorarlas.

b) *Estructuralismo y hermenéutica teológica*. Indicamos sucintamente la relación que debe mediar entre uno y otra, siguiendo el pensamiento de Schillebeeckx¹²⁷. La lingüística estructural tiene «sólo una conexión indirecta» con la hermenéutica teológica, pues no se interesa por el *sentido*, no se ocupa del contenido significativo del mensaje transmitido en el texto; tampoco atiende a la historia y la diacronía hasta llegar al significado actual del texto. Pero, por otra parte, ofrece al teólogo unos «requisitos mínimos», de forma que precede a la hermenéutica teológica constituyendo su presupuesto. Recuerda cómo las palabras pertenecen a una estructura que entra en juego al determinar el sentido de las mismas y al determinar su polisemia y los diversos significados de un mismo texto. Sale al paso del peligro de la «historia de ideas» reimplantando un análisis realmente lingüístico del uso bíblico de las palabras. En definitiva, ayuda a hacer un uso correcto del lenguaje. Sintetizamos el pensamiento de Schillebeeckx en este texto:

«El estructuralismo puede desenmascarar muchos prejuicios y, sobre todo, muchas generalizaciones irresponsables de la teología hermenéutica en favor de una hermenéutica más depurada. El método estructuralista y el método hermenéutico deben por tanto ser combinados, porque aislados, quedarán atascados ambos a dos»¹²⁸.

c) *Fenomenología del lenguaje y hermenéutica teológica*. La incidencia ahora es mayor: «El método fenomenológico tiene por su esencia una conexión con la interpretación teológica de la fe, más inme-

126 IF 28-29.

127 Cf. *Ibid.*, 32-35. Otros pensadores concuerdan en que deben ser tenidas en cuenta las ciencias del lenguaje en su estado actual. «Para que la teología manifieste también ella su pertenencia a las ciencias del hombre, deberá permitir una crítica de su lenguaje que le permita enunciarse como palabra humana» (O. Watte, BT I 344; cf. M. van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme, exégèse*, Paris 1968).

128 IF 135.

diata de lo que la tiene el análisis estructural del lenguaje»¹²⁹. La conexión tiene lugar sobre todo a nivel de comunicación. Nos ayuda a comprender que para interpretar un texto del pasado no se requiere sólo la investigación crítica de las palabras-clave (estructuralismo) sino también un análisis fenomenológico que tenga en cuenta la estructura contextual. Por otra parte, afronta una crítica al «meta-lenguaje» y clarifica el horizonte en que tiene lugar la comprensión, haciendo recurso a la historia de las ideas y a la filosofía. De ahí la importancia de los «principios fenomenológico-hermenéuticos en orden a una interpretación teológica»¹³⁰. Particular servicio presta al determinar la específica peculiaridad de la «situación de discurso» (*discoursesituation*, Macquarrie) religioso¹³¹, por lo cual la hermenéutica fenomenológica resulta provechosa aunque teológicamente insuficiente. Schillebeeckx deduce estas dos importancias incidencias: una interpretación del texto debe ser siempre una interpretación existencial; por la peculiaridad religiosa de esta «situación de discurso», la autointerpretación de la fe cristiana es la autocomprensión de una comunidad cristiana, cuyo sujeto hermenéutico y uno de los factores de la ortodoxia será la misma comunidad creyente¹³².

d) *Filosofía analítica y hermenéutica teológica*. La aportación del análisis lógico del lenguaje con validez para toda interpretación teológica se encierra para Schillebeeckx en la siguiente tesis: «Antes de que pueda plantearse correctamente el problema de la *verdad*, tiene que haberse indagado la cuestión sobre el *sentido* o *significado*»¹³³. Existen criterios acerca del sentido y de su intelección en un determinado caso. Según el análisis lógico existe una diferencia fundamental entre «falta de verdad» y «falta de sentido»; solamente los enunciados *con sentido* pueden decirse posteriormente verdaderos o falsos. Esto resulta una válida aportación para afrontar muchos pseudoproblemas filosóficos y teológicos¹³⁴.

Por lo que se refiere más directamente a la hermenéutica teológica la filosofía analítica resulta ser una ciencia auxiliar, aunque con co-

129 *Ibid.*, 39.

130 *Ibid.*, 42.

131 «La dimensión existencial que le es propia a todo acontecer de la palabra —la 'autoexpresión'—, se profundiza connaturalmente en la situación del discurso religioso, ya que en esta situación es donde accede al lenguaje la 'existencia total'» (*Ibid.*, 44; cf. 38).

132 Cf. *Ibid.*, 44-45.

133 *Ibid.*, 48.

134 Cf. *Ibid.*, 48-61.

nexión menos directa que la fenomenología del lenguaje. Pero tiene su importancia, porque «la teología no pasa por encima de la lógica»¹³⁵, se deberá atener a una lógica de validez general para todo lenguaje humano. Por otra parte, existen los «juegos lingüísticos» con su lógica inerna (v.gr. el lenguaje religioso con su contexto, contenido, ámbito de aplicación y peculiaridad que lo configura como tal lenguaje), todo lo cual fundamenta el «especial estatuto lógico de la teología, el discurso reflexivo desde esta experiencia peculiar»¹³⁶. En una palabra, la lógica del lenguaje nos ayuda a aclarar la peculiar objetividad teológica como distinta de la objetividad de las ciencias de la historia. Ayuda a hacer un uso correcto del lenguaje de la teología. No aclarará la cuestión de la verdad, pero sí la del sentido. Nunca podremos olvidar que la revelación de Dios se nos ha dado en un «lenguaje humano» que, como tal, tiene sus propias leyes infranqueables.

e) *Ontología del lenguaje y hermenéutica teológica*. La dimensión ontológica del lenguaje precede tanto a las estructuras lingüísticas (estructuralismo y filosofía analítica) como a la intención del sujeto hablante (fenomenología del lenguaje). Se pone de evidencia la prioridad del lenguaje que nos habla a nosotros y que se incauta de nuestro hablar, la dialéctica entre apertura del ser y nuestro aprehender el ser¹³⁷; el escuchar precede al hablar como la apertura precede al aprehender: «se dan *estructuras de la existencia* que preceden al lenguaje»¹³⁸. Detectamos, pues, dos niveles con «diferencia ontológica»; el ser precede al lenguaje y el ser está constituido de tal forma que puede ser dicho o puesto en lenguaje: «el ser da que pensar» y «postula ser puesto en lenguaje»¹³⁹. El lenguaje nos da acceso a la esencia de las cosas, es el «custodio» del ser; el ser nos adviene en el acontecer de la palabra. Por consiguiente, «hablar significa dejar que algo se diga: es siempre respuesta (*Ant-wort*) al 'silencioso lenguaje del ser'. Hablar es obediencia»¹⁴⁰. El lenguaje tiene en sí mismo una función hermenéutica: «El hablar se encuentra bajo el poder rector de algo que no es el hablante: nuestro hablar es conducido y determinado: es 'ordenado'»¹⁴¹.

135 *Ibid.*, 49.

136 *Ibid.*, 50.

137 Cf. *Ibid.*, 53. 61-62. Schillebeeckx camina en esta exposición de la mano del segundo Heidegger.

138 *Ibid.*, 54.

139 *Ibid.*

140 *Ibid.*

141 *Ibid.*, 55.

La posibilidad de aparecer, de pensar o de hablar es el hombre: permite acontecer a la verdad como desocultamiento. Ser hombre es hablar. No hay lenguaje sin ser pensante y hablante, pero el hablar es ante todo un *recibir*. «Hablar es, en consecuencia, *sumisión* a la apertura del ser, y, a la vez, *responsabilidad* del hombre hablante que 'custodia' al ser en su apertura»¹⁴².

La ontología del lenguaje incide de lleno en la teología hermenéutica pues el lenguaje es un medio esencial para la revelación. La dimensión ontológica del lenguaje es un presupuesto de la precomprensión cristiana. Esto no puede significar que la universal revelación del ser equivalga a la revelación cristiana de Dios, aunque si puede ser su vehículo: «En todo hablar y actuar humano se esconde la posibilidad de convertirse en actuación de Dios. En su creaturalidad y a través de su creaturalidad, cada acontecer humano expresa la esencia y el actuar de Dios»¹⁴³. Aquí rebasa Schillebeeckx los esquemas de Heidegger al introducir en su argumentación la idea de creación.

Entre los acontecimientos «privilegiados» en que se expresa el sentido último de la existencia destaca la actuación de Dios por medio de Jesús de Nazaret. Aquí se da la comprensión definitiva de la existencia humana y el acontecer decisivo de la palabra. Jesús es el acontecer escatológico de Dios, de donde para el creyente se deduce una interpretación cristológica y teológica del existir¹⁴⁴. Los signos de la manifestación universal del ser en el lenguaje «disponen al hombre para ver en el acontecimiento histórico de Jesús la manifestación central y definitiva»¹⁴⁵. Y, a la inversa, el creyente se dispone a prestar oídos a todo lenguaje que confiera expresión a algo significante:

«La interrelación entre la *universal* revelación del ser en la palabra y la *específica particularidad* de la revelación cristiana, que mutuamente se refuerzan y se hacen inteligibles, ofrece también una perspectiva en orden a la solución del problema de la 'correlación de la pregunta respuesta'»¹⁴⁶.

3. Criterios teológicos sobre la continuidad en la recta comprensión de la fe¹⁴⁷.

Schillebeeckx propone los criterios teológicos en el marco del «plu-

142 *Ibid.*

143 *Ibid.*, 57.

144 *Cf. Ibid.*, 57-59.

145 *Ibid.*, 59.

146 *Ibid.*, 59, nota 20.

147. *Ibid.*, 65-114.

ralismo actual», que no sólo es teológico sino también de comprensión de la fe. A partir de este marco se entiende mejor la insistencia del profesor de Nimega en la *continuidad* de la fe *en y dentro* de la diversidad de *interpretaciones* que hoy se dan de la misma. Hay que asegurar por todos los medios la «fe recta», en obediente fidelidad a la palabra que nos llega desde el pasado. El estudio de los criterios teológicos deberá ser un paso decisivo para una teología que trata de establecer un puente entre el texto y el hombre actual.

La continuidad de la fe está amenazada por dos costados: el *fixismo* y la *ruptura*, la mera repetición del pasado y la desvinculación del mismo, el «conservadurismo» y el «progresismo» a ultranza. Para salvar la continuidad en la recta comprensión de la fe Schillebeeckx cree necesario recurrir a criterios teológicos internos al mismo problema planteado, que respeten los fenómenos y respondan a la dialéctica intraeclesial de la fe.

a) *Criterio de la «norma proporcional»*¹⁴⁸. Es el criterio de orden teórico. La norma consistiría en la relación proporcional entre los diversos modelos interpretativos y el «interpretandum». Por una parte, Schillebeeckx insiste en que «la verificación puramente teórica sólo podrá serlo un acontecimiento *escatológico*»¹⁴⁹; pero, por otra parte, toda interpretación tiene un momento esencialmente teórico. No hay verificación puramente teórica, pero tampoco hay confesión de fe sin palabras: «La revelación se consuma como revelación en el acto de un poner-en-lenguaje»¹⁵⁰.

La Escritura es, en definitiva, el «interpretandum», que no es letra de otro tiempo sino que tiene que ser hecha palabra actual. La evolución del dogma y la historia de la teología nos ofrecen algunas reglas, normas y criterios que nos pueden servir de pistas. Del ensamblaje del marco estructurante y de los datos de la fe se deducen principios *constantes*, aunque naturalmente *proporcionales*, que son guía segura para nuestra interpretación de la fe. Escuchemos a Schillebeeckx:

«La norma es, pues, proporcional: consiste en la relación de la intencionalidad de la fe con un marco referencial (mudable) dado. Tratándose de marcos referenciales diversos, la relación debería ser análogamente la misma. Por consiguiente, esto significa que aquella verdad de fe a la que se le

148 *Ibid.*, 86-93.

149 *Ibid.*, 88; cf. 91-92.

150 *Ibid.*, 88; cf. 93.

dió un lenguaje en Calcedonia, debería permanecer incólume en *cualquier otro* marco referencial que estructure la factualidad de la fe»¹⁵¹.

El criterio de la «fe recta» no puede ser una «fórmula inmutable» ni una «fórmula homogénea» por la mutabilidad del marco referencial; el criterio es una determinada relación-aproximación entre unas formas epocales de expresión y el misterio. Cedamos de nuevo la palabra a Schillebeeckx:

«Toda reflexión deberá dejarse captar por el equilibrio que existe entre el misterio de Cristo y la experiencia cristiana de la fe. La relación *constante* que se da entre las estructuras comprensibles variantes del misterio, y el revestimiento o hacer referencia a él en el acto de comprendérselo, indica la dirección por la que ha de marchar cada reinterpretación nueva»¹⁵².

El objetivo que busca este criterio es llegar al equilibrio o relación constante y proporcional (o análoga) entre el misterio («interpretandum») y la experiencia cristiana de la fe expresada en lenguaje (nueva formulación conceptual).

b) *Criterio de la ortopraxis cristiana*¹⁵³. Es el criterio de orden práctico, que adquiere relieve especial debido a la insuficiencia de todo criterio teórico, incluso de la «norma proporcional»¹⁵⁴. De esta forma la ortopraxis tiene en Schillebeeckx una originalidad y énfasis especiales dentro del campo de la teología. Veámoslo por partes.

— Entre teoría y praxis media una íntima relación. En primer lugar, la praxis precede a la teoría: «Generalmente, la práctica va por delante y las teorías científicas vienen a continuación. Esto evidentemente entraña peligros pero se trata de un «*kalos kindynos*»¹⁵⁵. A la luz de la teoría crítica de la sociedad descubre Schillebeeckx una nueva relación entre «ratio theorica» y «ratio practica», pudiéndose hablar

151 *Ibid.*, 90-91.

152 *Ibid.*, 91; cf. 90-92.

153 Escritos principales: IF 15-20; 25-63; 93-103; 159-237; DFH 181-221; ResT 53-109; CH 24-31; 'Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología', C 41 (1969) 43-58; 'La «categoría» crítica de la teología', C n. extra (dic. 1970) 216-23; 'La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico', C 85 (1973) 193-209.

154 «El criterio teórico de verificación exige internamente, en razón de su insuficiencia, otros criterios que puedan conjuntamente asegurar la verificación teológica de una interpretación de la fe... El momento cognoscitivo puramente teórico de la aclaración de la fe es en sí insuficiente para la verificación de la ortodoxia de la fe. Sólo funciona dentro del conjunto de la total existencia y praxis cristianas...» (IF 92-93).

155 MisI 474-75; cf. Y.-M. Congar, *Le concile au jour le jour*, (Paris 1963), 9-39, 142; *Ministerios y comunión eclesial*, (Madrid 1973), 180.

de la dimensión práctica de toda teoría y de la guía que la praxis ejerce sobre la teoría¹⁵⁶. En último término, «mientras la teoría no haya sido realizada, su necesidad y validez seguirán siendo teóricamente una hipótesis», apostilla Schillebeeckx¹⁵⁷.

La sucinta exposición que precede nos proporciona el contexto en que se inscribe el planteamiento que hace Schillebeeckx de la ortopraxis como criterio de ortodoxia. A partir de ahí entiende que la teología hermenéutica ha de estar animada por una *intención práctico-crítica*, que la ortopraxis es un elemento esencial del proceso hermenéutico, lo cual deberá traducirse en un lenguaje religioso renovado y en la incidencia de la praxis cristiana en la vida real¹⁵⁸. Schillebeeckx considera la nueva relación establecida entre teología y praxis como un buen servicio que se presta a la teología: es la introducción del factor empírico-práctico en un coto que tradicionalmente fué acaparado por la teoría.

— Paulatinamente se va convenciendo Schillebeeckx de la insuficiencia de un principio meramente teórico de ortodoxia. «Para el cristianismo —escribe— no hay principio de verificación en el plano intelectual, como tampoco lo hay para verificar la identidad de la afirmación de la fe. Eso se da en la ortopraxis, haciendo el futuro»¹⁵⁹. La Iglesia debe superar el monopolio de la simple interpretación, de la hermenéutica conceptual. Llega a esta conclusión por vías diferentes. La concibe como una exigencia de la esencia del cristianismo: «El cristianismo es un relato y una praxis y no una teoría y una gnosis»¹⁶⁰. Ve una prueba de ello en la naturaleza de los símbolos cristianos, en los que la formulación de la fe original «no era sino el momento teórico que se daba en una praxis sacramental de vida cristiana»¹⁶¹. La Eucaristía es para él otro exponente de lo mismo¹⁶². La teología cristiana viene a convertirse en la *teoría de una praxis*.

— De todo esto deduce Schillebeeckx conclusiones que afectan al estatuto científico de la teología. El proceso hermenéutico y actuali-

156 IF 157-58; 163-65; 166-69. «La pregunta fundamental que ha de plantearse auténticamente la teología no es pues tanto la pregunta sobre la relación entre pretérito (Escritura, Tradición) y presente, sino entre teoría y praxis» (*Ibid.*, 98).

157 *Ibid.*, 185.

158 Cf. *Ibid.*, 204-206; *La «categoría» crítica...*, 216 s.; *La crisis del lenguaje religioso...*, 193 s.

159 ResT 70; cf. IF 29, 205-6; CH 15, 25-28.

160 *El futuro de la religión* (Salamanca 1975) 65 (Sigla: FR).

161 IF 29.

162 ResT 69-70; RT 79; DFH 47.

zador de la fe deberá tener en cuenta la intención práctico-crítica, hasta el punto de que «la ortopraxis forma también parte esencial del criterio de verificación de una fidedigna interpretación de la fe»¹⁶³ y la teología deberá cuidar el desarrollo de modelos operacionales para la actuación creyente. Por último, Schillebeeckx vincula la ortopraxis con la escatología indicando así su justo puesto en la reflexión del teólogo¹⁶⁴. La nueva reflexión teológica se amplía hacia una teología de la praxis. La teología es la «teoría crítica de la praxis creyente». El lenguaje teológico debe estar atado a lo real y debe partir de la experiencia creyente, en un ir y venir constante entre experiencia existencial de la fe y construcción teórica de la fe¹⁶⁵.

— Schillebeeckx habla de la praxis cristiana como «hermenéutica existencial», la hermenéutica en acción y mediante la acción, y que «es el *fundamento* para la recta exposición de los antiguos textos de la Biblia o del magisterio eclesiástico»¹⁶⁶. Resulta corta la hermenéutica que se reduce a la aplicación de unas reglas heurísticas a un texto del pasado. El creyente interpreta la historia mirando al pasado, pero también debe transformarla si mira al futuro, mostrando así la credibilidad de la promesa cristiana. Sólo así, a través de y en el compromiso cristiano, haremos significativa para el hombre de hoy la imagen de Dios que salva. El exponente supremo y la norma de la praxis cristiana se encuentra en Jesús de Nazaret, vinculando estrechamente de esta forma cristología y praxis del creyente. Jesús de Nazaret nos libra de convertirnos en teóricos de la praxis y se constituye en principio discernidor de la praxis evangélica frente a las múltiples praxis existentes¹⁶⁷.

— La ortopraxis se deriva como consecuencia del «Dios de la promesa», el «Dios que está viniendo», el «Dios, futuro del hombre» de que hemos hablado anteriormente. La ortopraxis será la que garantice

163 IF 29.

164 Cf. *La «categoría» crítica...*, 222; *La crisis del lenguaje religioso...*, 206; *Algunas ideas sobre la interpretación...*, 43-58; FR 415.

165 Schillebeeckx se suma a las tendencias que, bajo diversas denominaciones teológicas, han hecho de la praxis uno de los pivotes de su reflexión: «Teología del mundo», «Teología de la praxis», «Teología de la liberación», «Teología de la esperanza» y afines. Esperamos una toma de postura más completa de Schillebeeckx al respecto, tal como lo ha anunciado en su reciente obra: *Jezus: het verhaal van een levende* (Bloemendaal 1974) (Trad. ital. *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976) (Sigla: Gesù).

166 DFH 199; cf. 198. 201; ResT 69-70.

167 Cf. 'El «Dios de Jesús» y el «Jesús de Dios»', C 93 (1974) 432; STI 248-59.

168 Sobre la legitimidad de la ortopraxis a partir de la nueva concepción de Dios, cf. DFH 49-50; 83-84; 194-201; 261 s.; MisI 111-12; IF 97-100.

la realización de la promesa en el futuro, como la ortodoxia es la recta interpretación de la promesa realizada en el pasado. La promesa sigue siendo para nosotros un incentivo, nos lanza a «hacer la verdad», se nos ofrece como tarea que sólo llegará a plenitud en la acción; la recta praxis aparece como garantía de ortodoxia o recta comprensión de Dios entendido como «Dios de la promesa y del futuro»¹⁶⁸. La dimensión de futuro, tan presente en el pensamiento filosófico y teológico actual, marca una dirección en la que enrola Schillebeeckx el criterio hermenéutico de la ortopraxis. De esta forma, presenta un nuevo enfoque del problema hermenéutico (ortopraxis: «hacer la verdad») sin renunciar por ello a la perspectiva teórica tradicional (ortodoxia: «interpretación recta»). Escuchemos sus propias palabras:

«Se da un pasaje continuo del reinterpretar la verdad al hacer la verdad; y al hacer el dogma, se lo formula de nuevo... Quisiera hacer resaltar claramente este elemento de *orthopraxis*, 'hacer la verdad'. Se debe interpretar el pasado, pero además se debe seguir *haciendo* la verdad. Por lo cual ahora habría que entender los dos principios hermenéuticos... como un solo principio. Es decir, la ortodoxia como interpretación del pasado sólo se ilumina en la ortopraxis. La ortopraxis demostrará indirectamente lo correcto de la ortodoxia. En una palabra, la ortopraxis es el principio de verificación de la ortodoxia»¹⁶⁹.

c) *Criterio del «Consensus Ecclesiae»*. La «comunidad cristiana» portadora de la interpretación actualizante¹⁷⁰. No deja de sorprender que sea éste para Schillebeeckx el criterio de autoridad. Seguiremos los pasos de su formación.

— El criterio es de tardía aparición. Creemos que ha podido madurar solamente cuando se ha configurado la doctrina sobre ortopraxis. Una vez ponderado el valor discernidor que la vida de la comunidad creyente tiene respecto a la validez de una doctrina, brota con cierta lógica la consideración formal de esta comunidad como portadora de la interpretación o como sujeto hermenéutico. A partir de aquí se expresa claramente nuestro autor:

«La verdad no se encuentra primordialmente ni *formalmente* (y subrayo, formalmente) en un libro, sino en el espíritu de la comunidad viviente en cuanto que está orientado, recibe de ella y le da un sentido hacia la realidad,

¹⁶⁸ ResT 70. La exposición de Schillebeeckx se basa en el «carácter práctico de la verdad» según el Nuevo Testamento, a diferencia del «carácter teórico griego»: cf. STI 248 s.

¹⁷⁰ IF 104-7.

que es propiamente la verdad. Esto vale también para la verdad de fe¹⁷¹. «El sujeto hermenéutico o portador de la hermenéutica teológica, es la comunidad cristiana, la Iglesia en cuanto comunidad de interpretación»¹⁷².

— El paso del tiempo no hace sino afianzar esta posición. La comunidad creyente es entendida como criterio hermenéutico: *la afirmación de una interpretación por parte de la «comunidad de Dios» es un elemento esencial de verificación teológica*. La comunidad creyente es introducida en el ámbito de los criterios de verificación de la fe con la aportación específica que cabe esperar de ella: «La recepción o aceptación de una determinada interpretación teológica de la fe por parte de la comunidad eclesial en la fe pertenece, como elemento esencial, al conjunto del criterio de verificación»¹⁷³. Schillebeeckx afirma que *el pueblo de Dios es el sujeto portador de la hermenéutica*, no el teólogo individual.

— ¿Y el magisterio? Es la pregunta que surge espontáneamente. También la tiene en cuenta Schillebeeckx, así como la doctrina del Vaticano I armonizada con la del Vaticano II, en lo referente al papel del magisterio de la Iglesia y su infalibilidad; en una palabra, Schillebeeckx traspassa el criterio de autoridad a la comunidad creyente¹⁷⁴.

— Schillebeeckx analiza a continuación el alcance del criterio que acaba de exponer. Es un «criterio parcial de adopción o aceptación»¹⁷⁵ por lo que debe ser utilizado en armonía con el conjunto de los otros criterios. Es además «poco práctico *en el momento* en que un teólogo presenta una interpretación nueva»¹⁷⁶ y, como muestra la historia, debe pasar tiempo para que pueda ser usado como criterio, requiere un largo proceso de maduración hasta que sea aceptado por una parte significativa de la comunidad y por la Iglesia universal, con la instancia crítica suprema del «presidente de la alianza en la caridad».

— Resumimos las posiciones de Schillebeeckx en estos tres enunciados que él cree pueden aceptarse sin reservas:

«Dentro de la Iglesia universal puede el 'sentido de fe' de una Iglesia local, que afirma una interpretación de la fe determinada, ser efectivamente un 'locus theologicus', una indicación del Espíritu en virtud de la cual cabe

171 RT 24.

172 IF 4.

173 *Ibid.*, 104; cf. 44-5.

174 Cf. *La infalibilidad del magisterio...*, 416; Vaticano I: DS 3074 —1839—; Vaticano II: LG 12. 28; AG 20.

175 IF 104-5.

176 *Ibid.*, 105.

efectivamente considerar a dicha interpretación de la fe como una ruta segura» 177.

«La aceptación hecha por la comunidad de fe o, considerado desde otro punto de vista, por el 'sensus fidelium' o sentido de fe de la comunidad, forma parte esencial del principio de verificación de la ortodoxia» 178.

«Puesto que esta ortodoxia es el aspecto teórico de la praxis cristiana, la 'aclamación' o el amén pertenecerá también esencialmente a la estructura de la liturgia cristiana, en la que de preferencia deberá buscarse la ortodoxia: 'lex orandi, lex credendi'. De esta liturgia, por necesaria que efectivamente sea, la teología siempre será una 'ortodoxia recortada o reducida'» 179.

d) *Función del magisterio eclesiástico* 180. Abordamos ahora un tema ciertamente vidrioso y delicado, en el que deberemos matizar al máximo para exponer fielmente el pensamiento de Schillebeeckx. El mismo se cura en salud advirtiendo, en el pórtico del tratamiento del tema, que «expondrá una concepción católica, no la concepción católica», porque «también en este punto es posible, evidentemente, un pluralismo de concepciones» 181. Nuestro autor se sitúa, pues, dentro de la dialéctica *intraeclesial* y *católica*, recurriendo conscientemente al margen que el *pluralismo* actual le ofrece. Sigamos escalonadamente sus pasos.

— Schillebeeckx entiende el magisterio eclesiástico como uno de los «elementos que merece un lugar en el principio de verificación» 182 pero no le concede el rango de criterio teológico; introduce una diferencia entre el *elemento* teológico del magisterio y los tres *criterios* teológicos que hemos expuesto. Su planteamiento literal es: «Función del magisterio eclesiástico en el funcionamiento de estos criterios» 183. ¿Estamos, entonces, ante una especie de supercriterio? Más bien nos parece que se trata de una instancia teológico-hermenéutica situada a distinto nivel y con distinta función de la asignada a los criterios propiamente dichos. No podemos ignorar que este planteamiento es muy significativo y está cargado de intención, aunque hubiéramos preferido más nitidez y claridad; Schillebeeckx es consciente de la novedad que su planteamiento representa en el ámbito de la teología católica, y no resulta difícil descubrir el recorte que significa en la

177 *Ibid.*, 106.

178 *Ibid.*

179 *Ibid.*, 106-7.

180 IF 107-14; RT 63-87.

181 IF 107, nota 27.

182 *Ibid.*, 107.

183 *Ibid.*

función hermenéutica del magisterio si lo comparamos con el papel, que tradicionalmente se le ha asignado. Por consiguiente, deberemos determinar ¿qué papel desempeña y corresponde al magisterio en la recta interpretación de la fe?

— El primer gran encuadre para responder a esta pregunta es el nuevo modo de ejercer la autoridad en la Iglesia y en el mundo, tema al que Schillebeeckx dedica numerosas páginas; no es una cuestión sobre el ser sino sobre el *actuar* del magisterio. El nuevo giro es revolucionario y con consecuencias de largo alcance: estilo «democrático» o, mejor, colegial; función subsidiaria; principio de corresponsabilidad; papel de estímulo y coordinación; respeto del pluralismo; magisterio eminentemente pastoral y dialogal..., todo lo cual lleva a una nueva comprensión del magisterio y a nuevos problemas teológicos acerca de su carácter, alcance y fuerza obligatoria de sus declaraciones, ya que no siempre se ha entendido en la Iglesia desde la perspectiva correcta hasta invertir a veces el orden correcto de las relaciones¹⁸⁴.

— Desde escritos muy tempranos distingue Schillebeeckx entre sujeto de la tradición y juez de la tradición¹⁸⁵. Resumiendo su pensamiento:

- el *sujeto activo* y órgano de la interpretación es toda la comunidad cristiana, la comunidad de fe jerarquizada, de forma que los fieles lo son en cuanto simples fieles y la jerarquía lo es en cuanto jerarquía, es decir, de modo cualificado.

- el *juez supremo* de la tradición de la fe —que implica la diversidad de órganos de interpretación— es el magisterio eclesiástico. Apostilla Schillebeeckx: «No debemos confundir el sujeto estructurado de la tradición activa con el sujeto del órgano que actúa como juez de la tradición»¹⁸⁶. A estas alturas, Schillebeeckx ha establecido una delimitación fundamental del campo de estudio, todavía dentro fundamentalmente de un planteamiento bastante común. De ahora en adelante habrá que precisar en qué consiste y cómo se debe ejercer esa función de juez supremo que corresponde al magisterio.

— *Funciones de vigilancia, guía y control*. Es la postura característica de la convicción católica a la que se suma Schillebeeckx: tra-

184 Sobre este importante punto pueden consultarse: RT 13-32; 163-68; Muni 39-58; DFH 125-49; 172; 219-221; ResT 94-7; IF 95-6; 107-8; 135-37; CH 36.

185 Cf. RT 63-87.

186 *Ibid.*, 88. Es una crítica a la identificación de la Iglesia con la jerarquía; cf. MisI 445-46.

tándose de un dato bíblico y normativo su vigencia no puede quedar invalidada por el factor del pluralismo teológico, aún cuando éste sea cualitativamente distinto del de antaño¹⁸⁷. Dentro de esta perspectiva eclesiológica merece especial mención la función de vigilancia y de juicio ante las nuevas formulaciones de la fe¹⁸⁸, pero no tardará Schillebeeckx en introducir significativos matices:

«También la teología católica acepta la crítica de la comunidad de los creyentes y de la autoridad ministerial de la Iglesia, aun cuando desee que esta función crítica (que le corresponde en virtud de su carisma ministerial) la lleve a cabo la jerarquía en diálogo con los teólogos y con la comunidad»¹⁸⁹.

Vemos cómo nuestro autor reconoce el papel de juez del magisterio al mismo tiempo que insinúa con fuerza la importancia que tiene el modo (dialogal) de ejercer ese ministerio.

— Schillebeeckx, con el paso del tiempo, precisará la tarea concreta que compete al magisterio como «juez supremo» de la autenticidad cristiana de una interpretación nueva. «Se trata de la instancia crítica *de la investigación*; por consiguiente, supone la investigación y no la reemplaza jamás»¹⁹⁰. Schillebeeckx rompe aquí una lanza a favor de la teología, que tiene su campo propio de acción, distinto del campo del magisterio. Un tema sobre el que vuelve una y otra vez. Punto importante que nos proporciona luz para entender el magisterio eclesial en relación con los principios y criterios hermenéuticos propuestos por nuestro autor. Lo ilustra con un célebre canon de Trento de cuya interpretación tradicional se aparta: *Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum* (DS 1507 -786-). Se ha hecho una «interpretación perezosa» del canon lo cual ha hecho que la hermenéutica católica haya ido a la zaga de la protestante, pues ha llevado a confiar al magisterio toda labor interpretadora. Schillebeeckx no lo entiende así.

«Con esto no se dice de ninguna forma que el ministerio apostólico sea el principio *hermenéutico*, sino que este ministerio pronuncia su juicio sobre nuestra *hermeneia* o interpretación de la fe y de la Biblia»¹⁹¹.

Es, por tanto, la teología la que propone su *hermeneia* en cada épo-

187 Cf. MisI 150-60; 180-83; 448-53; 487; MuniI 422-23; IF 107.

188 Cf. MMR 92-93.

189 MisI 471-72; cf. RT 28-29. 170.

190 RT 113-14; cf. MuniI 443.

191 DFH 30; ResT 67. Idea apuntada ya anteriormente: cf. RT 29, 170.

ca, es decir, la que interpreta la fe para cada tiempo, siempre dentro del marco eclesial; el magisterio no es el factor reinterpretador sino el juez de las reinterpretaciones.

— A partir de 1969, sin renunciar a las posiciones relativamente claras a que ha llegado, van a entrar en juego nuevos acentos que incidirán en su concepción del magisterio. Dos factores están a la base del nuevo rumbo: el hecho real del pluralismo que Schillebeeckx califica de insuperable y que se afirma con el tiempo; el fenómeno del lenguaje hoy y su problemática (problema del sentido y del valor, crisis de los juegos lingüísticos, problema de la comunicación). Bajo el impulso de estos factores, va entendiendo el magisterio como un ministerio eminentemente *pastoral*, que, por lo que se refiere a las nuevas interpretaciones de la fe, consiste en «una regulación pastoral del uso creyente del lenguaje»¹⁹². Por otra parte, esta regulación del lenguaje será necesariamente «revisable» debido a las leyes que regulan todo lenguaje humano; se introduce una vertiente «perspectivista»:

«Teológicamente me parece insostenible e incluso imposible querer fijar de una vez para siempre los conceptos teológicos mediante una regulación eclesial del lenguaje»¹⁹³.

El magisterio tiene, pues, de cara a la reinterpretación, la función reguladora del lenguaje. Por eso es ante todo *pastoral*. Este término tiene para el hermeneuta Schillebeeckx un sentido bien preciso:

«El 'magisterio eclesial' es esencialmente un aspecto del magisterio *pastoral* y no una 'intitución doctrinal' o un 'departamento administrativo de la verdad'. El carisma del ministerio ha de ser, pues, considerado esencialmente como una asistencia carismática a la *predicación oficial*»¹⁹⁴.

Los subrayados que hace Schillebeeckx en el texto citado son significativos. La función *pastoral* se antepone a la función propiamente *doctrinal*; la regulación del lenguaje afecta al problema del *conocimiento*, no al problema de la *verdad*¹⁹⁵. Pensamos que la cobertura

192 IF 109. Papel que Schillebeeckx asigna también a los dogmas: cf. *Ibid.*, 112, de la mano de K. Rahner, ET V 55 s.

193 IF 109-10; cf. *La infalibilidad del magisterio...*, 404-11.

194 IF 112. (Los subrayados y entrecuadrados de Schillebeeckx).

195 Cf. *La infalibilidad...* 408 (Siguen los subrayados del autor. Schillebeeckx hace pública la tesis en la etapa postconciliar, cuando Juan XXIII ha hablado de «magisterio de carácter prevalentemente pastoral» (Vaticano II: AS I/1 172). Opi-

teológica del Vaticano II, que ha querido denominarse pastoral, ha restado audacia y ha limado aristas a esta postura que, en nuestra opinión, se deduce de los escritos de Schillebeeckx anteriores al concilio.

— Por último, en un intento de síntesis sobre la función del magisterio eclesiástico en la tarea hermenéutica, trataremos de responder desde la perspectiva de Schillebeeckx a esta pregunta: ¿Es el magisterio el criterio de «fe recta» dado el pluralismo de soluciones hoy existentes? Así lo creen muchos católicos. Schillebeeckx no aceptaría sin matices esta solución «autoritaria», e insinúa unas reservas que podemos formular como sigue:

- no se salva la *diálectica* que se da en la comunidad de la fe y que se orienta por la *pregunta sobre la verdad*;
- las decisiones magisteriales implican y se ligan siempre de hecho a una determinada teología entre las varias existentes y legítimas;
- la asistencia del Espíritu —carisma del magisterio— no es una especie de asistencia milagrosa para situaciones difíciles; para entender y discernir esa asistencia debemos analizar el proceso interno de la decisión magisterial ¹⁹⁶;
- el magisterio eclesiástico no se ve eximido de hacer el recorrido interno del proceso que lleva a una interpretación determinada, al menos siempre que se haga «bona fide» y en el ámbito intraeclesial.

Por tanto, resulta para nuestro autor ineludible considerar previamente los factores internos que garantizan una auténtica ortodoxia. Es lo que él hace al proponer los criterios propiamente dichos. Solamente después deberá intervenir el magisterio como instancia última frente a esos criterios, pero en manera alguna podrá ignorarlos, saltar sobre ellos o tratar de reemplazar su papel. Y, como instancia suprema, «excepcionalmente, por muy arriesgado y difícil que sea a menudo, (cabe esperar) un *non possumus* cuando lo que está en juego sea el propio ser del cristianismo» ¹⁹⁷.

4. *Criterio de correlación. Respuesta cristiana a una pregunta humana* ¹⁹⁸.

namos que Schillebeeckx ha sabido elegir el momento de explicitar algo ya contenido en sus anteriores escritos.

¹⁹⁶ Cf. IF 81-82; cf. *Gesù*, 32.

¹⁹⁷ *La crisis del lenguaje religioso...*, 209.

¹⁹⁸ Cf. IF 115-53; *La «categoría» crítica de la teología...*, 217 s.

No basta con saber que son correctos determinados criterios lingüísticos, lógicos y teológicos en orden a determinar un uso significativo del lenguaje. Además de preguntarnos por la verdad y el sentido debemos hacerlo también acerca de la relación de las formulaciones con nuestra experiencia. Las fórmulas deben ser respuestas a preguntas formuladas hoy (pregunta humana-respuesta cristiana), no respuestas «inventadas» y «archivadas» desde el pasado para ser aplicadas hoy. El criterio de correlación trata de salvar la actualidad de la palabra de Dios en cada momento. Es un criterio eminentemente práctico, no teórico y, en el caso de Schillebeeckx, diríamos con mayor precisión que se trata de un criterio *pastoral* y desde esta preocupación lo formula. Es quizá el criterio más original y propio de nuestro autor.

— El planteamiento hermenéutico moderno ha hecho variar el tema de la correlación entre pregunta humana y la respuesta de la revelación; la nueva problemática humana ha ocasionado un cambio de pregunta¹⁹⁹ al cambiar la situación desde la que se hace: de un contexto «teísta» se ha pasado a un contexto «secular». Esto nos obliga a someter a revisión el tema de la «correlación pregunta-respuesta». Por otra parte, nos lleva a una reformulación de la pregunta humana sobre Dios: ¿Es serio preguntarse por Dios, tiene sentido? ¿Bajo qué condiciones? ¿Cuál es el presupuesto para la comprensión de la revelación cristiana hoy? Se esboza aquí una tarea muy seria pues está en juego si el cristiano en un mundo secularizado debe limitarse a protestar o a ser mero testimonio, pero sin poder entablar un diálogo real con el mundo actual. Estamos ante un desafío al cristianismo. A partir de estos planteamiento, Schillebeeckx siente la necesidad de una nueva «teología natural»²⁰⁰.

— Los cristianos nos sentimos interpelados sobre la relevancia de nuestra fe en Dios, por lo que necesitamos dar sentido a nuestra opción religiosa y abrimos a los «posibles signos de trascendencia»; hay una «interrogabilidad» del existir humano que debe iluminar la palabra de Dios; es preciso clarificar la «precomprensión auténtica» y el correcto «horizonte de interrogación» a partir de todo lo cual pueda entenderse convenientemente el mensaje revelado²⁰¹. En base a algo que se da *en* nuestra vida humana podemos hacer inteligible lo que significamos con el término «Dios»; sólo así podrá ser mensaje para

199 Cf. IF 115-17.

200 Cf. *Ibid.*, 117-18.

201 Cf. *Ibid.*, 119-22.

todos. Para el cristianismo es de vida o muerte el problema hermenéutico de la *comprensibilidad* de la revelación, es decir, el contexto humano en que Dios pueda ser inteligible. Más aún, para el teólogo católico se trata de salvar la validez universal del misterio cristiano, no sólo el sentido del lenguaje religioso intraeclesialmente considerado. La reforma dirá, con K. Barth, que la revelación cristiana trae consigo su propia inteligibilidad pues opera una «conversión» en el hombre; más aún, el hombre se vuelve a Dios precisamente para superar el sin-sentido de la vida, de donde sólo el cristiano accede a la inteligibilidad de Dios mientras vive en este mundo. Con todo, se asiste a un paulatino alejamiento respecto de la teología dialéctica de Barth y Bultmann, revisándose actualmente sus posiciones ²⁰².

— Schillebeeckx, por su parte, cree que la validez universal del habla cristiana sobre Dios es experimentable aunque de forma indirecta. Es un punto esencial para obtener una solución *católica* al problema. Es preciso determinar el verdadero método de correlación, consistente para nuestro autor en que a cualquier pregunta se de una respuesta humana anteriormente a toda respuesta específicamente cristiana. Se trata, en otros términos, de hallar la «precomprensión universal» que posibilite la validez e inteligibilidad del mensaje cristiano, incluso para quienes se mueven en un horizonte de comprensión al margen del cristianismo. Schillebeeckx inicia la tarea de establecer el *nuevo* método de correlación, desplegando el movimiento en dos direcciones: «negatividad crítica» o «dialéctica negativa» ²⁰³ y «experiencias parciales de sentido» o «positivo horizonte de sentido» ²⁰⁴.

— Una palabra sobre cada uno de estos miembros.

● «*Dialéctica negativa*». Todos los proyectos acerca del hombre tienen algo común y universal, aunque generalmente de índole negativa: lo «humanum» constantemente amenazado, la resistencia contra la amenaza que se cierne contra el ser humano. Esa resistencia universal genera y alimenta constantemente el ansia de «liberación-de» o «salvación-de». Esta experiencia humana, negativa y dialéctica, se da dentro de un horizonte de sentido y esperanza. Puede calificarse de «precomprensión universal». Ahora bien, la universalidad de lo «humanum» prometido en Jesucristo y por lo que Jesús luchó y murió está en relación con dicha precomprensión. Se advierte aquí una con-

202 Cf. *Ibid.*, 126-29.

203 Cf. *Ibid.*, 134-38.

204 Cf. *Ibid.*, 138-41.

tinuidad y a la vez una discontinuidad entre la pregunta humana por la salvación y la respuesta históricamente concreta que es Jesús. Este sería un primer peldaño del *nuevo* método de correlación.

● «*Experiencias parciales de sentido*». La «dialéctica negativa» no es de hecho la última palabra. El hombre tiene conciencia de experiencias de sentido, sigue viviendo y actuando gracias a que descubre en su horizonte la existencia de sentido positivo; es la «esperanza objetiva» (E. Bloch) que entra en su vida como relámpago o signo de un sentido total de la vida humana. Todas las experiencias negativas no logran ahogar la esperanza en el sentido final de la vida, que parece ser el presupuesto básico del actuar humano. Ahora bien, desde este contexto experiencial resulta comprensible volver a hablar de Dios cuando se le presenta como el «totalmente Nuevo», «el que viene». Por ahí enfoca nuestro autor el nuevo modo de hablar sobre Dios ²⁰⁵. Consiguientemente, Schillebeeckx ve razonable la «expectación fundada» ²⁰⁶, haciendo gravitar su exposición sobre el concepto de creación.

— Sintéticamente el nuevo método de correlación consistiría en lo siguiente:

● el hombre-en-el-mundo anda en busca de sentido y plantea una pregunta que debe responder él mismo en primera instancia;

● su respuesta inicial deja trasparentar algo del milagro del existir humano, es decir, a pesar de todo desea realizar el bien y confía en que el advenimiento del bien es posible;

● la historia humana, creación de Dios, es el supuesto en orden a la comprensión de la revelación cristiana;

● el hombre encuentra en sí mismo una «demasia», algo que el cristiano explicita llamándolo Dios creador;

● puede decirse que el ser-cristiano está anónimamente presente en todo hombre y se expresa de formas diversas en la ortopraxis, por lo que los no-creyentes no quedan al margen de la salvación;

● con todo el ser-cristiano pide que se nombre explícitamente el misterio que se experimenta en la vida humana, porque es lícita una interpretación cristiana de la realidad;

● finalmente, en el hombre Jesús, la pregunta del hombre acerca de sí mismo y la respuesta humana a esta pregunta son traducidas a una pregunta divina al hombre y a la respuesta divina a esta pre-

205 Cf. TR I 71-96.

206 Cf. IF 141-53.

gunta: Jesús es el Hijo de Dios, expresado en conceptos de humanidad; él es la correlación de pregunta-respuesta.

5. *Pistas para unas anotaciones críticas.*

Desborda totalmente el plan de este trabajo entrar en una crítica a la teoría hermenéutica de Schillebeeckx. Con todo, no nos resistimos a ofrecer unas pistas por las que creemos que dicha crítica debería discurrir.

¿*Proclividad hacia un talante protestante?* El teólogo católico tiene un papel, estilo y ámbito de trabajo e instancias que le distinguen del protestante, y Schillebeeckx reconoce este estatuto diferenciador²⁰⁷. A lo largo de este trabajo hemos visto cómo se distancia de la teología reformada. No obstante se advierte en nuestro autor un corrimiento claro hacia planteamientos de base típicos de los protestantes: su interpretación está muy atada a la palabra por lo que a veces se le escapa el latido misterioso del «interpretandum»; parece dialogar de mejor grado con la teología reformada que con la tradición católica en lo que a la solución hermenéutica se refiere. Deducimos lo dicho de varios sondeos en su obra hermenéutica:

- defensa cerrada de la re-interpretación, opción lógica para quienes se basan en el principio «sola Scriptura» o en la revelación-lenguaje, sin valorar la tradición como fuente de revelación. La solución genuinamente católica parecería exigir más bien la explicitación de las virtualidades de la revelación, en la línea del «sensus plenior» y no tanto por la «nueva interpretación» de lo ya formulado;

- la re-interpretación propiamente dicha («nueva interpretación» y no meramente una «nueva formulación») parece que no hace justicia al puesto que en el pensamiento católico tiene la historia de la fe. Esta se nos ofrece como norma de la transmisión en un doble sentido: norma de verdad y norma de método a seguir, cuyo garante en sendos casos es el Espíritu que dirige hacia la verdad completa. En una palabra, primar la «nueva interpretación» o la tradición de la fe es caer del lado protestante o del lado católico;

- frente a la re-interpretación hay un camino en la tradición católica de la fe, recorrido sin solución de continuidad: proceso de explicitación coronado en cada caso (concilios) por la formulación de breves resúmenes de la fe o símbolos (apostólico, constantinopolitano,

²⁰⁷ *Prólogo* a la obra de T. M. Schoof, *Verso una nuova teologia cattolica*, (Brescia 1971), 9-10.

atanasiano, Lateranense IV, Trento, Vaticano I...). Se trata más de la formulación de lo «creído pero no formulado» que de una «nueva interpretación», del paso de lo implícito a lo explícito. Por otra parte, cada nuevo símbolo procura incorporar («repetir») en la medida de lo posible lo anteriormente adquirido, de donde no resulta tan fácil aceptar el camino expeditivo de rechazar sistemáticamente la repetición del pasado.

En resumen, por una parte se comprueba el talante católico de Schillebeeckx y su especificidad hermenéutica desde esa vertiente, pero, por otra parte, se asiste a una progresiva sintonía con opciones hermenéuticas de fondo que tipifican la hermenéutica protestante. De ahí el interrogante: ¿actúa Schillebeeckx inconscientemente en una dirección que conscientemente no estaría dispuesto a reconocer como propia?

¿Pluralismo teológico o pluralismo dogmático? Conocemos la defensa cerrada que Schillebeeckx hace del pluralismo actual, al que califica de insuperable y de cualitativamente distinto del de antaño. ¿Qué alcance tiene esta postura? Por otra parte, nuestro autor habla con frecuencia de la sucesión de interpretaciones como constante en la historia de la fe. ¿Se refiere sólo a la teología o también a la misma fe? De hecho Schillebeeckx habla de «pluralismo de comprensión o interpretación de la fe» como típico de nuestro tiempo, lo cual parece rebasar el mero pluralismo teológico. Ciertamente Schillebeeckx no nos ha resuelto la duda.

Al tratar del desarrollo e interpretación de la revelación se deben tener en cuenta dos aspectos que Schillebeeckx no explicita y que por eso origina una constante ambigüedad: *la línea de la cosa* o contenido, vinculante para todos y para siempre, que es donde se inscribe la evolución del dogma en el planteamiento católico del problema; *la línea de la palabra* o formulación, históricamente variable y susceptible de diversidad de enunciados, que priva en la teología protestante. Cuando Schillebeeckx habla de «sucesión de interpretaciones» queremos entenderlo referido a lo segundo, pero no es claro al respecto. Sorprendentemente no menciona el tópico sobre el tema en la mentalidad católica: *eodem sensu eademque sententia*. La tradición católica aceptará la «sucesión de interpretaciones» referida a la teología, no a la fe: una fe y diversas teologías. Hacer gravitar el desarrollo de la revelación en las sucesivas interpretaciones es idolatrar la palabra; la tradición católica pone el fundamento en la relación

existente entre Escritura, Tradición y Magisterio. De nuevo nos encontramos con la vertiente católica y protestante del problema.

En resumen, la teología católica insiste más bien en el *movimiento* que de hecho ha seguido la fe, movimiento interno de la misma y única revelación que se va expresando históricamente. No se cambia ni se ignora la verdad anterior, pero sí es nuevo el punto de vista desde el que se entiende; se trata de una nueva presentación de la misma fe ²⁰⁸.

En torno a la ortopraxis. A Schillebeeckx corresponde el mérito de haber elevado la ortopraxis a nivel de reflexión teológica seria y de haber encontrado un puesto para este tema en la teología católica, secularmente dominada por la preocupación ortodoxa. Esto bien sentido, la exposición que del tema hace nuestro autor suscita una serie de preguntas que recogemos en los puntos siguientes:

● La ortopraxis es elevada al rango de criterio hermenéutico pero Schillebeeckx no se ha enfrentado críticamente con la tesis que sienta. Ante ella creemos válida esta alternativa: o la ortopraxis es consecuencia de la verdad ya poseída y entonces no se ve cómo pueda ser un criterio de verdad y cómo pueda preceder a la ortodoxia, o se establece que la verdad sigue a la praxis en cuyo caso habría que aceptar que el conocimiento de la fe en la Iglesia depende del experimento: «el experimento resulta criterio por lo menos parcial para la revelación» ²⁰⁹;

● Quizá haya llegado Schillebeeckx a una polarización indebida en su planteamiento: ortodoxia *u* ortopraxis, lo cual supone el olvido de un dato fundamental asequible a cualquier pensador: la praxis es también cuestión teórica y viceversa: «La verdad *conocida y confesada* pertenece necesariamente a una fe responsable» ²¹⁰; la *ortho*-praxis incluye en su esencia un elemento de ortodoxia («orthos») ¿Habría sido víctima Schillebeeckx de un «fallo mental oculto»? (L. Scheffczyk). La tradición católica ha sabido conjugar ambos términos, la Biblia ofrece una amplia base para armonizarlos, muchos teólogos actuales hacen planteamientos menos extremistas y radicales al respecto ²¹¹;

²⁰⁸ Cf. K. J. Becker, *Los movimientos teológicos secularizantes*, (BAC-minor 31, Madrid 1973), 37-42.

²⁰⁹ *Ibid.*, 36.

²¹⁰ L. Scheffczyk, *La nueva teología holandesa*. Análisis teológico del Concilio Pastoral de Holanda, (BAC 357, Madrid 1974), 79, 80 (Sigla: NTH).

²¹¹ Cf. E. Cambón, *L'ortoprassi*. Documentazione e prospettive, (Roma 1974), 88-89 (recoge diversas posturas de teólogos actuales); W. Kasper, *Dogma y pala-*

● Parece insuperable esta objeción: la ortopraxis implica también la dimensión teórica, porque ¿con qué criterio establecer que una praxis es «orto»? Por tanto, parece que la ortopraxis no es propiamente criterio de verdad de la fe o criterio autenticador de la misma, sino más bien criterio de *credibilidad* de la fe confesada²¹²; la verdad no depende de la praxis de la misma²¹³ pero la praxis ayuda a presentarla como *creible*; la acción no hace la verdad pero la pone de manifiesto. La praxis recta es «quoad nos» un motivo que subjetivamente impele a adherirse a una doctrina. En este sentido la ortopraxis es la «ortodoxia en acción» y la heteropraxis es una «herejía práctica»²¹⁴.

El criterio de autoridad de Schillebeeckx y el magisterio. Resulta ciertamente llamativo el aserto de Schillebeeckx sobre el desplazamiento del criterio de autoridad del sujeto tradicionalmente aceptado (magisterio) a la comunidad de Dios (entendida tradicionalmente como Iglesia discente). Según este principio, la Iglesia local establece por sí misma la ortodoxia de la fe. Surge la pregunta: ¿De acuerdo con qué norma se elabora en la comunidad el «consensus»? ¿Cómo ignorar el influjo directivo del magisterio en el modo de pensar de esa comunidad? O, y esto sería más grave, ¿se procede sin norma alguna, viéndonos en este caso avocados a una fe y a una ortodoxia arbitraria?

La concepción del magisterio que Schillebeeckx ofrece merece un estudio muy detenido. Nos limitaremos a señalar algunos puntos:

● El magisterio de la Iglesia es doctrinal y no sólo pastoral; o, si se prefiere, y matizando aún más, la autoridad doctrinal del magisterio se entiende en términos de revelación cristiana como *pastoreo*. Schillebeeckx nos dice que la suya es *una* de las concepciones de la teología católica, pero resulta difícilmente conciliable su tesis con la doctrina del Vaticano II, al que con tanta frecuencia recurre, pero que sorprendentemente ignora en este punto, v. gr. LG 24-27 donde se expone la instancia magisterial netamente doctrinal siempre con la tipificación neotestamentaria de la misma, o DV 10 donde se aborda el problema del círculo hermenéutico católico. En una palabra, doc-

bra de Dios, (Bilbao 1968); Z. Alszeghy-M. Flick, *Come si fa la teologia*, (Alba 1974), 137-50; J. Auer, NTH 101-2. Cf. además S. Buenaventura, 1 *Sent*, Proem. q. 3 (Op 1, 13.)

²¹² Cf. B. Mondin, *Los movimientos teológicos secularizantes...*, 75.

²¹³ Cf. L. Alonso Schökel, *Comentarios a la const. «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (BAC 284, Madrid 1969), 225.

²¹⁴ Cf. E. Cambón, *O.c.*, 41-45; B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 2 ed., (Brescia 1975), 537-39.

trinal y pastoral no son términos antagónicos sino más bien inseparables y complementarios para el Vaticano II ²¹⁵.

● El magisterio interpreta, no sólo conserva, transmite o regula la interpretaciones de la fe. Si se entiende el magisterio únicamente como pastoral, despojándole del carácter doctrinal, entonces la definición del mismo se aplica no sólo a la finalidad sino también a su función, estructura y esencia. «El magisterio queda reducido a una norma meramente pedagógica» ²¹⁶ para la predicación o presentación de la fe, pero no puede tomar decisiones respecto a su verdad. Más aún, para actuar pedagógicamente debe seguir algunos principios. ¿cuáles son y quién los establece? Las interrogantes se acumulan. Pero volvamos al Vaticano II que recoge la tradición católica. La Iglesia es presentada como *intérprete* de la revelación, no sólo conservadora y transmisora de la misma (LC 22 y 25; DV 7, 9, 10, 12). La doctrina postconciliar no hace sino insistir en la misma idea ²¹⁷.

● Schillebeeckx sostiene que el magisterio de la Iglesia no es un principio hermenéutico, no pronuncia juicios sobre la verdad de la fe sino sobre nuestra interpretación de la fe, sobre nuestra *hermeneia*, es decir, regula pastoralmente el lenguaje en el marco del pluralismo de interpretaciones existentes. No le discute el carácter de juez supremo e instancia última de toda interpretación, pero recorta la naturaleza de su cometido: no interpreta sino que es el juez del proceso interpretador. Creemos que aquí se confunde y mezcla acriticamente el nuevo modo de ejercer el propio cometido con la naturaleza de ese cometido magisterial. Ciertamente Schillebeeckx ha hecho un nuevo planteamiento que merecería un estudio más detenido, porque ha llamado la atención fuertemente sobre aspectos que deben ser tenidos en cuenta, entre los que se cuenta la labor teológica; recordemos cómo LG 25 enseña también que el magisterio «trabaja celosamente con los medios oportunos para investigar adecuadamente y para proponer de una manera apta la revelación». En los capítulos de los «medios oportunos» de investigación y de la «presentación adecuada» de la revelación habría que encuadrar la aportación teológica de Schillebeeckx.

²¹⁵ L. Scheffczyk, NTH 47, 49, 52-53, 61-63; M. Schmaus, NTH 135, 151, 152, 160-62... llaman la atención sobre el influjo que haya podido tener sobre Schillebeeckx la peculiar situación de la comunidad holandesa, idea recogida desde otra angulación por los biógrafos de Schillebeeckx.

²¹⁶ K. J. Becker, o.c., 36.

²¹⁷ Cf. Pablo VI, Enc. 'Mysterium fidei', AAS 57 (1965) 757; Exh. apost. 'Quin-

¿Hay criterios realmente válidos? Puede sorprendernos este enunciado pero no lo consideramos ocioso, pues, como sostiene Schillebeeckx, se da una «reinterpretación sucesiva» y, de hecho, por sí misma insuperable. Ante esta sucesiva y continua interpretación de la fe, ¿cabe hablar de una fijación de criterios? ¿Dónde y hasta cuándo serán válidos? Por otra parte, retorna la pregunta ¿la sucesiva interpretación y el pluralismo de interpretaciones debe entenderse teológicamente o también dogmáticamente; afectan sólo a la teología o también a la fe? Creemos que todavía no se ha aclarado Schillebeeckx en estos puntos. De una parte afirma: «El pluralismo teológico es simultáneamente un pluralismo de interpretación de la fe; una respuesta teológica totalmente satisfactoria al problema de la reinterpretación ortodoxa, no puede por tanto haberla. Si ello fuera posible, vendría a desmentir el hecho real del insuperable pluralismo»²¹⁸. Por otra parte dice: «El pluralismo que postulamos en la interpretación bíblica de la fe es un pluralismo que se extiende al plano de la ortodoxia secundaria, dentro de la unidad de la ortodoxia primaria»²¹⁹. Vemos aquí un atisbo de solución: la ortodoxia «primaria» se referiría a la fe o contenido de la tradición, la «secundaria» se referiría a la teología o intento de conceptualización y formulación del misterio absoluto de inagotable profundidad; a partir de aquí cabría hablar de un pluralismo teológico dentro de la unidad de la fe. Pero no vemos que quede resuelta la cuestión porque Schillebeeckx deja en definitiva en el aire el auténtico criterio de autoridad, el criterio discernidor de ortodoxia. Veamos esta laguna en cada uno de los criterios:

- en el criterio de la «norma proporcional» se viene a decir que las diversas formulaciones o interpretaciones son ortodoxas si conservan la misma orientación en relación con el misterio que se trata de expresar. Esto nos remite a otra pregunta que ya no halla respuesta: ¿cómo saber y con qué elementos se podrá juzgar si una interpretación determinada guarda esta justa orientación y esta relación al misterio?

- en el criterio de ortopraxis el problema del criterio se remite pero no se soluciona. En efecto, si el sentido verdadero de un aserto

que iam anni', AAS 63 (1971) 100; Sagrada Cong. para la Doctrina de la Fe, Decl. 'Mysterium Ecclesiae', AAS 65 (1973) 399.

²¹⁸ IF 73, 78-79.

²¹⁹ Citado por C. Straeter, *La mariologia secondo la «nuova teologia» olandese*, (Roma 1972), 28, nota 18.

de fe emerge de la acción, ¿qué instancia determina la corrección («orthos») de esa acción?

● en el criterio del «Consensus Ecclesiae» se confiere a la Iglesia local el establecimiento de la ortodoxia de la fe, abriéndose luego a la crítica de las demás Iglesias, de los obispos y del Papa. Pero surge la pregunta, ¿de acuerdo con qué norma se elabora en la comunidad el «consensus»?; ¿cómo ignorar la acción específica del magisterio en el modo de pensar de la comunidad, o al menos la incidencia de la teología autóctona?

En conclusión, nos parece que la peculiar manera de entender el papel del magisterio en la tarea hermenéutica (función «pastoral» o «pedagógica») hace que los criterios propuestos por Schillebeeckx se hallen asentados en bases penúltimas. Llega un momento en dichos criterios en que se ve la necesidad de una potestad doctrinal vinculante, con ejercicio de juicio decisorio. Este papel queda sin asignar a un sujeto determinado en la teoría hermenéutica de Schillebeeckx. Dicho de otro modo, falta el auténtico «criterio de autoridad».

IV.—EPILOGO

Significación de la obra hermenéutica de Schillebeeckx y perspectivas de futuro

Edward Schillebeeckx ha roturado una parcela de enorme interés para el trabajo teológico y ha aportado datos dignos de ser tenidos en cuenta. Es de justicia reconocer las nuevas perspectivas que ha abierto para la comprensión de la fe. En sus escritos señala que la evolución del dogma se halla en una nueva fase que no debe medirse únicamente por los logros sino también por la intencionalidad y la panorámica que nos descubre. La recuperación de la historicidad y de la dimensión dinámica de la fe presagian un futuro creador. La valoración de la «situación hermenéutica» es una pista de despegue de insospechadas posibilidades para reactualizar la fe, una fe que se entiende hoy mejor como virtualidad no expresada y que nos hace presentir que tiene un puesto en el futuro que está por hacer. Son, pues, varios y muy diversos los factores que convocan a la teología de hoy a una tarea inédita, y creemos que Schillebeeckx es uno de los teólogos que ha acudido prontamente a la cita.

1. Puesto de Schillebeeckx en la hermenéutica actual.

El tema hermenéutico aparece muy pronto en Schillebeeckx hasta hacerse prioritario en los años postconciliares. Hace hermenéutica tanto de textos como de la realidad revelada en sí. Se ocupa de la interpretación de puntos concretos de doctrina y de la elaboración de una teoría formal de interpretación; en uno y otro caso es quizá el teólogo católico que con más extensión y profundidad se ha ocupado del problema hermenéutico, haciendo de él uno de los principales de la teología católica actual.

El sostenido contacto con la teología hermenéutica protestante significa para él un constante estímulo, pero son los problemas de la historicidad esencial del hombre, el problema de dar respuesta teológica a un hombre secularizado y el carácter dinámico de la fe lo que le convencen definitivamente de que hay que abordar una nueva interpretación del pasado. El pasado es normativo, pero no podemos acceder a él fácticamente sino a través de la interpretación; no valen automáticamente las respuestas dadas en el pasado para los interrogantes surgidos hoy. Schillebeeckx actúa por motivaciones claramente pastorales, lo cual no le exime de ser rigurosamente científico y densamente teológico.

Schillebeeckx representa un giro muy significativo en la hermenéutica teológica: la interpretación y el instrumental científico de que se sirve, generalmente aceptada y aplicada a la comprensión de la Biblia, debe extenderse *a fortiori* a los documentos del magisterio. De ahí la nueva importancia que ha adquirido la «interpretación del dogma», rebasando planteamientos tradicionales que se hacían en torno a la «evolución del dogma». Schillebeeckx se adentra en una nueva perspectiva. Le interesa sobremanera el futuro de la fe y éste depende en buena parte de la hermenéutica: «La nueva interpretación —dice— se convertirá en punto de arranque de un nuevo futuro, con la confianza depositada en la promesa»²²⁰.

De esta forma el problema hermenéutico llega a adquirir un puesto central en la obra de Schillebeeckx, concibiéndolo y presentándolo de forma muy personal. La hermenéutica no es para nuestro autor algo ocasional en teología sino algo inherente al quehacer teológico²²¹

220 DFH 57.

221 Cf. *Ibid.*, 199; ResT 53-55; 66-71; cf. P. Bourgy, BT II 882, 888-90.

pues de ella va a depender la identidad y continuidad de la fe cristiana y su actualidad y relevancia para nuestro tiempo.

2. *Una voz católica.*

Debe señalarse el intento de Schillebeeckx por ofrecer una respuesta católica al problema hermenéutico moderno. El frecuente diálogo con los planteamientos protestantes, pioneros e incisivos, le aportan un material valioso pero con frecuencia adopta una actitud crítica y responsable como teólogo católico. Schillebeeckx se esfuerza por enmarcar su teoría hermenéutica en el ámbito de la teología postconciliar. Su trabajo intenta ser un servicio en el seno de la Iglesia y desde una comunidad concreta de creyentes a la que ama y sirve, de la que recibe estímulos y problemas y a la que presta su peculiar colaboración profesional.

Destacaremos algunos rasgos diferenciadores respecto a la solución protestante del problema hermenéutico. Denuncia la insuficiencia de la hermenéutica clásica protestante y de la «nueva hermenéutica» que es puramente teórica y se centra casi exclusivamente en el pasado, para lo que propone un nuevo modo de entender el «círculo hermenéutico»; recuerda la presencia implícita del problema en la terminología católica de la «evolución del dogma», restando así a la «nueva hermenéutica» una absoluta originalidad; denuncia la insuficiencia tanto del «actualismo existencial» (Bultmann) que no integra el valor-motor de la promesa como de la «teología de la historia» (Pannenberg, Moltmann) que no afrontan ni salvan la continuidad de la fe, siendo por tanto claramente reduccionistas; introduce en el planteamiento ingredientes católicos de los que la hermenéutica protestante no se ocupa, v. gr. interpretación no sólo de escritos sino también de la realidad de la fe o de hechos fundamentales, reinterpretación del magisterio y no sólo de la Biblia, valor hermenéutico de la ortopraxis como correlato de la insuficiencia de una hermenéutica puramente teórica, el juego que debe asignarse a la comunidad y el papel del magisterio, valor que concede a la experiencia como base de todo conocimiento (presupuestos filosóficos), el concepto de revelación y su constante dinamismo...

Quede lo dicho como exponente del significado de Schillebeeckx en la parcela hermenéutica moderna, en la que todavía la teología católica no cuenta con demasiado peso específico. Sin duda Schillebeeckx la ha abierto a nuevos horizontes y tareas.

3. *Talante de su quehacer hermenéutico.*

La obra de Schillebeeckx rezuma optimismo realista y cristiano. Nos ofrece una imagen viva del tipo de hombre que afronta la nueva situación seguro como creyente y en constante búsqueda como teólogo. Como creyente muestra la firmeza que le proporciona la adhesión al Señor y la seguridad de la asistencia indefectible del Espíritu, como teólogo experimente vivamente la provisionalidad de las respuestas teológicas, así como la necesaria revisión de toda expresión del misterio. Como profesional de la teología le produce vértigo el pensar que sus respuestas puedan recibirse acríticamente como suplantadoras de la absoluta libertad y soberanía de Dios.

Aparte el juicio que merezca su solución hermenéutica concreta, hay que reconocerle el mérito de haber situado la hermenéutica católica a la ofensiva y en una fase decididamente creativa; ha vigorizado el discurso hermenéutico católico con explicitación de su filiación específica. Los resultados son parcialmente discutibles, abundan las lagunas, pero esto no le resta originalidad y valentía, acertando a integrar en el planteamiento del tema hermenéutico factores específicamente católicos que deben entrar en juego. Por otra parte, su aportación ha contribuido a valorar la hermenéutica moderna en la parcela de la teología católica. Queda mucho camino por recorrer, pero en este quehacer la obra de Schillebeeckx es ya un impulso decisivo en una tarea que se anuncia prometedora.

4. *Cuestión de fondo: identidad y continuidad de la fe.*

Particular acierto de nuestro autor es haber puesto como nervio y quicio del quehacer hermenéutico en perspectiva cristiana la *continuidad* de la fe y su *identidad* bajo y en las diversas comprensiones de la misma. Objetivo que no puede ser alterado ni sustituido. Hay que actualizar lo definitivo ya dado, que en parte es realidad y en buena parte es todavía promesa. Si se trata del crecimiento, deberá hacerse bajo el signo del desarrollo, no de la alteración; si se trata de revestimiento, deberá consistir en la presentación más adecuada de lo mismo; si se trata de actualización, se tratará de mostrar la vigencia y relevancia del acontecimiento salvador en cada circunstancia histórica. La continuidad salvaguardará la identidad de la fe y garantizará su permanencia contra todo intento de sustituirla por cualquier otra pseudo salvación. Ante la continuidad de la fe todo lo demás serán medios; precisamente la re-interpretación o nueva inte-

ligencia de la fe son propuestas por Schillebeeckx como cauces en función de dicho objetivo.

Que esta tarea lo sea también del futuro no admite lugar a dudas. Deberá continuar la interpretación de la fe, sin *fixismo* ni *ruptura*; sendas posturas comprometen la continuidad, el fixismo por pereza y la ruptura por arrogancia y aventurismo suicida. La naturaleza de la revelación nos hace estar siempre vigilantes y nos constituye en eternos caminantes hacia la verdad. No se puede creer en Dios impunemente.

5. *El tribunal del tiempo.*

Schillebeeckx vive aún y prosigue su producción teológica, aunque desde hace algún tiempo no ha aportado nada nuevo en el campo de la hermenéutica. Hay que esperar a que el tribunal del tiempo pueda decidir sobre la totalidad.

Una garantía de la proyección futura de su obra hermenéutica nos la ofrece el hecho de que lo producido hasta ahora es enormemente actual, y el presente es germen del futuro. Sabe conectar con la sensibilidad de hoy, hace aflorar una temática candente, despierta cuestiones latentes. Creemos que su obra está llamada a contribuir a la configuración del futuro teológico. En qué medida sea utilizable el material por él aportado no es fácil anticiparlo, pero el impulso hermenéutico que ha impreso a toda su obra apunta inequívocamente al futuro en la medida en que nos es dado predecirlo.

Nos atreveríamos a decir que a Schillebeeckx no le obsesiona el presente; él apunta a la diana del futuro, y de un futuro próximo: ¿qué será de la fe mañana? En esta perspectiva entendemos la relativización a que somete su propia obra y la constante convocatoria que lanza para allegar fuerzas de cara al reto del futuro. Schillebeeckx deja sin solución satisfactoria muchos problemas de los que afronta, pero es un indiscutible maestro de esperanza en la fuerza del Espíritu que nos guía «hacia la verdad completa».

Román Sánchez Chamoso