

MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ\*

## **EXÉGESIS CIENTÍFICA Y TEOLOGÍA DOGMÁTICA**

Fecha de recepción: 03 de diciembre de 2021

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2022

**RESUMEN:** El ensayo ilustra desafíos comunes y sendas de reencuentro entre exégesis científica y teología dogmática. Para ello parte de la separación que se produjo en el siglo XVIII entre sendas disciplinas. La primera parte se concentra sobre el quehacer teológico y analiza particularmente la necesaria integración entre la fe y el método. La hermenéutica de Gadamer y Ricoeur orienta y articula los contenidos de esta sección en la que se proponen espacios de diálogo y reflexión entre exégesis científica y teología dogmática. Mientras la primera parte se escora hacia la praxis de la teología, la segunda aborda aspectos más teóricos. En concreto, sugiere una clarificación de conceptos con el fin de acabar con las dicotomías presentes en parte debidas a la naturaleza divino-humana de la Escritura.

**PALABRAS CLAVE:** método histórico-crítico; tradición y Escritura; *Dei Verbum* 12; sacramentalidad.

### *Scientific Exegesis and Dogmatic Theology*

**ABSTRACT:** The essay illustrates common challenges and paths of reunion between scientific exegesis and dogmatic theology. It starts from the separation that occurred in the 18<sup>th</sup> century between the two disciplines. The first part concentrates on theological work and analyzes the necessary integration between faith and method.

---

\* Universidad Pontificia Comillas: [mgafernandez@comillas.edu](mailto:mgafernandez@comillas.edu);

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8414-0996>

The hermeneutics of Gadamer and Ricoeur guide and articulate the contents of this section in which spaces for dialogue and reflection between scientific exegesis and dogmatic theology are proposed. While the first part focuses on the praxis of theology, the second deals with more theoretical aspects. Specifically, it proposes a clarification of concepts in order to put an end to the present dichotomies in part due to the divine-human nature of Scripture.

**KEY WORDS:** historical-critical method; tradition and Scripture; *Dei Verbum* 12; sacramentality.

*¡Es una adúltera!* Cada cierto tiempo, la historia de Juan 8 se repite. Hordas armadas con las piedras de la ortodoxia están dispuestas a disparar a discreción sus argumentos, creyendo lapidar a una pérfida. Sin embargo, de nuevo, como desde siempre, una voz emerge desde la masa y se interpone a la mano levantada de quien, por contagio, remeda a sus congéneres o se mimetiza con la reacción furibunda del montón: *Quien esté libre de pecado que tire la primera piedra*. No se trata de exculparla endosando a sus jueces la aguijada carga del «¡y tú más!». Tampoco de refocilarse en la ingenua tesis del «¡tú eres peor!». Consiste, más bien, en asumir la responsabilidad que cada uno tiene en este espectáculo.

El famoso texto de Mateo 5 se atreve a mucho más porque denomina adúlteros precisamente a los que, bajo ademán de justos, se acorazan en la ley del divorcio (Mt 5,31-32). La prostitución no atañe ni define solo a quien la practica, sino al sistema que la mantiene y la precipita. Ella, a punto de ser lapidada, no es más que el espejo de la corrupción compartida y farisaicamente silenciada. Karl Rahner en el volumen IV de *Escritos de Teología* relee con una sublime sensibilidad exegética y teológica el texto de Juan. La Iglesia, santa y pecadora, arrastrada a los pies de Jesús es juzgada culpable por el mundo:

«Y la mujer no podrá negarlo. Es un escándalo. No hay nada que embellecer. Piensa en sus pecados, que realmente ha cometido (¿qué otra cosa podrá hacer la humilde sierva?), olvidando la gloria oculta y manifiesta de su santidad. Por eso, no lo niega. Es la pobre Iglesia de los pecadores. Su humildad, sin la cual no sería santa, sabe sólo de su culpa. Y está ante Aquel al que ha sido confiada, ante Aquel que la ha amado y se ha entregado por ella para santificarla, ante Aquel que conoce sus pecados mejor que los que la acusan. Pero calla. Él escribe sus pecados en la arena de la historia del mundo que pronto se apagará y, con ella, la culpa. Calla un pequeño rato que nos parece que dura miles de años.

Y juzga a la mujer sólo con el silencio de su amor que otorga gracia y sentencia libertad. En cada siglo hay nuevos acusadores junto a “esta mujer” que se retiran una y otra vez y uno tras otro, comenzando por el más anciano. Porque no hay ninguno que esté sin pecado. Al final el Señor se quedará solo con la mujer. Y entonces se levantará, mirará a la cortesana, su esposa, y la preguntará: “Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te ha condenado?” Y ella responderá con humildad y arrepentimiento inefables: “Ninguno Señor”. Y se sentirá extraña y casi turbada porque ninguno lo ha hecho. El Señor emperador irá hacia ella y le dirá: “Tampoco yo te condeno”. Besaré su frente y con afecto le dirá: “Esposa mía, Iglesia santa”»<sup>1</sup>.

La declaración abierta por parte de algunos exegetas de excluir la fe del método científico en aras de una correcta hermenéutica de la Escritura fue execrado y combatido con vehemencia por el magisterio y por teólogos provenientes no solo del campo dogmático, sino también bíblico. La exégesis pillada «in fragante adulterio» con las ciencias fue vituperada públicamente y su conducta se ha constituido en el chascarrillo colectivo de ejemplo de lo que no hay que hacer. Como exegeta, lo más tentador sería entrar en la trifulca secular entre exégesis científica y teología dogmática, argumentando hasta conseguir que los indecisos redirigieran la piedra hacia el otro lado. Pero la sensatez y la cordura imponen que termine el engorroso espectáculo de división interna ante un atónito Pueblo de Dios que mira sin comprender del todo y exige que se cautericen cuanto antes las heridas del pasado y caminemos de nuevo juntos hacia el futuro.

La revista *Estudios Eclesiásticos* quiere celebrar su centuria de existencia acometiendo los «Desafíos teológicos del siglo XXI». Desde este horizonte la editorial ha considerado abordar un conflicto arrastrado desde el siglo XVIII como buen pórtico de entrada y, con ello, pretende dar rienda suelta al sueño de esbozar soluciones plausibles a corto, medio y largo plazo. El divorcio entre exégesis científica y dogmática es un hecho preocupante, no solo por el deterioro eclesial y la erosión teológica que su separación produce, sino porque la renuencia de cada disciplina a la hora de aquilatar la legitimidad de sus propias posiciones, el mutuo inculparse y la ristra de reproches recíprocos amparados, a veces, bajo la

---

<sup>1</sup> Karl Rahner. *Escritos de Teología*. Vol. 4. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, 312-313.

excusa de estar buscando un diálogo, provocan al espectador la amarga sensación de que avistar una posible reconciliación debe posponerse.

La historia no se puede rebobinar, pero reencontrar la unidad de antaño es un deseo legítimo y necesario y, también, plausible. Para ello hay que liberar la discusión, en ocasiones, atenazada por la flema retardadora y limar asperezas. Antes de esputar una piedra para lapidar con argumentos a la parte contraria, es urgente bajar la mano, dejar al margen prejuicios y desconfianzas, y preguntarse honestamente en qué medida cada uno es responsable de esta situación. Igualmente, en aras a superar este lance, además de trabajar las actitudes, resulta imprescindible dialogar sobre aspectos más técnicos y teóricos sin atrincherarse apologeticamente en posturas beligerantes.

Valoro, en este sentido, los artículos, ensayos y monografías que se consagran total o parcialmente a este objetivo. El intercambio de visiones entre los teólogos y las teólogas provenientes del ámbito dogmático y exegético enriquecen la visión y amplían las miras, ya que este escarceo permite contemplar la problemática desde el otro punto de vista y contar con una radiografía más completa a la hora de diagnosticar y ofrecer soluciones<sup>2</sup>. Contribuyo a enriquecer esta reflexión desde la perspectiva de quien se dedica la exégesis y con la intención de entablar sin acritud puentes de diálogo. Con este objetivo articulo el ensayo en dos grandes partes.

## 1. EL QUEHACER TEOLÓGICO

Una de las controversias malquistadas entre la exégesis científica más radical y la teología dogmática gravita en la exclusión de los presupuestos de la fe por razones de método y en vistas a una interpretación más objetiva. Como punto de arranque partimos de esta reyerta, anclada en el s. XVIII y contextualizada en un ambiente cultural marcado por la Ilustración. En este primer apartado reflexionamos sobre la praxis del quehacer teológico y los postulados filosóficos que la sostienen. Para ello

---

<sup>2</sup> Cf. la nota bibliográfica ofrecida por Gabino Uríbarri Bilbao. "Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo". *Estudios Bíblicos* 64 (2006): 547-548, n1.

nos ayudamos de la hermenéutica desarrollada por Hans-Georg Gadamer<sup>3</sup> y Paul Ricoeur<sup>4</sup>.

### 1.1. EL «CÍRCULO HERMENÉUTICO». PREJUICIOS Y TRADICIÓN

El Renacimiento, y más tarde la Ilustración, puso los cimientos del racionalismo y del positivismo. Esta última corriente defiende que no es lícito encorsetar la realidad en un sistema de pensamiento preconcebido. El punto de partida es el dato empírico. Impelida por la efervescencia de este ambiente, la exégesis, o más bien, algunos exegetas abanderan la proclama de excluir la fe del método con el fin de no distorsionar la hermenéutica de los resultados, o bien expelen la idea de que la fe en Cristo tiene algún fundamento histórico<sup>5</sup>. El Concilio Vaticano I y el magisterio de aquel momento se ven en la tesitura de cargar con un ambiente anticlesial avieso y, hostigados por el clima cultural, reaccionan con recelo y cautela.

Sin embargo, este postulado no es un fiasco solo por motivos religiosos. Sus argumentos se desmantelan desde la misma ciencia y filosofía. El principio de indeterminación de Heisenberg contribuye a espolear el ingenuo hito de alcanzar un positivismo puro<sup>6</sup>. Pero también la filosofía muestra que deducción e inducción se hallan en una simbiosis difícil de serrar. El dato no se interpreta en sí mismo, sino desde un marco teórico previo. Y, viceversa, una teoría se forja a partir de la observación de

---

<sup>3</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

<sup>4</sup> Su pensamiento y obras sobre hermenéutica quedan recogidos en Paul Ricoeur: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2000; *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2003.

<sup>5</sup> Sobre las tres etapas de esta separación entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico: Old Quest, New Quest, Third Quest, cf. John P. Meier. "The Present State of the Third Quest for the Historical Jesus". *Biblica* 80 (1999): 459-487; Rafael Aguirre. "El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente". *Iglesia viva* 210 (2002): 7-34.

<sup>6</sup> Cf. Joseph Ratzinger. "La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy". En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, dirigido por Luis Sánchez Navarro y Carlos Granados, 28-29. Madrid: Ediciones Palabra, 2003.

la realidad. La conjetura de una inducción pura o de una especulación pura es, por tanto, un desatino.

En el campo de la hermenéutica, Gadamer hará un esfuerzo ingente por rehabilitar conceptos denostados por la Ilustración que adquieren en este periodo una connotación negativa. Nos referimos a «prejuicio» y a «tradición»<sup>7</sup>. Según este filósofo el intérprete no es una *tabula rasa* sino, más bien, una *tabula plena*<sup>8</sup>. El hermeneuta, como el científico, se acerca a una obra con ideas preconcebidas y expectativas. Gadamer no otorga al término «prejuicio» un valor peyorativo. Su equivalente sería precomprensión o presupuesto<sup>9</sup>. El prejuicio es una condición *sine qua non* para poderse aproximar a un objeto. Esta forma de comprensión de la estructura epistemológica humana no implica de por sí una deformación de la realidad. En la interacción bidireccional que se entabla entre intérprete y realidad, algunos presupuestos se confirman y otros se desmienten (círculo hermenéutico). Gadamer otorga a la tradición la función de instancia crítica capaz de distinguir los prejuicios válidos de los falsos<sup>10</sup>. Pues en este diálogo con el mundo no estamos solos, heredamos un bagaje previo y compartimos un discernimiento simultáneo.

De este modo, según la hermenéutica gadameriana, la fe y la tradición eclesial son un presupuesto de partida legítimo que de por sí no deforman la lectura del dato bíblico ni del empírico. El principio epistemológico enunciado por Romano Guardini da una nueva vuelta de tuerca a la cuestión. Este teólogo enuncia como criterio epistemológico que ningún objeto de investigación puede ser bien comprendido si no

---

<sup>7</sup> Gadamer, 337-360.

<sup>8</sup> Karl R. Popper sostiene que «la inducción no existe y la concepción contraria es un craso error». Frente al «observatismo», esto es, la idea de que la mente del observador es una *tabula rasa* carente de supuestos previos, apuntala: «la observación pura, la observación carente de un componente teórico no existe. Todas las observaciones —y en especial, todas las observaciones experimentales— son observaciones de hechos realizados a la luz de esta o de aquella teoría». Cf. Giovanni Reale y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*. Vol. 3. Barcelona: Herder, 1992, 892-893.

<sup>9</sup> Miguel Maceiras y Julio Trebolle. *Hermenéutica contemporánea*. Madrid: Editorial Cincel 1990, 57-60.

<sup>10</sup> Para algunos autores el peso que otorga Gadamer a la tradición es excesivo. Cf. Julio Trebolle Barrera. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993, 602.

es por un modo de conocer adecuado a su naturaleza<sup>11</sup>. Por tanto, una correcta relación con el objeto de estudio implica respetar su identidad y su intencionalidad. En consecuencia, la exégesis bíblica debe tener en cuenta la naturaleza «divino-humana» de la Escritura y su finalidad; se trata de un libro escrito por creyentes para nutrir y alimentar la vida de otros creyentes. Por este motivo, una correcta interpretación de los textos exige que la fe no solo no puede ser excluida en su lectura, sino que es requerida como elemento indispensable de comprensión. En este sentido, la fe y la tradición se erigen no solo como postulados epistemológicos legítimos, sino como elementos irremplazables para una correcta hermenéutica teológica y bíblica.

Ciencia y filosofía actualmente recogen la cinética de esta secular reflexión y, por eso, manifiestan mayor conciencia del mito inalcanzable de una objetividad pura a partir del dato empírico. Mantener esta teoría resulta una impostura. Correlativamente, las proclamas de aquellos teólogos que, enardecidos por el ambiente ilustrado, pedían excluir la fe de la exégesis científica, hoy en día no se sostienen ni filosófica ni científicamente<sup>12</sup>. Es más, por la reducción al absurdo aristotélica, se llega a la paradoja de que se suplanta la fe como horizonte hermenéutico legítimo para endiosar una ideología o mostrar una «fe ciega» en el método<sup>13</sup>. Pero la distancia en el tiempo también ha templado los ánimos respecto a la demonización del método histórico-crítico y de aquellos que lo defendieron y practicaron al inicio. Pues, aunque un grupo monopolizó la escisión, otros muchos exegetas lo aplicaron con la intención de fortalecer la fe de la Iglesia, evitando que se incurriese en lecturas fundamentalistas. Es más, este método nace precisamente de la misma dinámica de la fe de

---

<sup>11</sup> Cf. Romano Guardini. "Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft". *Die Schildgenossen* 8 (1928): 24-57. Cf. también Ignace de la Potterie. "La exégesis bíblica, ciencia de la fe". En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 60.

<sup>12</sup> Así lo ha demostrado I. Carbajosa en su interesante monografía. En esta obra se analiza desde el punto de vista no solo religioso, sino también científico y hermenéutico las tesis de las que parte esta metodología. Cf. Ignacio Carbajosa. *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2011.

<sup>13</sup> Cf. John J. Collins. "Biblical Theology and the History of Israelite Religion". En *Back to the Sources. Biblical and Near Eastern Studies in Honour of D. Ryan*, dirigido por Kevin J. Cathcart y John F. Healy, 16. Dublin: Glendale, 1989.

darse y ofrecer razones para creer (cf. 1Pe 3,15)<sup>14</sup>. Sus grandes aportaciones, hoy en día, lo encumbran hasta juzgarlo por muchos imprescindible para una recta comprensión de la Escritura<sup>15</sup>.

La gran apreciación que el método histórico-crítico se ha granjeado dentro de la teología, sin embargo, cohabita todavía con un cierto recelo. En ocasiones, da la sensación de que la herida abierta en el siglo XIX sigue escociendo y, aunque hoy nadie embista manifiestamente contra esta metodología, se observa que tras la exaltación de los muchos beneficios que ha reportado a la teología, rápidamente se corrige esta aserción recordando encarecidamente al exegeta que la interpretación de la Escritura debe enmarcarse en la fe, la tradición y el magisterio. Es más, con frecuencia se recurre a DV 12 para contrarrestar la balanza como si fuera una «concesión» inevitable tener en cuenta la intención del autor, el género literario y las aportaciones de las ciencias humanas, pero y «sobre todo» no se debe olvidar que la Escritura ha de ser leída en el mismo espíritu en que fue escrita, según la analogía de la fe, dentro de la tradición viva de la Iglesia y en comunión con el magisterio.

En el fondo, la larga lista de consejos que pretenden enmendar ciertas tendencias hermenéuticas abriga una duda sobre el modo de proceder de la exégesis actual. Pero el planteamiento y la argumentación empleada para subsanar la tendencia de la exégesis a ser científica, en mi opinión, esconde dos errores. El primero, confundir principios hermenéuticos con metodologías exegéticas. Es decir, DV 12 no detalla los pasos de un método católico a la hora de interpretar la Escritura, sino el marco hermenéutico correcto en función de la naturaleza de la Biblia. Las diferentes metodologías o aproximaciones se abordan y quedan clarificadas en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993). Precisamente en este documento solo se excluye la interpretación fundamentalista. Cada método nace de una pregunta concreta formulada al texto y ninguno puede cubrir todas las expectativas, ni tampoco agotar la interpretación. En este sentido, se complementan.

---

<sup>14</sup> Cf. Jean Louis Ska. “Ispirazione e metodo storico-critico”. En *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, dirigido por Peter Dubovský y Jean-Pierre Sonnet, 77-99. Roma: GBPress, 2013.

<sup>15</sup> Por ejemplo, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 *La interpretación de la Escritura en la Iglesia*, o la monografía de Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*. También el punto 32 de *Verbum Domini*. Cf. Carbajosa, 18-19.



Para corregir la supuesta atomización en lo lingüístico, filológico, literario en el que incurre el quehacer exegético, se suele invitar al hermeneuta a que complete su estudio abordando los otros pasos formulados en DV 12: la interpretación en el mismo espíritu, la analogía de la fe, la tradición, etc. En primer lugar, no solo resultaría inviable para cada exégesis de una perícopa realizar exhaustivamente todos esos abordajes, sino igualmente resultaría imposible para cualquier teólogo, centrado en el estudio de un dogma o de una cuestión, explicitar su relación en el conjunto de la fe, en la totalidad del canon de la Escritura, tradición, etc. Sirva como ejemplo el debate sobre el método canónico. Aunque sus principios teóricos son aceptados por muchos, su puesta en práctica resulta muy compleja<sup>16</sup>. En segundo lugar, confundir los principios hermenéuticos enunciados en DV 12 con pasos metodológicos puede dar a entender que un estudio que se centrara en el plano filológico o en la crítica textual no se hace ya desde el contexto de la fe, la tradición y el magisterio.

Y esta última consideración se engarza con el segundo error: catalogar los principios del «decálogo hermenéutico» de DV 12 en función de la doble naturaleza «divino-humana» de la Escritura<sup>17</sup>. Me refiero a concluir que, en cuanto la Biblia es un producto literario escrito por autores humanos y al modo humano, resulta oportuno aplicar la crítica textual, estudiar la filología, el género literario, etc. Mientras, el hecho de tener a Dios por Autor llevaría asociados los restantes principios: analogía de la fe, interpretación en el mismo espíritu, etc. Planteado así se infiere que se trata de dos momentos y, además, distintos. DV 13 recurre a la analogía de la Encarnación para comprender la inspiración<sup>18</sup>, y nos es bien conocido el largo camino de superación y el lastre causado por una visión dicotómica de las dos naturalezas de Cristo.

---

<sup>16</sup> Véase Marta García Fernández. “Oyentes. La Escritura como canon en la Iglesia”. En *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la «Dei Verbum»*, dirigido por Agustín del Agua Pérez, 283-313. Madrid: BAC, 2017.

<sup>17</sup> Esta expresión, “decálogo hermenéutico”, se inspira en el manual de Artola y Sánchez Caro, en el que se van desmigajando los principios hermenéuticos explicitados en DV 12. Cf. José Manuel Sánchez Caro. “Hermenéutica de la Biblia en la Iglesia”. En *Biblia y Palabra de Dios*, dirigido por Antonio María Artola y José Manuel Sánchez Caro, 2.ª ed., 407-449. Estella: Verbo Divino, 2020.

<sup>18</sup> Cf. Francesco Testaferri. *La Parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*. Assisi: Cittadella Editrice, 2009, 161-162.

De la misma manera que resultaría absurdo adscribir ciertas acciones de la vida de Jesús a su naturaleza humana y otras a su identidad divina, igualmente vincular los principios hermenéuticos de DV 12 en calidad de su «naturaleza» humana o divina denota dislexia metodológica. Pero esta fisura evidencia en la praxis un problema mayor arraigado desde hace mucho tiempo, que el cristianismo debería haber superado precisamente por la Encarnación: la infranqueable fractura entre lo humano y lo divino. De hecho, no terminamos de superar la yuxtaposición entre fe y razón, la secesión del sentido literal del espiritual, la contraposición entre métodos histórico-críticos y lectura en el espíritu, o la escisión entre intención del autor e intención divina. Pues bien, esta separación, neta o larvada, entraña para la interpretación bíblica dos peligros: un «monofisismo espiritualista» o un «nestorianismo racionalista»<sup>19</sup>. Por eso, aunque por utilidad pedagógica en DV 12 se desgranen los principios hermenéuticos, no son dos momentos ni distintos ni consecutivos, ni tampoco subordinados<sup>20</sup>.

Concluyendo, tras lo expuesto qué líneas de acción se debería reforzar en aras a que dogmática y exégesis se reencuentren. En primer lugar, en mi opinión, los principios enunciados por DV 12 no son competencia única de la exégesis o de la teología bíblica. En realidad, la teología nace como un comentario a la Escritura y, por tanto, cada disciplina teológica es responsable de llevarlos a cabo. La exégesis no puede monopolizar la comprensión de la Escritura, pero la teología dogmática también debe someterse a la ascesis de no imponer al texto sus resultados. Según el círculo hermenéutico de Gadamer, el prejuicio y la tradición contienen valores que no perecen, pero igualmente la historia y la realidad se encargan de expurgar algunos elementos que en un principio se retenían incuestionables. Ni la exégesis debe excluir la fe del método, ni la dogmática debe reducirla o hacerla coincidir con ciertos modelos interpretativos o simplemente doctrinales.

En segundo lugar, revalorizar la teología bíblica sería una forma de apoyar una instancia intermediaria entre exégesis científica y teología dogmática. La consideración de que la fe puede deformar la lectura del dato empírico no solo rasgó la unidad entre teología dogmática y exégesis

---

<sup>19</sup> Cf. Sánchez Caro, 408-409.

<sup>20</sup> Ibid.

científica<sup>21</sup>, sino que también supuso una escisión con la teología bíblica hasta el punto de cuestionarse su estatuto y sus condiciones de posibilidad<sup>22</sup>. La exégesis es una especialidad de índole analítica y demostrativa, mientras la teología bíblica goza de un carácter global. Sin embargo, su distinción no implica fractura. De hecho, la teología bíblica no puede prescindir de hacer exégesis si quiere mantener su rigor. Pero tampoco el análisis exegético puede obviar la necesidad de un horizonte teológico que funciona de marco interpretativo a la hora de colocar y ordenar los datos<sup>23</sup>. En este sentido, reforzar y apoyar el estatuto de la teología bíblica para mediar la relación entre exégesis científica y dogmática puede ser otra vía de reencuentro y un canal oportuno de diálogo e interacción.

## 1.2. DISTANCIAMIENTO Y FUSIÓN DE HORIZONTES

Gadamer concibe que para alcanzar la verdad del texto es necesaria la «fusión de horizontes». Precisamente esta permite expurgar los prejuicios inadecuados y deja que afloren aquellos que son válidos<sup>24</sup>. Paul

---

<sup>21</sup> En 1629 W. J. Christmann utiliza por primera vez el nombre de teología bíblica. Sin embargo, hasta mitad del s. XVIII no se distingue todavía de la teología sistemática; cf. Giuseppe Segalla. “Teologia Biblica”. En *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, dirigido por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, y Antonio Girlanda, 5.<sup>a</sup> ed., 1533. Milano: Paoline, 1994. El 30 de marzo de 1787 el profesor Johann Philipp Gabler comienza su docencia en la universidad de Altdorf con la prelación: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. Esta fecha se identifica unánimemente como el día en que la teología bíblica se emancipa de la teología dogmática; cf. Henning Graf Reventlow. *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 34.

<sup>22</sup> Paul Beauchamp. “¿Es posible una teología bíblica?”. En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 99-115; Bruna Costacurta. “Exégesis y lectura creyente de la Escritura”. En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 117-125; José Francisco Concepción Checa. “Teología Bíblica del A. T. Problemática y opciones”. En *La carne humana de la Escritura. Homenaje a Don Andrés Ibáñez Arana*, dirigido por José Antonio Badiola, 177-203. Vitoria-Gasteiz: ESET, 2007; Antonio Rodríguez Carmona. “Desencuentros entre exégesis y teología”. En *Aún me quedas tú. Homenaje a Vicente Collado Bertomeu*, dirigido por Juan Miguel Díaz Rodelas, Miguel Pérez Fernández, y Fernando Ramón Casas, 551-576. Estella: Verbo Divino, 2009.

<sup>23</sup> Cf. Segalla, 1537. Se trataría del “círculo hermenéutico” (cf. Gadamer, 331-338).

<sup>24</sup> Cf. Gadamer, 376-377.

Ricoeur aplica esta idea de Gadamer. Toda lectura supone una nueva contextualización del mundo del texto en el mundo del lector. La obra se «distancia» del autor y ya no le pertenece únicamente a él. Por eso, tan importante como la intención del autor es el bagaje interpretativo del texto<sup>25</sup>. Es lo que Gadamer entiende por «tradición», una instancia encargada de expurgar lo esencial de lo anodino, los prejuicios válidos de los falsos. Ahora bien, no solo es importante esta cinética secular hermenéutica, para Ricoeur lo que está «detrás» del texto resulta tan esencial como lo que tiene por «delante». Y esta última afirmación engarza con la concepción dinámica de «Tradición» presente en *Dei Verbum* y marcada por las sugerentes aportaciones de Mons. Edelby. La lectura «en el Espíritu» de DV 12, por una parte, avala la unidad y continuidad, ya que la Escritura se lee en la corriente viva de la Iglesia que denominamos Tradición, pero también produce progreso. Pues, precisamente, esa corriente viva le exige reformularse en categorías actuales.

«Los textos bíblicos se han ido cargando de nuevo significado a causa de la eficacia y de la significatividad que la historia subsiguiente ha ido acumulando en los acontecimientos anteriores mediante nuevas y cambiantes situaciones históricas (eficacia histórica o *Wirkungsgeschichte*). Así mismo se trata de descubrir, cómo esos textos cargados de nueva significatividad se iluminan de manera nueva con los acontecimientos del presente, que a su vez enriquecen el significado de los textos del pasado con una dimensión actual (círculo hermenéutico, fusión de horizontes). Nótese, sin embargo, que desde la perspectiva teológica el enriquecimiento del significado de los textos no se hace solo desde la eficacia histórica, sino de la acción del Espíritu que actúa en la historia (aquí radica la percepción objetiva de la tradición); y que la fusión de horizontes se realiza cuando se lee la Escritura “en el mismo Espíritu en que fue compuesta”, es decir, abiertos al Espíritu (inmersos en la corriente de Tradición viva de la Iglesia), que actúa en nuestro interior (esta es la percepción subjetiva de la tradición)»<sup>26</sup>.

La Biblia, tal como la conocemos, nace de hecho por un proceso de «relectura». Paul Beauchamp utiliza una imagen muy afortunada: una rueda que girando sobre sí misma avanza<sup>27</sup>. El «giro sobre sí misma», la

<sup>25</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, 108-110.

<sup>26</sup> Cf. Sánchez Caro, 439-440.

<sup>27</sup> Cf. Paul Beauchamp. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. Madrid: BAC, 2015, 13.

profundización, le permite progresar. La inculturación presente en la misma composición de la Escritura y, luego, en su posterior reflexión teológica, precipita al hermeneuta a adoptar los patrones literarios vigentes y los cánones de «cientificidad» de la época. Pues el dinamismo interno de la fe exige darse razones y hacerse entendible desde los paradigmas culturales y la cosmovisión de un determinado espacio y tiempo. Así el A. T. adopta patrones literarios traídos de Mesopotamia y Egipto y el N. T. del judaísmo. Posteriormente, la exégesis patrística no escatima esfuerzos en escudriñar los textos y exprime las herramientas de la crítica textual y de la hermenéutica judía para interpretar fidedignamente su sentido. El trasvase bíblico y teológico hacia la cultura grecorromana amplía el horizonte y la filosofía platónica y aristotélica se incorpora en el sistema de pensamiento cristiano medieval. Esta forma de organizar y razonar los contenidos de la fe culmina en el método escolástico. Con la llegada de la modernidad los parámetros de científicidad cambian y visión del mundo da un vuelco copernicano. El criterio de muchos teólogos a la hora de proceder no será muy distinto del de antaño. La fidelidad al depósito de la fe se manifestará, precisamente, en la voluntad de actualizarse en orden a dar respuestas a un nuevo ambiente cultural y antropológico que se está formulando preguntas distintas. La teología afronta el desafío de la inculturación adoptando las formas de pensamiento y los abordajes metodológicos vigentes. De hecho, el método histórico-crítico nace de la inquietud de la fe por aportar a sus contemporáneos razones para creer.

Ese movimiento interno del Espíritu es de por sí generador de una Tradición viva y vibrante. Por tanto, el «distanciamiento» no es deformación ni enajenación de sentido sino, todo lo contrario, horadación. La continua perforación-avance se produce porque la naturaleza de la Biblia es la de «significar»<sup>28</sup>. Por eso, introducirse en esa corriente de vida que es la Tradición no se reduce a visitar las salas de un museo que expone la paleontología de un texto o la historia de su interpretación-recepción, sino sumergirse en el Espíritu que vivifica y, por tanto, no solo lo hace significativo sino también le deja «significar».

Al hilo de estas consideraciones auguro dos espacios de reencuentro futuro entre exégesis y dogmática. El primero sería una reconsideración de la exégesis patrística como punto de sutura entre la Biblia y los

---

<sup>28</sup> Cf. André Paul. *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*. Estella: Verbo Divino, 2008, 434.

dogmas. Cercana a la composición del N. T., la exégesis patrística es fundante porque es cristológica, pero también porque emplea una forma de razonamiento hermenéutico en muchos casos similar al procedimiento neotestamentario de lectura del A. T. derivado del judaísmo<sup>29</sup>. Ciertamente, en ocasiones, se le puede achacar un excesivo alegorismo, pero la lectura tipológica es característica del A. T. Y esta forma de hacer exégesis de la que muchos Padres se apropiaron, por una parte, nos ayudaría a recuperar la visión unitaria que se tenía entre A. T. y N. T. y, por otra parte, a desentrañar los pasos que desde esta lógica se dan hasta cristalizar en los dogmas cristológico y trinitario.

El trasvase de conceptos al mundo greco-romano provoca un extrañamiento entre la terminología bíblica y la dogmática. A medida que pasa el tiempo y el cristianismo se extiende por otras geografías la manera de razonar también cambia. No obstante, se puede postular que existe una continuidad lógica que es necesario trazar con mayor precisión para no quedar varados en lo que parece una fractura. Es decir, se trataría de ahondar en cómo se produjo esa «fusión de horizontes» (Gadamer). Y para ello no es suficiente constatar sobre qué citas se sustentan los dogmas o cómo se interpretan, sino entrar en la forma de razonar. Desde nuestros cánones actuales de exégesis, la argumentación que oferta Jesús para justificar la resurrección de los muertos resulta inadecuada, pero no así desde hermenéutica de la época (cf. Mc 12,18-27).

Ahora bien, con ello no se busca una mirada condescendiente hacia aquellos parámetros de interpretación de la realidad que consideramos precientíficos. Más bien, consiste en dejarnos sorprender por qué la trabazón textual que se entabla dentro del A. T., entre el A. T. y el N. T., y más tarde entre Biblia y patrística no es tan ingenua ni tan acrítica como pensamos. Y por qué su forma mitologizada de narrar o de describir la realidad tampoco es tan fantástica o primitiva como aparenta<sup>30</sup>. De he-

---

<sup>29</sup> Sobre el método de lectura del A. T. que ya se aplica en el N. T., cf. Agustín del Agua Pérez. *El método midrásico y la exégesis del N. T.* Estella: Verbo Divino, 2020. Sobre la primera exégesis cristiana, cf. Treballe Barrera, 527-589; Ramón Trevijano. *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos.* Estella: Verbo Divino, 2008.

<sup>30</sup> La tradición religiosa del A. T. muestra múltiples contactos con Mesopotamia. George Roux recoge innumerables ejemplos de cómo el sentido religioso de los antiguos mesopotámicos no menoscaba su capacidad científica. Aunque desde nuestros parámetros de cientificidad, su forma de razonar y de expresarlo en una narrativa

cho, la teología patrística se concibe como un comentario a la Escritura y no escatima medios a la hora de mejorar la crítica textual. Valga como ejemplo el ingente esfuerzo de las Hexaplas.

El segundo punto de reencuentro entre exégesis y dogmática podría formularse así: revisar los pasajes bíblicos arracimados que sustentan las verdades de fe, teniendo en cuenta los principios enunciados en DV 12 y el nuevo contexto exegético y teológico. La modernidad supuso un vuelco copernicano con relación a la visión del mundo<sup>31</sup>. Además del estupor que produjo la exclusión de la fe del método y la separación neta entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia —sobre lo que hemos abundado— los nuevos descubrimientos producen un cierto revuelo, ya que los resultados científicos comienzan a «falsar» lo que se tenía por «verdad inamovible».

Dentro del movimiento ilustrado, personas provenientes del mundo académico y de las ciencias e, incluso, del mismo ámbito de la teología, utilizaron los descubrimientos de la paleontología, de la astronomía, de la arqueología o de la historia con el objetivo de menoscabar o «falsar» algunos presupuestos de fe. En ocasiones, la teología y el magisterio estuvieron faltos de reflejos y se atrincheraron en la negación recalcitrante, confundiendo ortodoxia con una actitud beligerante. Algunos exegetas se encontraron en tierra de nadie y, por una parte, sufrieron los envites y la mofa de los dechados que abanderaron el escepticismo como condición para investigar objetivamente. Pero, por otra parte, no pudiendo honestamente sustraerse a la evidencia de unos datos incontestables, también soportaron la incomprensión de quienes bajo la obnubilación de defender la fe los desahuciaron como teólogos y los miraron con sospecha.

En mi opinión, gracias a la «falsación» impuesta por los mismos datos científicos, la teología ha crecido, ha profundizado en la fe y ha hecho experiencia de su «elasticidad» —que no relativismo— para integrar los resultados frente a otras religiones que, dado sus sistemas de creencias, no lo permitirían. Un ejemplo de ello es el replanteamiento del modelo

---

mitologizada nos resulte totalmente incomprensible, lo cierto es que resolvieron ecuaciones de segundo grado, calcularon el calendario solar con un error de 4 minutos y 32,65 segundos, inventaron la rueda y la escritura, formularon el principio de Euclides, etc. Cf. George Roux. *Mesopotamia. Historia, política, económica y cultural*. 4.<sup>a</sup> ed. Madrid: Trotta, 2002, 384-386.

<sup>31</sup> Cf. Henning Graf Reventlow. *History of Biblical Interpretation. Renaissance, Reformation, Humanism*. Vol. 3. Boston: Brill, 2011, 5-63.



de inspiración integrando los nuevos hallazgos<sup>32</sup>. Y este hecho, nos debe llevar a una reflexión ulterior sobre el quehacer teológico. Es decir, no basta con que la historia de vez en cuando ponga en jaque algunos modelos interpretativos, sino que es conveniente reflexionar sobre la verificación y la falsación en la praxis teológica.

Tan arriesgado como rendir pleitesía a la inducción es no dejarse confundir por los datos. Es decir, permanecer en la pura especulación. Ahora bien, dentro de esta necesaria «circularidad» entre inducción y deducción, Karl Popper considera la «falsación» como parte integrante de la metodología<sup>33</sup>. Formulada una hipótesis científica, normalmente el siguiente paso es verificarla mediante experimentos. Pero, bastaría un hecho negativo para falsar una teoría que se ha confirmado millones de veces<sup>34</sup>. Por esta razón, Popper sostiene que no es suficiente con verificar una hipótesis, sino que cuanto antes se encuentre el error, mejor se perfilarán los postulados de partida y las condiciones en las que se confirma.

En teología, la traducción de esa tendencia de verificar como camino para demostrar un postulado se puede vislumbrar en la mala praxis de utilizar la Escritura como *dicta probantia*<sup>35</sup>. El concilio Senonense (EB 37), insinuando que los mismos herejes encuentran en la Escritura un arsenal con el que justificarse, indirectamente advierte del posible uso endogámico de la Biblia en orden a retroalimentar una determinada teología. De hecho, para el exegeta de hoy resulta chocante las citas que se ofrecen

---

<sup>32</sup> A este respecto es interesante la monografía de Pasquale Basta. *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica*. Roma: Urbaniana University Press, 2017. También es digno de mención el volumen dirigido por Peter Dubovský y Jean-Pierre Sonnet. *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*. Roma: GBPress, 2013. Se trata de un estudio sobre la inspiración bíblica en el que contribuyen numerosos exegetas afincados en Roma tanto del Pontificio Instituto Bíblico como de la Pontificia Universidad Gregoriana cuyas contribuciones posiblemente alentaron al documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *Inspiración y Verdad de la Sagrada Escritura* (2014).

<sup>33</sup> Cf. Reale-Antiseri, 894-895.

<sup>34</sup> Karl R. Popper ante la inducción repetitiva infiere que «ninguna observación de cisnes blancos permite establecer que todos los cisnes son blancos». Cf. Reale-Antiseri, 893.

<sup>35</sup> Durante más de un milenio, la teología cristiana se entendía como un comentario a la Sagrada Escritura. Con la llegada del método escolástico la forma de argumentación lógica de la *summa* a partir de una *quaestio* induce a un uso sesgado de la Biblia. Esta se cita parcialmente y, además, como una justificación más entre otras con vistas a la demostración teológica de un postulado.



tanto en libros de teología como en documentos magisteriales con el fin de validar ciertas aserciones. Lo que se pone en cuestión no son las verdades de fe, sino si los pasajes bíblicos empleados son los más adecuados. Así como si el uso que se hace de ellos respeta los principios enunciados en DV 12. En este sentido, sopesar la pertinencia de estas citas, unido a la recuperación del horizonte de fusión entre patrística y Biblia pueden proporcionar un espacio fecundo de diálogo entre exégesis y dogmática.

### 1.3. EL SUJETO INTERPRETANTE

La acribia científica no puede sustraerse del método. Pero, el raciocinio y el sentido común sí pueden evitar su tiranía. El chovinismo militante hacia el método es un efecto colateral del positivismo y todas las ciencias se han resentido de esta nueva idolatría. El método como garante de la objetividad. Sin embargo, este nunca es neutro. Y, como su etimología indica, es un medio o camino, pero no la finalidad. En el ámbito de las ciencias humanas hace tiempo que se elevan voces quejumbrosas. El atuendo de veracidad y el viso empírico con que se ha catapultado a las ciencias positivas ha desbancado a la humanística del escenario educativo y profesional. Posiblemente acomplejadas, las ciencias humanas se han blindado con la indumentaria irrefragable del método en aras a confutar cualquier sospecha sobre su científicidad.

Este sobreesfuerzo ostensible ha tenido su recompensa. Pero también, y como contrapartida, el vasallaje rendido al método ha provocado un cierto escozor entre los académicos. Así, por ejemplo, Meschonnic arremete contra aquellos que reducen la poesía a simple métrica<sup>36</sup>. George Steiner, más hierático, pero no menos incisivo, ridiculiza el bodrio de un academicismo que suplanta la verdadera interpretación por una «cháchara de altura». Para este pensador la mejor hermenéutica de una obra de arte es otra obra de arte. La *Divina comedia* es una lectura más autorizada de la *Eneida* que los comentarios científicos<sup>37</sup>. Al igual que la música que no suena en el papel sino cuando se toca, Steiner retiene que la interpretación es ante todo una «acción» que manifiesta la comprensión

---

<sup>36</sup> Cf. Henri Meschonnic. *La poética como crítica de sentido*. Madrid: Mármol-Izquierdo editores, 2007.

<sup>37</sup> Cf. George Steiner. *Presencias Reales*. ¿Hay algo en lo que decimos? Madrid: Siruela, 2017, 32.

«interna» de una obra y, en consecuencia, el hermeneuta deja su carne en lo que dice.

En esta misma perspectiva se sitúan Gadamer y Ricoeur. Para este último comprender el texto equivale a comprenderse a sí mismo delante del texto. Y para que esto se produzca el hermeneuta debe «exponerse a él y recibir de él un sí mismo más amplio, una propuesta de existencia adecuada a la propuesta que me hace el mundo del texto»<sup>38</sup>. Entender un texto es horadarlo, perforarlo, engullirlo, digerirlo, rumiarlo y luego devolverlo enriquecido. Por eso, interpretar es fundamentalmente una acción en la que el hermeneuta toma partido y no simplemente aplica un método. La objetividad, en este caso, nada tiene que ver con quedarse fuera como un mero espectador que describe asertivamente lo que ve, pero que no ha tenido la osadía de probarlo ni vivenciarlo<sup>39</sup>. Y, en mi opinión, es aquí donde entra en juego la fe.

Aunque la exégesis no logra zafarse de este estigma, no ha sido la única que ha incurrido en el error de casarse con una metodología. La misma teología dogmática, a la par que reconoce la inestimable valía del método escolástico, se resiente en la actualidad a la hora de explicar términos como «transustanciación»<sup>40</sup>. El particular uso de una jerga técnica para detallar la vida interna del Dios Trino —procesiones, relaciones, personas, perijóresis— contrasta con la invitación que el cardenal Kasper hacía a la dogmática. Esto es, repensar el hecho de que se haya llegado a considerar la misericordia un atributo de segundo rango<sup>41</sup>. Sin embargo, en mi

---

<sup>38</sup> Cf. Sánchez Caro, 390.

<sup>39</sup> El profesor Víctor Herrero de Miguel, disertando sobre los sentidos de la Escritura, esboza una aguda crítica a esa forma de proceder de las ciencias quienes, para explicar un texto lo «descomponen en sus laboratorios de análisis» y luego, «saturan con explicaciones» y complejos «modelos interpretativos» desdibujando la claridad, la intensidad y el contacto directo con los mismos. Cf. Víctor Herrero de Miguel. «El pie de la página de la vida. Los sentidos del texto bíblico». *Ephemerides Mariologicae* 70 (2020) 229-248.

<sup>40</sup> Cf. Carlos Martínez Oliveras. «Los sacramentos de la Iglesia». En *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, dirigido por Ángel Cordovilla, 576-579. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.

<sup>41</sup> «Tanto en los manuales tradicionales de teología dogmática como en los más recientes, la misericordia de Dios es tratada únicamente como uno más de los atributos divinos y, por regla general, de forma concisa tras los atributos que se derivan de la esencia metafísica de Dios. Así pues, la misericordia en modo alguno desempeña un papel determinante de todo el sistema. En los manuales más recientes suele estar por entero ausente; y si aparece, lo hace de pasada. Hay excepciones que confirman la

opinión, estos indicios pudieran ser tan solo la punta de un iceberg que opaca una problemática más honda.

Los análisis de laboratorio asépticos y sin pasión, que elevamos al olimpo de lo objetivo, no implican ni a veces ayudan a comprender mejor una obra. La cuestión es si por aplicar un método estamos claudicando a interpretar, o tal vez, nos estamos escondiendo porque así evitamos exponernos. La erudición fatua que rinde pleitesía al método nos puede proporcionar esa sensación de rigor y objetividad. Pero, como se pregunta Steiner: «¿hay algo en lo que decimos?». Los comentarios académicos ¿nos ayudan a comprender una obra o, más bien, nos alejan de ella? Pues, entre otras razones leemos ensayos de ensayos, pero en pocas ocasiones se entra en contacto directo con la pieza literaria o con la obra de arte y se está a solas con ella, dejando que se exprese, luchando cuerpo a cuerpo o entablando un diálogo<sup>42</sup>.

Y si esto es problemático en la literatura y en las artes, mucho más en teología. Urs von Balthasar, no hace tanto tiempo, se cuestionaba por qué en la edad patristica, el pastor era doctor y santo, y abogaba por una teología no de escritorio sino «de rodillas»<sup>43</sup>. Y, EG 133 advertía sobre una teología de «escritorio» ajena a alimentar al Pueblo de Dios y, más preocupante aún, lejana a la experiencia de Dios. Creo que ya es hora de pasar página y guardar la artillería pesada contra aquellos que se alistaron

---

regla, pero no logran alterar de manera relevante el dictamen general». Walter Kasper. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012, 19.

<sup>42</sup> Para Alonso Schökel el método y la explicación son como un andamiaje propedéutico que solo tiene sentido si nos adentra en el inmenso mar que es un texto, y en nuestro caso, la Escritura, el misterio de Dios: «Cuando termina la explicación comienza de veras la lectura. Cada uno a solas con el texto, a solas consigo. Que es la última prueba del arte de leer [...] Cuando al final uno se quede a solas con el texto y después a solas consigo. Cuando la lectura se remansa o se represa en el silencio. Es el momento de la verdad, cuando el ser, el hombre, Dios, se comunican. Dios con el hombre, el pueblo con Dios, es la verdad de la Biblia. Los ojos van más aprisa que los labios, la mente más que los ojos. Frenen lo labios, pronunciando, la prisa de los ojos; frene la contemplación la curiosidad de la mente. Hay que dejar algo nuestro en el libro amado: al apartarnos, echemos de espaldas nuestra moneda en la fontana. Sus aguas nos harán volver. Hay que conocer el mar por dentro, nadándolo. Lo abrimos, se cierra detrás». Cf. Luis Alonso Schökel. *Hermenéutica de la Palabra. Hermenéutica Bíblica*. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1986, 214-215.

<sup>43</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar. *Ensayos teológicos. Verbum Caro*. Vol. 1. Madrid: Ediciones Guadarrama, 235-268.

a colgar la fe en el perchero como condición exigida por el método. En vez de invertir tantos esfuerzos en confutar lo que, desde hace tiempo, y también desde todos los flancos, se ha demostrado inasumible, la teología dogmática y la exégesis bíblica deberían prodigarse en erradicar aquellas formas de increencia solapadas y todavía existentes.

Ciertamente excluir la fe del método es inadmisibles pero la fe no está en el método. Viene requerida al intérprete. Esta no se manifiesta simplemente en la asunción verbal y pacífica de las verdades doctrinales sino en la acción de «exponerse» y de «comprenderse» en el ser eclesial y en esa corriente viva que es la Tradición. Creo que es necesario salir del enrocamiento y del encastillamiento de roles en los que injustamente se mete al exegeta y al dogmático. La exégesis como esa hermana díscola que interpreta por libre sin tener en cuenta la tradición y el magisterio. Y la dogmática, con pátina inflexible y garante de la ortodoxia, que clona, fuerza y atosiga al texto bíblico con modelos interpretativos extraños al mismo.

Por esta razón, un camino que me parece interesante para desatascar la situación y que valdría la pena que dogmática y exégesis exploraran juntas lo apunta Joseph Ratzinger, reseñando las aportaciones del cardinal Cervini en el Concilio de Trento<sup>44</sup>. Para Cervini existen tres principios de revelación: la Escritura que para él coincide con el A. T.; el acontecimiento Cristo en forma escrita (N. T.) y en forma inscrita en los corazones de los fieles; y la revelación del Espíritu en la Iglesia. Cervini define la Tradición como la integración del Evangelio inscrito en los corazones de los fieles con la revelación del Espíritu en la Iglesia. Y esta fe se expresa en la vida cotidiana y de caridad de los creyentes. Se trata del concepto de *sensus fidei* elaborado en LG 12.

En esta línea, la exhortación *Verbum Domini* ha otorgado una importancia extraordinaria a la Palabra celebrada en la liturgia o vivida por los santos, como lugares hermenéuticos de apropiación de la Escritura. Pero, lo mismo se podría decir del Credo. Esto es, ni la fe se reduce a lo doctrinal, ni la teología tiene la exclusiva de su profundización. Vivirla es la mayor apropiación y expresión de haberla comprendido internamente. Por eso, la teología debería auscultar en la vida de la Iglesia cómo los

---

<sup>44</sup> Cf. Joseph Ratzinger. "Ensayo sobre el concepto de tradición". En *Revelación y Tradición*, dirigido por Karl Rahner y Joseph Ratzinger, 27-76. Barcelona: Herder, 1971.

textos bíblicos y las verdades de fe se reciben, se celebran y se viven. La Tradición es una corriente viva y no un enunciado anquilosado que se expone como una pieza de museo. La «recepción» es una categoría teológica ensamblada al *sensus fidei*, ya que, con este órgano interior los creyentes discernen y discriminan lo esencial de lo anodino. Por eso, la teología debería permanecer atenta a estas señales del Espíritu y no enzarzarse en disputas estériles, abstractas o lejanas a la vivencia del Pueblo de Dios, ya que su vocación es estar al servicio de la Iglesia.

## 2. CLARIFICACIÓN DE CONCEPTOS Y SUPERACIÓN DE DICOTOMÍAS

En el apartado anterior nos hemos concentrado en el quehacer teológico y, con ello, en la praxis. Uno de los mayores puntos de discrepancia entre exégesis científica y dogmática ha sido precisamente las diferencias surgidas con relación al método. Por eso, hemos empleado gran parte del ensayo para reflexionar sobre esta cuestión en aras a encontrar caminos futuros de encuentro. En este último tramo del artículo queremos centrarnos en aspectos más teóricos que luego desembocan en la praxis y que provienen de las dicotomías derivadas de la «doble naturaleza» de la Escritura. Empezar esta reflexión conjuntamente puede convertirse en un campo propicio de diálogo entre dogmática y exégesis.

Los primeros siglos del cristianismo pugnaron por sacar adelante la creencia en un monoteísmo trinitario y la fe en Cristo, una Persona en la que confluyen dos naturalezas, humana y divina. La escolástica aquilató el legado de la patristica en un mundo cuya cosmovisión era cristiana. Sin embargo, con la llegada del modernismo se inoculó una escisión de la que todavía hoy adolecemos: fe y razón. Se trataba de dar razones en un mundo en el que el horizonte de fe ya no era compartido. El problema es que, no solo desde los datos empíricos no se podía inferir la fe, sino que, además, estos estaban desmantelando una cosmovisión hasta entonces no cuestionada. Mientras que la teología dogmática se movía en el ámbito de la especulación, la materialidad de la Escritura la predisponía para ser pasada por la criba de los métodos científicos. El problema es que, tratada solo como «palabra humana», esta forma de proceder estaba abriendo la honda fisura de una «herejía práctica». Al método histórico-crítico se le estigmatizó con esta lacra.

Sin embargo, *abusus non tollit usum*<sup>45</sup>, y años después se ha reconocido su inestimable valía.

Ahora bien, como sucedió con el encaje cristológico de las «dos naturalezas en una Persona», todavía en relación a la Palabra se observan consideraciones teológicas que denotan una dicotomía latente. Así, por ejemplo, en algunos ensayos actuales, hablando de Escritura y Tradición da la sensación de estar nuevamente ante la teoría de las dos fuentes. O bien, el exceso que el s. XIX concedió al hecho de que la Biblia era «palabras humanas», se enmienda inclinando el plato de la balanza hacia un cierto «subordacionismo» en el que naturaleza divina prima y se superpone a la humana. Algo así también se observa cuando se enfrentan intención del hagiógrafo bíblico e intención de Dios Autor. La Exhortación *Verbum Domini* arracima estas fracturas en la tercera sección de la primera parte titulada: *La hermenéutica de la Sagrada Escritura en la Iglesia* (VD 29-49). De hecho, algunas de estas dicotomías llevan malquistadas hace siglos, pero se agudizaron por la contienda entre fe y razón propia del modernismo.

La constitución conciliar *Dei Verbum* dio un giro importante a la cinética teológica anterior, ubicando la Palabra de Dios en su lugar correspondiente dentro de la vida de la Iglesia e hizo un sobreesfuerzo ingente por esbozar una teología. Para ello subsumió la Escritura en un contexto de Revelación y entendió esta como autocomunicación, además, de remarcar su carácter sacramental en gestos y palabras (DV 2). También zanjó la teoría de las dos fuentes que coleaba desde el s. XVI (DV 9). Abordó la espinosa cuestión de la verdad bíblica (DV 11), alentó a seguir trabajando en pro de la unidad entre A. T. y N. T. (DV 16) y esbozó los principios hermenéuticos en relación a la particular naturaleza de la Biblia (DV 12).

Pero, aunque *Dei Verbum* marcó un hito, no pudo explayarse en desarrollar sus intuiciones. De hecho, la teología actual sigue horadando en su clarividente perspicacia en aras a taladrar y usufructuar las esperanzadoras consecuencias de su visión. Los sucesivos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica (PCB) y la exhortación apostólica *Verbum Domini* son los continuadores del legado conciliar y dan fe de la férrea voluntad de acercamiento entre magisterio, teología y exégesis. En ellos se desbrozan los vericuetos teológicos y se abona el terreno para que dogmática y exégesis puedan departir serenamente y acometer juntas los desafíos futuros.

---

<sup>45</sup> Cf. Ska, 85.

En este sentido me parecen prometedores un par de términos acuñados en *Verbum Domini* que recoge la cinética de reflexión, especialmente de la PCB. Me refiero a Palabra de Dios y sacramentalidad.

Uno de los residuos dialécticos que deja la agria discusión entre protestantismo y catolicismo es la teoría de las dos fuentes. Trento interceptó la pétrea posición de *sola scriptura* conteniendo con Escritura y Tradición (EB 57). En los siglos posteriores se disemina la idea de que unas verdades de fe provienen de la Escritura y otras de la Tradición hasta llegar a las puertas del Concilio Vaticano II. Las aportaciones de J. R. Geiselmann y P. Lengsfeld, junto a una nueva sensibilidad teológica, bíblica y ecuménica fueron premonitorias de un cambio<sup>46</sup>. De hecho, estudiando a fondo el Concilio de Trento se observa que este esquiva la fórmula *partim/partim* por la expresión *et/et*. Con todo este bagaje los padres conciliares del Vaticano II zanjaron el debate y votan negativamente el esquema preparatorio *De fontibus revelationis* (1961). En el cuarto esquema se alcanza el consenso que culmina en la formulación: «la Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas, manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin» (DV 9).

Sin embargo, no bastaba una correcta formulación, se necesitaba una comprensión más honda del concepto de Tradición. A este respecto, la teología oriental, y en concreto las aportaciones de Mons. Edelby al Vaticano II, percutieron en el texto final<sup>47</sup>. La Tradición no es una pieza obsoleta de museo o una serie de prácticas remolcadas por la cinética secular de la historia eclesial, sino un principio hermenéutico vivo y actualizador animado por el Espíritu. Ahora bien, todavía hoy seguimos desarrollando el empaque conceptual de DV 9. A juicio del profesor Pietro Bovati, el documento de la PCB de 1993, *La interpretación de la Escritura en la Iglesia*, aborda este desafío horadando prolijamente sobre la circularidad entre Escritura y Tradición (cf. EB 1426-1472) y, en consecuencia, sobre su «mutua compenetración» (DV 9)<sup>48</sup>.

La Exhortación *Verbum Domini* (2010), nacida tras un sínodo, aporta a la teología una nueva rampa de lanzamiento enmarcando la Escritura en

---

<sup>46</sup> Riccardo Burigana. *La Bibbia nel Concilio. La redazione de la costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II*. Bologna: Il mulino, 1998, 32-33.

<sup>47</sup> Cf. Sánchez Caro, 437-438.

<sup>48</sup> Cf. Pietro Bovati y Pasquale Basta. *"Ci ha parlato per mezzo dei profeti". Ermeneutica bíblica*. Roma: GBPress, 2012, 200-225.



un espectro mayor que es la Palabra de Dios<sup>49</sup>. Es decir, aunque la Biblia es Palabra de Dios, no la agota. De este modo, se alarga el perímetro en el que Tradición y Escritura pueden encajar sin yuxtaponerse ni superponerse, sino fluyendo de una misma fuente. De hecho, el judaísmo de los primeros siglos de nuestra era resolvió el embrollo interpretativo argumentando que Moisés recibió una Torá escrita y otra oral<sup>50</sup>. En el fondo no se trata de dos Toras distintas, sino que una misma Palabra que contiene letra (Torá escrita) y voz (Torá oral). La voz da sentido a lo escrito. Por eso, el espíritu es necesario para comprender la letra. De otro modo, se puede malinterpretar. La misión del exegeta y del teólogo, como la del profeta, es «ver una voz» (Ex 20,18.22; Ap 1,12)<sup>51</sup>. O, con otras palabras, «alcanzar el movimiento de la Palabra en el escrito»<sup>52</sup>. No reduciendo Palabra de Dios a la Escritura y entendiendo que Tradición y Escritura manan de la misma fuente y confluyen al mismo fin, esta conceptualización y perfilación de la exhortación *Verbum Domini* resulta muy oportuna y esclarecedora. Su indagación promete buenos resultados a la hora de sajar la dicotomía Escritura y Tradición.

Pero, además, el uso del término Palabra de Dios ensamblado dentro de una figuración bíblica permite saldar otra dicotomía. Pues el sustantivo hebreo *dābār* (דָּבָר) significa tanto hecho como palabra. En la línea de DV 2, la revelación sucede por hechos (*gesta*) y por palabras (*verba*). Entendiendo que no estamos ante dos economías que discurren en paralelo, sino que «las obras (*gesta*) son significativas (*verba*) y las expresiones verbales (*verba*) son eventos (*gesta*)»<sup>53</sup>. Pues bien, en esta consideración hace pie el concepto de «sacramentalidad» que se esboza en DV 56 en analogía a la Encarnación y a la Eucaristía.

Por una parte, si los «hechos» contienen «verba», la fe no es una yuxtaposición de sentido ni una espiritualización de la historia, sino la

<sup>49</sup> Algo que ya había hecho *Dei Verbum* introduciendo la cuestión de la Escritura en un contexto de revelación y, entendiendo esta última, como auto-comunicación de Dios.

<sup>50</sup> *Pirqe 'Abot* 1,1; *SifDt* sobre Dt 33,10; *Sifra* CCLXIX: II.14<sup>A-D</sup>; *bShabbat* 31a. Cf. Bovati-Basta, 190-193.

<sup>51</sup> Marta García Fernández. «La sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de la relación». *Estudios Eclesiásticos* (2016): 521-526.

<sup>52</sup> Cf. Meschonnic, 91.

<sup>53</sup> Cf. Bovati-Basta, 67.



capacidad de penetrar en ella y captar su verdadera orientación<sup>54</sup>. En esta línea, no cabe esa bifurcación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Pero tampoco es lícita esa grieta hermenéutica entre sentido literal y sentido espiritual que el documento de la PCB sobre *La interpretación de la Escritura en la Iglesia* busca saldar acuñando el concepto de *sentido pleno* (EB 1420-1422). Por otra parte, si las palabras son «hechos», la verdad salvífica de la que es portadora el texto no permanece en el ámbito de la reflexión. Es performativa y, en consecuencia, realiza aquello que dice. El texto engendra acontecimiento porque está vivo y se actualiza en la comunidad creyente. De ahí su importancia para la vida de la Iglesia.

En mi opinión, los términos «Palabra de Dios» y «sacramentalidad» que condensan el horizonte teológico de la exhortación *Verbum Domini* pueden ser un buen punto de confluencia entre exégesis y dogmática. Ya que supone una reformulación de la clásica teología sobre la Escritura desde una conceptualización y comprensión más bíblica y, también, contiene una mayor elasticidad para superar las dicotomías. Pero, además, de este abordaje más teórico, conviene que exégesis y dogmática confluyan en aspectos más prácticos. Aunque algunas de las soluciones han ido apareciendo a lo largo del ensayo, las ensablo en este momento desde la óptica de intentar poner fin a las dicotomías anteriormente presentadas.

En primer lugar, se aboga continuamente que la Escritura ha de interpretarse teniendo en cuenta la tradición y el magisterio. Esta afirmación da por supuesto algo que en la praxis no es tan nítido. Pues mientras la materialidad de la Escritura es clara, determinar cuál es el contenido de la tradición que debe concurrir en la interpretación bíblica es más complejo<sup>55</sup>. Tampoco al exegeta le resulta fácil discernir y cribar todas las aportaciones magisteriales. La historia nos ha dejado condenas de teólogos que con el tiempo se han mostrado desacertadas. O posiciones magisteriales que luego no han prosperado. También malinterpretaciones

---

<sup>54</sup> También esta consideración modifica un modelo de inspiración basado en la comunicación de un mensaje. La historia es portadora de una Palabra de Dios que hay que saber descifrar. Esto explicaría por qué tantas narraciones bíblicas se circunscriben a la narración creyente de acontecimientos de índole pública o personal. Así la vida de Rut o el matrimonio de Oseas. El documento de la PCB, *La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura* (2014), escarba en estas intuiciones derivadas del DV 2 y de la sacramentalidad de la Palabra.

<sup>55</sup> Cf. Walter Kasper. *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática*. Santander: Sal Terrae, 2018, 369-584.

de concilios, como es el caso de la teoría de las dos fuentes atribuida al Concilio de Trento. En este proceso de dilucidación la teología dogmática debe ayudar a la exégesis. Pero también la exégesis puede ayudar a la dogmática en el camino de clarificación de sí misma, ya que los dogmas se han fraguado en la historia, emergen a base de horadar la revelación bíblica y se expresan con términos «técnicos» fruto de una cultura, pero son también hijos de una cosmovisión y de una lengua que necesita esclarecerse con los instrumentos de la filología.

En segundo lugar, es urgente recobrar la unidad entre A. T. y N. T. Esta afirmación generalmente va unida a la recomendación de aplicar el método canónico y responde a la praxis de interpretar un texto teniendo en cuenta la totalidad de la Biblia y la unidad de la fe. Aunque los pilares teóricos que sostienen el método canónico han sido muy valorados, su puesta en escena resulta compleja y, en algunos casos, impracticable<sup>56</sup>. A mi juicio, la única forma viable de recuperar esta unidad reside en una lectura cristológica. A este respecto, aunque el documento de la PCB de 1993 se muestra ambiguo, Pietro Bovati infiere que la exégesis patrística es fundante por su lectura cristológica<sup>57</sup>. Por eso, otro buen punto de encuentro entre exégesis y dogmática son los Padres, ya que ellos no solo son un eslabón fundamental para recobrar la unidad entre A. T. y N. T. sino, también, para recuperar el enganche entre exégesis y dogmas trinitarios y cristológicos. Esto es, para que el salto entre Biblia y afirmaciones dogmáticas no se aprecie tan abrupto.

En este trayecto, y para no simplificar artificiosamente una lectura cristológica del A. T., un buen bastión lo constituye la literatura intertestamentaria y las formas de proceder exegéticas del judaísmo presentes en la Biblia, pero también en la posterior exégesis patrística. El documento de la PCB, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2001), habla de una relación de continuidad y discontinuidad entre el A. T. y el N. T. (EB 1948-1952). A mi juicio, la noción de «cumplimiento» esbozada por Paul Beauchamp resulta esclarecedora en este sentido<sup>58</sup>. Ya que la relación que entabla la Nueva Alianza respecto a la Antigua no es

---

<sup>56</sup> Cf. Marta García Fernández. “La Escritura como canon en la Iglesia”, 295-300.

<sup>57</sup> Por un lado, consideraba inestimable la interpretación patrística y, por otro, no le parece recomendable en su praxis. Cf. Bovati-Basta, 219-224.

<sup>58</sup> Cf. Paul Beauchamp. “Lecture christique de l’Ancien Testament”. *Biblica* 81 (2000): 113.

una simple renovación, si fuera así nos encontraríamos en la sola continuidad. Tampoco es una superación. Si la Antigua Alianza estuviera superada (discontinuidad), la propuesta de Marción de eliminar el A. T. sería acertada. Se trata de cumplimiento (continuidad-discontinuidad) y esto metodológicamente requiere que recorramos el camino en sendos sentidos: del A. T. al N. T. y del N. T. al A. T. De hecho, generalmente se realiza en una sola dirección y, equiparando cumplimiento con superación que, además de incorrecto, agudiza la fractura con el A. T. Para comprender realmente el N. T. y en qué sentido se da el cumplimiento es necesario reforzar el camino inverso: del N. T. al A. T.<sup>59</sup>

Por último, la Escritura ha de convertirse en el alma de la teología. Para ello hay que dejar que lo sea, renunciando a instrumentalizarla o a domesticarla. Requiere por parte de los teólogos la ascesis de no proyectar en la Escritura la propia comprensión, sino abrirse «a escuchar como discípulos» (Is 50,4) y ponerse a su servicio. Pero, además, del alma de la teología, la Biblia debería ser también el alma de la liturgia, de la pastoral y de la catequesis que, hasta ahora, fundamentalmente ha sido sacramental y se ha articulado en torno al credo y no tanto en la lectura de la Escritura. En general, los católicos conocen las verdades de fe, pero muestran un gran déficit sobre aspectos elementales de formación bíblica<sup>60</sup>. En la medida que esta laguna se subsane, también dogmática y exégesis concurrirán mejor hacia el sueño y el desafío de caminar nuevamente juntas.

En conclusión, a lo largo del ensayo hemos barruntado algunos desafíos futuros en los que exégesis y dogmática deben converger. Algunos

---

<sup>59</sup> Cf. la propuesta de Jean Louis Ska. *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*. Estella, 2005, 221-235.

<sup>60</sup> Cabe reseñar el loable esfuerzo de la iglesia latinoamericana por poner al centro al Biblia e iniciar un proceso de lectura y formación en las comunidades cristianas de base. Uno de los mayores exponentes a este respecto es Carlos Mesters. Además de los innumerables libros y cursos de formación, este exegeta en su famosa parábola plantea la razón de su actuación. La casa, que es la Biblia, era del pueblo hasta que llegaron unos señores de fuera, se apoderaron lentamente de ella y les expulsaron definitivamente. Según Mesters la tarea conjunta de exegetas, teólogos y pastores es devolver la Biblia al pueblo fiel. Cf. Carlos Mesters. *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. Bogotá: Confederación latinoamericana de religiosos CLAR, 1984; Carlos Mesters y equipo bíblico CRB. *La formación del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino, 2007; Carlos Mesters y equipo bíblico CRB. *Vivir y anunciar la Palabra. Las primeras comunidades*. Estella: Verbo Divino, 2011.

de ellos son menos cuantificables y concretos, en cuanto apuntan a las actitudes, pero no por ello son menos necesarios. Otros, en cambio, son propuestas específicas sobre aspectos teóricos o prácticos en los que es necesaria una reflexión conjunta entre sendas disciplinas. Esperamos con ello haber enriquecido la reflexión y sobre todo haber abierto caminos de diálogo y de colaboración mutua.

## REFERENCIAS

- Agua Pérez, Agustín del. *El método midrásico y la exégesis del N. T.* Estella: Verbo Divino, 2020.
- Aguirre, Rafael. "El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente". *Iglesia viva* 210 (2002): 7-34.
- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la Palabra. Hermenéutica Bíblica.* Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Balthasar, Hans Urs von. *Ensayos teológicos. Verbum Caro.* Vol. 1. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- Basta, Pasquale. *Il carattere relazionale dell'ispirazione bíblica.* Roma: Urbaniana University Press, 2017.
- Beauchamp, Paul. "Lecture christique de l'Ancien Testament". *Biblica* 81 (2000): 105-115.
- Beauchamp, Paul. "¿Es posible una teología bíblica?". En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, dirigido por Luis Sánchez Navarro, y Carlos Granados, 99-115. Madrid: Ediciones Palabra, 2003.
- Beauchamp, Paul. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras.* Madrid: BAC, 2015.
- Benedicto XVI. *Exhortación Apostólica Verbum Domini* (2010).
- Bovati, Pietro y Pasquale Basta. "Ci ha parlato per mezzo dei profeti". *Ermeneutica biblica.* Roma: GBPress, 2012.
- Burigana, Riccardo. *La Bibbia nel Concilio. La redazione de la costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II.* Bologna: Il mulino, 1998.
- Carbajosa, Ignacio. *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento.* Estella: Verbo Divino, 2011.
- Concepción Checa, José Francisco. "Teología Bíblica del A. T. Problemática y opciones". En *La carne humana de la Escritura. Homenaje a*

- Don Andrés Ibáñez Arana*, dirigido por José Antonio Badiola, 177-203. Vitoria-Gasteiz: ESET, 2007.
- Costacurta, Bruna. "Exégesis y lectura creyente de la Escritura". En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, dirigido por Luis Sánchez Navarro, y Carlos Granados, 117-125. Madrid: Ediciones Palabra, 2003.
- Collins, John J. "Biblical Theology and the History of Israelite Religion". En *Back to the Sources. Biblical and Near Eastern Studies in Honour of D. Ryan*, dirigido por Kevin J. Cathcart, y John F. Healy, 16-32. Dublin: Glendale, 1989.
- Dubovský, Peter, y Jean-Pierre Sonnet. *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*. Roma: GBPress, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- García Fernández, Marta. "La sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de la relación". *Estudios Eclesiásticos* 358 (2016): 503-539. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7545>
- García Fernández, Marta. "La Escritura como canon en la Iglesia". En *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la "Dei Verbum"*, dirigida por Agustín del Agua Pérez, 283-313. Madrid: BAC, 2021.
- Guardini, Romano. "Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft". *Die Schildgenossen* 8 (1928): 24-57.
- Herrero de Miguel, Víctor. "El pie de la página de la vida. Los sentidos del texto bíblico". *Ephemerides Mariologicae* 70 (2020): 229-248.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Kasper, Walter. *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática*. Santander: Sal Terrae, 2018.
- Maceiras, Miguel, y Julio Trebolle. *Hermenéutica contemporánea*. Madrid: Editorial Cincel 1990.
- Martínez Oliveras, Carlos. "Los sacramentos de la Iglesia". En *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, dirigido por Ángel Cordovilla, 497-630. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Meier, John P. "The Present State of the Third Quest for the Historical Jesus". *Biblica* 80 (1999): 459-487.
- Meschonnic, Henri. *La poética como crítica de sentido*. Madrid: Mármol-Izquierdo Editores, 2007.
- Mesters, Carlos. *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. Bogotá: Confederación latinoamericana de religiosos CLAR, 1984.

- Mesters, Carlos y equipo bíblico CRB. *La formación del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Mesters, Carlos y equipo bíblico CRB. *Vivir y anunciar la Palabra. Las primeras comunidades*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Paul, André. *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).
- Pontificia Comisión Bíblica. *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2001).
- Pontificia Comisión Bíblica. *Inspiración y Verdad de la Sagrada Escritura* (2014).
- Potterie, Ignace de la. “La exégesis bíblica, ciencia de la fe”. En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, dirigido por Luis Sánchez Navarro, y Carlos Granados, 55-98. Madrid: Ediciones Palabra, 2003.
- Rahner, Karl. *Escritos de Teología*. Vol. 4. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.
- Ratzinger, Joseph. “Ensayo sobre el concepto de tradición”. En *Revelación y Tradición*, dirigido por Karl Rahner, y Joseph Ratzinger, 27-76. Barcelona: Herder, 1971.
- Ratzinger, Joseph. “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”. En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, dirigido por Luis Sánchez Navarro, y Carlos Granados, 19-54. Madrid: Ediciones Palabra, 2003.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*. Vol. 3. Barcelona: Herder, 1992.
- Reventlow, Henning Graf. *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Reventlow, Henning Graf. *History of Biblical Interpretation. Renaissance, Reformation, Humanism*. Vol. 3. Boston: Brill, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2000.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2003.
- Rodríguez Carmona, Antonio. “Desencuentros entre exégesis y teología”. En *Aún me quedas tú. Homenaje a Vicente Collado Bertomeu*, dirigido

- por Juan Miguel Díaz Rodelas, Miguel Pérez Fernández, y Fernando Ramón Casas, 551-576. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Roux, George. *Mesopotamia. Historia, política, económica y cultural*. 4.<sup>a</sup> ed. Madrid: Trotta, 2002.
- Sánchez Caro, José Manuel. “Hermenéutica de la Biblia en la Iglesia”. En *Biblia y Palabra de Dios*, dirigido por Antonio María Artola, y José Manuel Sánchez Caro, 2.<sup>a</sup> ed., 401-458. Estella: Verbo Divino, 2020.
- Segalla, Giuseppe. “Teologia Biblica”. En *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, dirigido por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, y Antonio Girlanda, 5.<sup>a</sup> ed., 1533-1539. Milano: Paoline, 1994.
- Ska, Jean Louis. *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*. Estella: 2005.
- Ska, Jean Louis. “Ispirazione e metodo storico-critico”. En *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, dirigido por Peter Dubovský, y Jean-Pierre Sonnet, 77-99. Roma: GBPress, 2013.
- Steiner, George. *Presencias Reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Madrid: Siruela, 2017.
- Testaferri, Francesco. *La Parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*. Assisi: Cittadella Editrice, 2009.
- Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.
- Trevijano, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. “Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo”. *Estudios Bíblicos* 64 (2006): 547-578.