

¿fundamentalismo católico?

Ricardo Franco

Este artículo pretende ser una respuesta a preguntas de mis alumnos teólogos que, a veces, se sienten confundidos con la pluralidad de posibilidades de interpretación a la que está abocada una teología actual. Se preguntan si para vivir y predicar el cristianismo no sería mejor olvidarse de toda teología y limitarse simplemente a la lectura y predicación de la Biblia. Esta es la pregunta que lleva a toda clase de "fundamentalismos". La pregunta planteada por alumnos de teología es naturalmente más matizada y se podría formular de la siguiente manera: La revelación en la Sagrada Escritura tiene ya su esquema racional, una especie de Logos interno, en el que se expresa la fe como en su medio natural, ¿para qué imponerle filosofías extrañas y cambiantes a lo largo de la historia?. El problema surge cuando, después de exponer la revelación bíblica sobre Dios, hay que enfrentarse al encuentro de esta revelación con el pensamiento griego. Un análisis crítico de este encuentro no tiene más remedio que poner al descubierto los límites que este pensamiento impone necesariamente a la interpretación de la revelación¹.

Como se ve, la pregunta y la actitud tienen un matiz nuevo de vuelta a la Biblia, que sería más propio del fundamentalismo protestante que del católico². El llamado fundamentalismo protestante tiene un origen histórico

¹Opiniones recientes sobre el tema de la recepción de la filosofía y la mentalidad griega en general por el primitivo cristianismo se pueden ver en mi artículo *Filosofía griega y cristianismo antiguo: opiniones recientes*, en: *PLEROMA. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, pp. 257-280; también en: *Compostelanum* 34/1-2 (1989) 213-236.

²Sobre el fundamentalismo protestante o evangélico, cf. el excelente libro de JAMES BARR, *Fundamentalism*, London 1977, segunda edic. 1981. Cito la reedición de 1984.

concreto, que se puede situar entre los años 1910 y 1915 cuando aparece en los Estados Unidos la serie de libritos llamada *The Fundamentals* contra la amenaza que la teología liberal y la introducción de los nuevos métodos de exégesis suponía para la interpretación de la Biblia y de las historias narradas en ella. En la Iglesia católica ya un poco antes (1905ss) y con la misma finalidad aparecen las respuestas de la Comisión Bíblica³. Pío X se encarga de inculcar la obligación en conciencia de someterse a estas respuestas y carga con culpa grave a los que se opongan a ellas de palabra o por escrito⁴. A pesar de la coincidencia de estos documentos romanos y americanos, creo que no se puede hablar sin más de un fundamentalismo católico oficial. Hubo que esperar bastante tiempo para que la prohibición fuera suprimida con la carta de Jacques M. Vosté O.P. Secretario de la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos, al Cardenal Suhard, Arzobispo de Paris, el 16 de enero de 1948, es decir, algo más de cuarenta años después de la primera respuesta de la Comisión Bíblica. Pero al menos fue superada esa actitud fundamentalista. Naturalmente muchos exegetas habían superado por su cuenta la prohibición y el antiguo profesor de teología en Tubinga, recientemente nombrado obispo de Rottenburg, Walter Kasper, en su conferencia sobre la situación de la teología católica en Alemania, el año 1988, reconoce que la entrada del método histórico-crítico en la exégesis se hizo a pesar de los "monita" romanos, que entonces dieron mucho que hacer, pero que hoy tienen que considerarse como obsoletos. De todas formas el continuar utilizando esos métodos era un desafío, no solamente a las autoridades romanas, sino a la misma conciencia, sometida a la amenaza de pecado grave⁵.

Las respuestas de la Comisión Bíblica no hubieran dado lugar a un fundamentalismo bíblico católico. En todo caso, si hubieran sido conocidas por el pueblo creyente, hubieran acentuado la desconfianza de éste con relación a la Biblia.

El origen de esas tendencias bíblico-fundamentalistas en la Iglesia Católica habría que buscarlo precisamente en todo lo contrario: en la incorporación de los nuevos métodos de exégesis a los estudios bíblicos y en el redescubrimiento de la Biblia en la Iglesia Católica que, contra toda esperanza, tuvo su origen precisamente en esta utilización. En la misma conferencia de W. Kasper, a la que me he referido, decía éste: "Gracias a la

³Estas respuestas se pueden ver en el *Enchiridion Biblicum*, Neapoli/Romae, cuarta edición 1961, n. 160ss y en el DENZINGER (DS 3372ss = D 1979ss).

⁴*Enchiridion Biblicum* 271, DS 3503 = D 2113.

⁵*Pastoralblatt für die Diözese Aachen, Berlin*. . . Juni 6/1989, p. 180.

renovación de la exégesis se les abrió a muchos de mi generación el mundo de la Biblia de una forma nueva que iba a determinar de forma permanente la propia espiritualidad. No es verdad, como se dice con frecuencia, que la exégesis, que como jóvenes estudiantes habíamos estudiado con J. Schmidt, R. Schnackenburg, O. Kuss, etc, hubiera destrozado nuestra fe o secado nuestra espiritualidad o hecho imposible más tarde la predicación. Exactamente lo contrario es la verdad. De eso hemos vivido y continuamos viviendo aún”⁶.

Es claro que cuando digo que es precisamente la utilización de los nuevos métodos exegéticos la que ha podido dar origen a esa mentalidad bíblico-fundamentalista en el campo católico no quiero decir de ninguna manera que la utilización de esos métodos lleve espontáneamente a cualquier tipo de fundamentalismo. En realidad es la oposición a esos métodos la que está al origen del fundamentalismo bíblico protestante en los años 1910, como ya señalé antes. A lo único a lo que ha podido dar lugar la utilización de la nueva exégesis es al redescubrimiento de la biblia y este descubrimiento, olvidado de su origen, revierte de forma inconsecuente en una tendencia fundamentalista, porque cree que el mundo bíblico ha sido descubierto por su mero encuentro con la Biblia, sin necesidad de ningún método y, mucho menos, de una filosofía.

No conozco suficientemente la sociología de los nuevos movimientos de espiritualidad dentro de la Iglesia Católica, pero es muy probable que en algunos de ellos se dé precisamente un movimiento bíblico, que puede llegar a los límites del libre examen, combinado con un rancio conservadurismo, una desconcertante tendencia vetero- testamentaria y una reacción contra todo lo que pueda oler de lejos a métodos histórico-críticos, a análisis del lenguaje, a crisis de metafísica, etc. A la base de todos estos movimientos está, naturalmente, el miedo al relativismo y la inseguridad que produce la crítica histórica⁷. Esto nos lleva a una pregunta ulterior.

¿Es posible un fundamentalismo católico?

De haberlo tendría que ser totalmente distinto del protestante, porque el punto de partida es completamente distinto. El protestantismo, ya desde

⁶ *Ibid.*

⁷ Sobre estos nuevos movimientos se puede ver D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris 1986, sobre todo pgs. 159ss y 170 y la bibliografía citada por ella en p. 371.

el principio, ha tenido como último criterio de referencia la suficiencia y la claridad de la Biblia. Esto explica los repetidos intentos de una vuelta pura y simple a la Sagrada Escritura, que está ahí, impresa en todas las lenguas, al alcance de la mano y al alcance de todas las inteligencias que quieran verdaderamente comprenderla. El que los comienzos de la Biblia están a treinta siglos de distancia no parece crear un problema especial a esta mentalidad. Todas las tendencias fundamentalistas y conservadoras coinciden en una ausencia total de conciencia histórica.

El catolicismo de la contra-reforma⁸ parte del principio de la insuficiencia de la Escritura como fuente de la revelación y de la necesidad de la Tradición⁹. Un fundamentalismo católico como una vuelta pura y simple a la Biblia es por lo tanto teóricamente impensable. Se podría dar y creo que de hecho recientemente se da, como he dicho antes, por el impulso de los estudios bíblicos y el redescubrimiento de la Biblia por muchos católicos. Pero aun en este caso creo que el talante, los acentos y los resultados serían o son distintos.

¿Qué tipo de fundamentalismo?

Sería un fundamentalismo más complicado, pero más consecuente con el principio católico de la insuficiencia de la Escritura. Se trataría naturalmente de una vuelta a un cristianismo original, auténtico. La palabra cristianismo auténtico o verdadero es típica de todos los fundamentalismos¹⁰. Pero el modelo o la norma para decidir de la autenticidad o de la verdad serían distintos. En el fundamentalismo protestante de los años 1910 cristianismo "verdadero" se opone a meramente "nominal", aunque en el concepto de verdadero se incluye naturalmente una referencia a la verdadera doctrina. La norma o el criterio para decidir es naturalmente la mera Escritura. En el catolicismo el modelo tendría que ser por fuerza una mezcla ideal de Biblia y Tradición. Y aquí es donde entran en juego una serie de elementos necesarios para determinar cuál es ese constructo ideal. En primer lugar un Magisterio que tiene que decidir autoritativamente qué es lo que dice

⁸Ya sé que hoy muchos prefieren hablar de "reforma católica", pero la terminología es discutible y se puede hablar de una reforma católica como cronológicamente previa a la contra-reforma o como dos movimientos que se coextienden con sentidos distintos. Además del *Manual de historia de la Iglesia* de H. JEDIN, se puede ver un excelente resumen del tema en EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. 2, Barcelona 1989, pp. 149ss y 521s.

⁹DS 1501 = D 783.

¹⁰Cf. J. BARR, *Fundamentalism*, p. 25.

realmente la tradición no escrita y discernir lo auténtico de lo falso en el cúmulo de tradiciones que pretenden ser verdaderas. En segundo lugar un instrumento capaz de elaborar la síntesis armoniosa, que no sea una mera suma de elementos amorfos. La síntesis ideal se encontró en un principio en la síntesis medieval y posteriormente en la síntesis de la teología barroca de la contra-reforma, en la que se había encarnado de forma *definitiva* el espíritu del catolicismo. El lenguaje puramente conceptual de esta teología y su epistemología aristotélico tomista, para la que el objeto del conocimiento son las esencias inmutables de las cosas, era un instrumento ideal también para un Magisterio de carácter doctrinal.

Con relación a la función de los teólogos en estas corrientes habría que decir que para el fundamentalismo protestante y para el católico de tipo bíblico sobran de hecho todos los teólogos¹¹. Para el fundamentalismo católico, que he llamado consecuente, sobran todos aquellos que no sigan la síntesis (y la epistemología) escolástica.

Pero es claro que este fundamentalismo católico consecuente difícilmente puede ser un movimiento popular. Ni la teología de Sto. Tomás ni la barroca significan algo para el pueblo. Las construcciones del "catolicismo ideal" le tienen que llegar por otros caminos. Generalmente ha sido el camino de los catecismos. En España, los de Ripalda y Astete. La vuelta a un catecismo universalmente obligatorio sería la manera de comunicar al pueblo esa síntesis ideal de Escritura y Tradición.

Por otra parte, la vuelta a un cristianismo ideal que no es meramente la Biblia, no es exclusiva de la Iglesia Católica. Para Calvino la Iglesia del siglo IV y S. Agustín como su teólogo era el exponente de la Iglesia ideal frente a la decadencia medieval.

¹¹Aunque el libro es suficientemente complicado como para clasificarlo claramente como fundamentalista, creo que algunas frases del prólogo pueden ser significativas. Se trata de la *Trilogía sul Logos*, vol. 2 de P. BENEDETTO MORRONE da Ielsi, Campobasso 1988. Las pretensiones del libro no se pueden calificar de modestas. Se propone como "filosofía y teología del tercer milenio cristiano". "Nosotros aquí volvemos a la doctrina apostólica y si pensamos superar la escolástica es porque hemos notado incrustaciones de tipo filosófico que enturbian la transparencia de la fe, que se hace así estrecha e impresentable a la ciencia. No trocamos a Sto. Tomás por Lutero o Schillebeeckx, sino en todo caso por S. Juan o S. Pablo. . . No se nos acuse de progresismo por lo tanto, sino más bien de maximalismo, puesto que hacemos la filosofía *ad mentem S. Joannis et Pauli* (p.5).

Función de los sistemas

El imponente edificio de síntesis construido por Sto. Tomás con todos los saberes de su tiempo ha seguido impresionando a muchos y quizá aún con más fuerza cuando la pretendida unidad del mundo medieval se había derrumbado con la división de las Iglesias, la caída del imperio y el cese de la Universidad de París, que había sido de hecho el control doctrinal de los teólogos durante muchos siglos, como centro internacional de teología científica. La nostalgia de ese "Ordo" de ese Kosmos medieval, idealizado por el tiempo, es perceptible todavía en Pio XII e incluso en Pablo VI. Pero no es únicamente esta nostalgia el motivo del mantenimiento de una meta-física cuya "física" había dejado de tener vigencia hacía mucho tiempo¹². Era también la epistemología correspondiente a esa metafísica y que, como ella, prescindía por completo de la dimensión histórica y consideraba únicamente las ideas inmutables de las cosas como su objeto propio. Esta epistemología era probablemente mucho más cómoda para un magisterio de carácter doctrinal, como defiende en la actualidad Pierre Thibault¹³. Sería un medio de hacer eficaz el poder indirecto, que era el único que quedaba y, en este sentido, los motivos serían más bien ideológicos.

Yo creo que en este fenómeno complejo no había una única causa y que influía también, además de la nostalgia de que he hablado, un espíritu indefinido que tal vez se pueda llamar clásico, en oposición a romántico. Si el romanticismo del siglo XIX creía que lo infinito, que está presente en lo finito, no se puede expresar nunca en una forma definitiva, el espíritu clásico cree que sí. En este sentido la Iglesia Católica ha tenido siempre un espíritu clásico. Basta con echar una ojeada a sus afirmaciones sobre la inmutabilidad de todo, sobre todo de los dogmas y las instituciones, desde los comienzos de las definiciones dogmáticas. Ya el credo Niceno-constantinopolitano se considera como la expresión definitiva y última de la fe de los Padres y cualquier cambio o añadidura podía llevar a la división de la Iglesia y, de hecho, la añadidura del *filioque* fue el pretexto para la separación de la Iglesia Oriental. Y ya en nuestros días Pablo VI en su encíclica "Mysterium fidei" defiende que el lenguaje en el que se expresan

¹²Sobre el tema de la metafísica medieval y su relación con la física de su tiempo se puede ver N. MAX WILDIERS, *Weltbild und Theologie*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974.

¹³*Savoir et pouvoir, Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX siècle*. Quebec 1972. Véase también el artículo de EMILE POULAT, *L'Eglise s'est un monde*, Paris 1986, cap. X pp. 211-240. Como documentación sobre todo el problema de la restauración de la filosofía aristotélico-tomista se puede ver también LUCIANO MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, Milano 1986, dos volúmenes.

las fórmulas dogmáticas trasciende todos los cambios culturales, sociales, etc.

Esta pasión por la inmutabilidad puede llevar fácilmente a un fundamentalismo original, de corte católico. Cuando Pablo VI sigue postulando ese status lingüístico especial para las fórmulas dogmáticas ya se admitía en la Iglesia sin problemas el uso de los nuevos métodos de crítica (histórica, de las formas, hermeneútica, etc) aplicadas a la Sagrada Escritura. En cambio cualquier interpretación de los dogmas que pudiera llevar a un cambio para expresar de forma nueva la experiencia cristiana, era severamente rechazada¹⁴. La Iglesia, como dice Pío XII, no puede vincularse a cualquier sistema filosófico válido solamente por un breve espacio de tiempo¹⁵.

El tema de la inmutabilidad de las instituciones está sobre el tapete en estos últimos tiempos, sobre todo a consecuencia de la aplicación de los métodos histórico- críticos a los orígenes del cristianismo.

Esta resistencia a todo cambio puede llevar a una tendencia fundamentalista en la Iglesia Católica, distinta del fundamentalismo protestante, porque lo que se considera absolutamente inmutable y, por lo tanto, inasequible a cualquier crítica, no es la Biblia, sino el complejo resultante de la síntesis entre revelación bíblica, tradición y sistematización por una filosofía no caduca, sino perenne. Eso explica que se defienda de todo ataque crítico no solamente la Biblia y la tradición sino también la misma filosofía llamada "perenne"¹⁶.

¹⁴Véanse las fórmulas utilizadas por Pío XII contra "las invenciones de la evolución por las que se repudia todo lo que es absoluto, firme, inmutable" (DS 3878) y sobre el relativismo dogmático (DS 3882s) etc.

¹⁵DS 3883.

¹⁶No solamente la restauración de la filosofía aristotélico-tomista por León XIII, sino las repetidas amonestaciones a los que se atrevían a poner en duda su validez. Como ejemplo se pueden ver las diez proposiciones que tuvo que aceptar M.-D. CHENU en 1938 a consecuencia de la publicación de su folleto *Un école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985 (nueva edición). En la p. 35 se puede ver la fotocopia de las proposiciones manuscritas. Un claro ejemplo del inmovilismo y la oposición a toda innovación que suponía la filosofía perenne lo tenemos en unas palabras de León XIII al año siguiente de la promulgación de la encíclica "Aeterni Patris" sobre el mismo Sto. Tomás del que dice que, como un mar, reúne en sí toda la doctrina que fluye de los antiguos, de los filósofos paganos, Santos Padres, doctores, etc y de forma tan perfecta en su expresión que a los siguientes "sólo les ha dejado la posibilidad de imitarle, pero no la de superarle" *Acta*, Brujas 1887, vol. I, p. 148.

¿Para qué una filosofía?

Como se ve este fundamentalismo, que se da en determinados sectores de la Iglesia Católica y que se puede llamar "consecuente", porque responde al principio fundamental del catolicismo de la insuficiencia de la Biblia y la necesidad de la tradición, es completamente distinto del fundamentalismo bíblico, presente hoy también en la Iglesia Católica, y que supone una nueva actitud con relación tanto a la Biblia como a la filosofía en general, perenne o caduca.

Lo que se piensa de la filosofía en estos ambientes es en primer lugar que es un esquema extrínsecista que se le impone a la revelación bíblica desde fuera y que impide el acceso inmediato a la palabra revelada. En los ambientes de que hablé al principio se piensa en primer lugar en la filosofía griega porque es la primera que se utiliza en la elaboración de la teología cristiana. Por eso este fundamentalismo supone una cierta cultura teológica y curiosamente coincidiría con un gran enemigo de todo fundamentalismo, Adolf von Harnack el cual, según se suele decir, consideraba la helenización del cristianismo como una corrupción del cristianismo auténtico¹⁷. Más recientemente las opiniones van desde la de H. Dörrie, que cree que el cristianismo no aceptó nada del platonismo tardío, hasta la de C. de Vogel que cree que el platonismo es la expresión natural del cristianismo¹⁸.

Jean Ladrière se plantea el problema de por qué recurre la teología y el dogma, a un lenguaje que, al menos parcialmente, está tomado de la filosofía: ¿por qué la tradición cristiana no se ha quedado simplemente en el lenguaje bíblico y, más concretamente, en el del Nuevo Testamento?¹⁹. Esta es precisamente la pregunta que se plantea este nuevo fundamentalismo católico.

El mismo Ladrière distingue dos sentidos obvios del término "razón": es una capacidad, una potencia del espíritu o del alma. Pero es también una articulación objetiva que tiene su puesto y su expresión en el concepto. A este segundo sentido de la palabra razón yo prefiero llamarlo "racionalidad" para evitar equívocos. Se ha hablado mucho de la relación, e incluso de la

¹⁷Sobre este tema en general véase mi artículo citado en la nota 2. Para interpretar correctamente a Harnack hay que ver el libro de K.N. NEUFELD, *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche*, Padeborn 1977.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹JEAN LADRIERE, *Théologie et historicité*. En: M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, p. 65.

oposición, entre fe y razón y “razón” en este contexto no se puede entender más que en el segundo sentido de “racionalidad” puesto que en el primer sentido es claro que sin la razón, como potencia del espíritu, la fe como acto del hombre no es ni siquiera posible. La fe, tal y como se entiende en el catolicismo, no es un mero sentimiento, sino que tiene un contenido que sólo es asequible a la razón²⁰.

Es la “racionalidad” la que puede crear un problema, precisamente porque no hay una única racionalidad posible. J. Ladrière parte del supuesto de que hay un *orden racional* que la razón intenta explorar²¹. La existencia de ese *orden racional* es ya un presupuesto de la razón, pero además la reconstrucción de ese orden se puede hacer desde muchos puntos de vista. A la base de cualquier construcción teórica de ese orden hay una opción por una determinada manera de acercarse a la realidad. P. Lorenzen llama a esta opción “prototeoría”, como distinta de la formación de teorías concretas (Theorienbildung) y condicionante de éstas²².

En la teología la prototeoría, es decir, el condicionamiento del trabajo teológico en su totalidad se podría describir como: descubrirse a sí mismo como determinado por una realidad suprema (trascendente) que le sale al encuentro en Cristo. Esta prototeoría se puede definir también como opción fundamental o decisión fundamental (H. Küng). A esta opción no puede renunciar la teología si quiere seguir siendo reflexión sobre la fe. Pero entre esta opción fundamental o prototeoría y la construcción concreta de teorías que formarán el sistema, creo que hay que introducir otro paso que aún tiene mucho de opcional y que se puede llamar metateoría o, con el lenguaje de Th. Kuhn, paradigma de comprensión. Esta metateoría, al tenerse que enfrentar con una totalidad de realidad tiene indiscutiblemente un carácter metafísico, pero a pesar de eso aún son posibles varias opciones. En la historia de la teología tal vez, simplificando, se puedan reducir las opciones concretas a dos: 1) la metafísica (griega) de las esencias absolutas 2) el pensamiento histórico.

²⁰Naturalmente lo que llamamos religión cristiana o cristianismo o catolicismo, etc. como realidades concretas, no solamente tienen la dimensión intelectual y su estudio tiene que ser emprendido también por la fenomenología, sociología, psicología, etc. de la religión. Pero como el problema que yo trato es precisamente el de la imposibilidad de un acceso directo e inmediato a la Biblia y la necesidad de una teología, prescindo de momento de todos los demás elementos, que sin embargo creo también necesarios.

²¹*Ibid.*, p. 66.

²²Cf. G. SAUTER, *Die Aufgabe der Theorie in der Theologie*, Evangelische Theologie 30 (1970) 488-510.

Extrinsecismo del sistema. La metafísica de las esencias absolutas

Cuando se empieza el estudio de la teología cristiana por el encuentro de la revelación bíblica con la filosofía griega o con el pensamiento helenista en su totalidad, la primera impresión que se tiene es que se trata de imponer a lo específico de la experiencia cristiana misma un sistema extrínseco, construido a partir de otro tipo de experiencias sobre el yo, el mundo y lo divino. El esquema filosófico, que va a decidir de hecho sobre la interpretación de la revelación bíblica, tiene la apariencia de lecho de Procusto que estira o corta lo que no se adapta al sistema. Es el sistema, y no la experiencia cristiana, el que va a decidir, por ejemplo, si Dios es absolutamente inmutable e impassible y, por lo tanto, si los bellos textos de Oseas sobre el dolor de Dios tienen que ser interpretados como meros antropomorfismos o el amor de Dios y su misericordia tienen algún sentido como realidad en Dios mismo o solamente como efecto en nosotros²³.

El problema de esta opción por la metafísica griega de las esencias absolutas es que este sistema no se deja corregir por una experiencia contraria. El tema de la reacción de los paradigmas de comprensión a ser corregidos por experiencias contrarias, aun cruciales, es conocido incluso en las ciencias físicas. Baste recordar la resistencia que el sistema tolemaico puso al sistema copernicano. El mismo Th. Kuhn cita la frase de Max Planck en su autobiografía cuando hacía notar con tristeza que “una nueva verdad científica no triunfa por que se haya convencido a sus oponentes haciéndoles ver la luz, sino más bien porque esos oponentes se van muriendo...”²⁴. Un nuevo paradigma aparece sin que se pueda determinar exactamente por qué. Hacía mucho tiempo por ejemplo que el sistema tolemaico no podía responder a las dificultades que la mera observación del cielo le planteaba, pero se le iban poniendo parches hasta que a Copérnico y Galileo se les ocurre que la solución más fácil era invertir los términos del problema: es la tierra la que gira alrededor del sol. El que la Iglesia se opusiera a Galileo por motivos bíblicos deja ver cómo la “experiencia” bíblica también tiene que ser interpretada. S. Agustín ya mucho antes había caído en la cuenta, incluso dentro de su paradigma neoplatónico, de que el Evangelio no enseña cómo

²³Una expresión clásica de este predominio del sistema se puede ver en la solución que da S. Anselmo a la compatibilidad entre la misericordia y la impassibilidad: “Nosotros sentimos el efecto de tu misericordia, pero tú no sientes el afecto” (*Proslogion*, 8).

²⁴TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México - Madrid - Buenos Aires 1975, p. 234.

“va” el cielo, sino cómo “se va” al cielo. Pero esta observación agustiniana se había olvidado.

Con la utilización de la metafísica de las esencias absolutas en la teología se convierte esa metafísica, como hemos visto, en el criterio decisivo sobre lo que es auténtico en la experiencia cristiana. La relación experiencia-teoría es una relación muy delicada. Las experiencias (si se exceptúan esas experiencias inmediatas e incommunicables como, por ejemplo, un dolor de muelas) son siempre experiencias interpretadas y el marco de la interpretación es ese conjunto de teorías que llamamos sistema. En la misma Sagrada Escritura tenemos un testimonio de cómo una experiencia original es interpretada de forma distinta a lo largo de la historia y de una revisión continua del texto mismo para que fuera comprendido en las diferentes épocas y en las diferentes circunstancias. En los mismos Evangelios las diferencias en la narración de un mismo acontecimiento se deben a la diferente situación de las comunidades en que tienen su origen. La necesidad de un marco de referencia para la interpretación de las experiencias aparece ya en la misma Biblia y no es exclusivo de la teología postapostólica. En realidad la misma Sagrada Escritura se puede decir que de alguna manera es una colección de grandes experiencias religiosas en búsqueda de expresión. La expresión concreta pasa por lo narrativo, lo simbólico, lo conceptual e incluso lo mítico. Los autores de los libros sagrados no desconocieron la capacidad expresiva que tienen los antiguos mitos, aunque cambiaran a éstos de sentido para obligarlos a expresar las experiencias propias del pueblo israelita²⁵.

El pensamiento histórico

Hoy nadie duda de que la historia es un elemento decisivo en la Sagrada Escritura y por lo tanto también para su interpretación. Pero para el pensamiento griego, con su concepción de las ideas inmutables de las cosas, que son el objeto del verdadero conocimiento, los cambios históricos son siempre meramente superficiales y accidentales y no tienen interés. A la teología escolástica, dependiente de esta epistemología, le faltaban además los elementos fundamentales para incluir el pensamiento histórico: los conocimientos lingüísticos y la crítica histórica²⁶. El interés por la historia en

²⁵El cambio progresivo que sufren los atributos de rey, santo y viviente al pasar de la religión cananea a la israelita se puede ver en W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1982, pp. 152ss. Sobre la relación Biblia-mitos se puede ver recientemente la obra de E. DREWERMANN.

²⁶Véase la conferencia tenida por IGNAZ VON DÖLLINGER el 29 de septiembre de

nuestra patria empieza relativamente pronto con los estudios bíblicos y de idiomas, que hicieron posible la edición de la políglota de Alcalá a principios del siglo XVI. La reacción escolástica no se hizo esperar y el florecimiento del pensamiento histórico fue relativamente efímero y no tuvo repercusión en el desarrollo posterior de la teología barroca²⁷. Pero el interés por la historia siguió vivo en la Iglesia y en realidad no desapareció ya nunca, aunque no siempre tuviera influencia en la teología dogmática. En el siglo XIX reaparece con la recién fundada facultad de teología católica del Tubinga y con la de Munich, pero desaparecerá de nuevo con la restauración oficial de la filosofía aristotélico-tomista de León XIII. Reaparece violenta, pero brevemente, con el modernismo y vuelve a aparecer con la llamada Nouvelle Théologie en los años treinta del siglo XX.

El 7 de marzo de 1936 Marie-Dominique Chenu tiene un discurso con motivo de la celebración anual de la fiesta de Sto. Tomás de Aquino. Se edita privadamente a finales de 1937 y apenas tiene eco en el mundo científico, pero despierta en seguida la inquietud de las autoridades romanas, precisamente por lo que el método teológico, preconizado por Chenu, tenía de nuevo y aparentemente revolucionario: hacía ver que el cristianismo toma su realidad de la historia y no de la metafísica²⁸. En la parte tercera de su folleto, dedicada a la teología (y en particular al método teológico) el segundo apartado es precisamente *Fe e historia*²⁹ y en éste dice: "Si la revelación se inserta en el tiempo, en el curso de la historia (historia santa, pero historia) centrada sobre el hecho histórico de la encarnación, si por tanto el dato revelado se presenta en hechos y en textos históricos, nos encontramos directa y brutalmente frente a esta pregunta: ¿la teología, como la fe que la inspira, no están sometidas al juicio de la crítica histórica? Esto, en principio, parece arrojar la fe al relativismo y, en consecuencia, comprometer al trabajo teológico en el interior de un círculo dentro del cual no podrá alcanzar la "palabra de Dios"³⁰.

1863 en Munich con el título: *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*".

²⁷Según Döllinger, en la misma conferencia, el "Índice de Libros Prohibidos", editado por el Inquisidor Mayor Antonio de Sotomayor en 1667, con sus 992 folios termina con todas las posibilidades de una teología científica en España. Un estudio más ponderado de los "Índices" españoles en comparación con los romanos se puede ver en EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana II*, Barcelona 1989, pp. 557ss.

²⁸Es el resumen que hace de la obrita una de las pocas recensiones que se hicieron, la F. STEGMÜLLER en la *Theologische Revue* 38 (1939) 48-51, citado por G. ALBERIGO en el estudio preliminar a la edición del libro de CHENU de 1985, p. 11, nota 1.

²⁹*Ibid.*, pp. 134ss.

³⁰*Ibid.*, p. 135.

Metafísica a partir de la historia

El pensamiento histórico, aunque con frecuencia se oponga a la metafísica, en realidad se opone a la metafísica tradicional de las ideas inmutables, pero como tendencia a hacer una teoría de la totalidad o de la realidad o de la realidad en su totalidad, se puede decir que es una tendencia permanente, aunque no siempre confesada³¹. El problema para hacer una teoría de la totalidad a partir de la historia es que obliga a hacer una anticipación del futuro y esa anticipación tiene que tener necesariamente un carácter provisional³². Pero precisamente ese carácter provisional es una ventaja para su utilización en la teología. Deja abierta la puerta a la corrección del sistema por las experiencias que se vayan descubriendo y que no encajan en el sistema recibido. Cuando el sistema es un sistema completamente cerrado, como el sistema tradicional utilizado por la escolástica y neoescolástica, la corrección por experiencias no integradas en el sistema es impensable, como ya he dicho anteriormente sobre el tema del dolor de Dios³³. Para hacer una teoría de la totalidad a partir de la historia no

³¹DIETER HENRICH, *Konzepte*, Frankfurt 1987, p. 14, opina que una metafísica sólo se puede combatir a partir de otra metafísica. Yo creo que a la crítica universal a la metafísica, considerada solamente como teoría de la totalidad, se puede aplicar el mismo esquema de autocontradicción performativa que utiliza K.O. Apel en su oposición a la crítica total a la razón de la postmodernidad. Como exposición reciente del tema de la relación entre metafísica-fe- postmodernidad se puede ver el libro de D. ANTISERI, *Gloria o miseria della metafísica cattolica italiana?*, Roma 1987, y los debates que suscitó esta publicación en la revista "Sapienza" de los años 1987, 1988 y un número monográfico en 1989. J. CONILL, en su libro *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988, p. 8, define ésta como "teoría de la realidad". Yo prefiero decir "teoría de la totalidad", pero tal vez se puede definir mejor con los dos términos: realidad y totalidad. Naturalmente lo que cada uno entiende por real varía mucho y puede excluir o incluir el Trascendente absoluto. Los aprioris metodológicos para decidir lo que es real pueden ser reduccionistas como es claro en el caso del positivismo lógico. Pero naturalmente aquí no voy a entrar en esa discusión. En la metafísica que utiliza la teología no se puede reducir a priori la experiencia religiosa el campo de lo mera ilusión por no ser verificable en el sentido del positivismo. Sobre el tema desde el punto de vista del lenguaje religioso y su interpretación se puede ver, entre otros muchos, A. JEFFNER, *The Study of Religious Language*, London 1972. No podemos olvidar que la historia como metafísica ha llevado a creación de todos los Absolutos, tanto que hablar de una metafísica del Absoluto hoy nos evoca más bien la metafísica histórica que la de las esencias absolutas.

³²W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen 1988. Una excelente exposición histórica de la crisis y la transformación de la metafísica se puede ver en el libro de JESUS CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*.

³³Esta afirmación no contradice a la tercera proposición que tuvo que firmar M.-D. Chenu en 1938 y que decía expresamente: "La sagrada tradición no crea nuevas verdades, sino que hay que mantener firmemente que el depósito de la revelación, es decir, el conjunto

basta, naturalmente, con coleccionar hechos o acontecimientos por orden cronológico. Hace falta un hilo conductor que dé cohesión a la totalidad. El plan eterno de Dios como el principio de unidad de la historia de la salvación o la muerte y la resurrección de Cristo como prolepsis del final de la historia han sido temas utilizados como el elemento de continuidad y de cohesión en la comprensión de la historia en general y de la historia de la salvación en particular. El Espíritu Santo como principio de cohesión en la Iglesia a lo largo de la historia es utilizado ya desde la época patrística.

Un dificultad especial en la época actual es la pluralidad de sistemas filosóficos diferentes e incluso opuestos. Hay sin embargo unas coincidencias entre estas filosofías que pueden ayudar a unificar el método y a clarificar las diferencias entre el "nuevo método" en la teología y el método que se suele llamar tradicional:

1. Las modernas filosofías tienen un carácter más formal que las antiguas. Es el método de acercarse a la realidad lo que en realidad interesa, más que el contenido. En la Edad Media la actitud era totalmente distinta porque los teólogos medievales leían la Biblia con una mirada diferente de la nuestra. Para ellos era claro que la Sagrada Escritura defendía una determinada concepción del Universo y que esta concepción coincidía fundamentalmente con la que había sido defendida por los grandes filósofos y científicos de la antigua Grecia³⁴.

2. Un sentido general de que la historia es un componente decisivo de la realidad, con todas las consecuencias de relativización de textos, de costumbres, de modelos de moralidad e incluso de las fórmulas dogmáticas, que no pueden acogerse a un lenguaje privilegiado que trascienda los condicionamientos históricos, porque ese lenguaje no existe. En relación con la historia hay que poner la idea de evolución, no reducida a

de las verdades divinamente reveladas, fue clausurado con la muerte del último de los apóstoles". No se trata aquí de añadir "verdades", sino de descubrirlas o de interpretarlas de forma distinta a lo que permitía el esquema metafísico impuesto a la interpretación de la revelación. Por lo demás la proposición, como veremos después, deja al descubierto todo un mundo de comprensión de la tradición como colección de proposiciones verdaderas, que es típica del pensamiento escolástico.

³⁴N. MAX WILDIERS, *Weltbild und Theologie*, Zürich, Einsiedeln, Bonn 1974, p. 45. La misma metafísica de Aristóteles parece tener en algún momento un carácter puramente formal cuando se define como la ciencia del ens qua ens, pero en el mismo Aristóteles incluía la substancia (ousia) y la teología y su sentido es muy discutido y hay que añadir además la interpretación de Santo Tomás y, posteriormente, de los manuales influidos por Wolff.

la evolución de las especies, sino como movimiento cósmico que abarca la realidad en su totalidad. Si esta evolución tiene un sentido teleológico o no es de las cosas que aún se siguen discutiendo. De todas formas el optimismo teilhardiano ha perdido mucho de su antiguo interés.

3. La importancia que cobra el lenguaje como condición y límite del pensar humano y el texto como unidad de sentido. Sobre lo que significa el texto para el hombre moderno se pueden citar las palabras de Paul Valéry en su introducción al "Cementerio marino" "Yo he escrito una partitura, pero no puedo escucharla sino ejecutada por el alma y el espíritu de los demás. No existe el verdadero sentido de un texto" ³⁵.

4. Redescubrimiento de la experiencia y, concretamente, de la experiencia religiosa, como punto de partida para la elaboración de una teoría de la religión y como elemento indispensable en la elaboración de la teología.

5. La recuperación de la experiencia religiosa lleva a una nueva valoración de las religiones, iniciada tímidamente por el Vaticano II, y una nueva reconsideración del sentido y la verdad de los mitos³⁶.

La diferencia de un método teológico procedente de estos presupuestos con el método teológico llamado tradicional, es decir, con el escolástico o con el neotomista, se puede ver con claridad comparando estos presupuestos con los que se consideraban como presupuestos normales del método teológico en las diez proposiciones que tuvo que firmar D.-M. Chenu en 1938, después de la publicación de su libro sobre la escuela de teología de Le Saulchoir. Me limito a traducir algunas de las más significativas en este sentido:

1. Las fórmulas dogmáticas enuncian la verdad absoluta e inmutable.

³⁵Sobre la importancia actual del "texto" como tal para la teología se puede ver entre otros WERNER G. JEANROND, *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, Tübingen 1986. El texto de Valéry se puede ver en la edición del poema de Alianza Editorial 1983 (quinta edición). No voy a entrar en los problemas que esta actitud crea al tema de la inspiración (el lector, y no solamente el autor, es parte integrante del sentido del texto) y para la interpretación. La revista "Semeia" le dedica al tema del texto un número monográfico: *Text and Textuality*, n. 40 (1987).

³⁶En Alemania, por parte católica, el caso más conocido y más discutido es sin duda la obra entera de E. Drewermann. Sobre el tema de la verdad de los mitos se puede ver recientemente KURT HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985. En general sobre las características de la moderna filosofía se puede ver mi artículo *El uso del Antiguo Testamento en el trabajo teológico*, Estudios Bíblicos 47 (1989) 493-512.

2. Las proposiciones verdaderas y ciertas, en filosofía o en teología, son firmes y de ninguna manera frágiles.

3. La sagrada tradición no crea nuevas verdades, sino que hay que mantener firmemente que el depósito de la revelación (o sea: el conjunto de verdades divinamente reveladas) fue clausurado con la muerte del último de los apóstoles.

4. La sagrada teología no es una cierta espiritualidad que ha encontrado los instrumentos adecuados a su experiencia religiosa; sino que es una verdadera ciencia, adquirida, con la bendición de Dios, mediante el estudio y cuyos principios son los artículos de la fe y también todas las verdades reveladas a las que el teólogo se adhiere por fe divina, al menos implícita.

8. Sto. Tomás, aunque propiamente sea teólogo, fue también filósofo. Por eso su filosofía, en su inteligibilidad y verdad, no depende de su teología ni enuncia verdades meramente relativas, sino absolutas.

9. Al teólogo, en su proceder científico, le es muy necesario utilizar la metafísica de Sto. Tomás y tener en cuenta las reglas de la dialéctica.

La diferencia entre los dos métodos creo que salta a la vista, pero posiblemente es el pequeño paréntesis de la tesis tercera, que define el depósito de la revelación como "el conjunto de verdades divinamente reveladas", el que da la clave de la diferencia. Los dos métodos, utilizados por teólogos católicos, admiten un depósito de la revelación que no se limita a la Escritura³⁷. Pero el método tradicional la concibe como un conjunto de formulaciones, del que solamente hay que sacar la fórmula correspondiente en el momento oportuno, mientras que el otro lo concibe como una vida que se comunica y que está siempre en busca de una expresión limitada e inadecuada. Cuando se le echa en cara a esta corriente que niega la tradición, esto significa únicamente que la entiende de otra manera. En realidad cuando esta actitud, nueva con relación a la tradición, es consciente y responsable admite la totalidad de la historia de la Iglesia como elemento esencial para comprender la revelación. El situarse dentro de la historia creo que es la manera más correcta de comprender la tradición viva en su totalidad y no reducida a fórmulas definitivas.

³⁷Prescindo de la discusión sobre si añade o no añade contenido a la revelación bíblica.

Esta concepción del depósito de la revelación viene seguramente de la primera escuela católica de Tubinga y concretamente de J.A. Möhler, en la primera mitad del siglo pasado. Cuando el 4 de febrero de 1942 fue puesto en el Índice de Libros Prohibidos el de Chenu sobre la escuela de teología de Le Saulchoir, en el artículo escrito por P. Parente con este motivo en *L'Osservatore Romano* de 9-10 febrero 1942 ya hacía ver la relación de la doctrina de Chenu con Möhler y los modernistas³⁸. El mismo P. Parente, ya cardenal, en la inauguración del curso 1967-1968 de la Universidad Urbanaiana deja al descubierto el profundo cambio que ha supuesto el Vaticano II y el que la revelación en este Concilio no se conciba como constituida solamente con palabras, traducidas después en fórmulas teóricas, sino también en los gestos y en los hechos y que es Jesucristo con el mismo hecho de su presencia y de su manifestación, con palabras y obras el que completa la revelación. Esta orientación del Vaticano II le lleva a la conclusión de que "esta perspectiva, fundada sobre S. Pablo y S. Juan, había padecido en los últimos tiempos o, más bien, a partir de la escolástica, por una tendencia a racionalizar el dato de la revelación en un sistema silogístico de fórmulas teóricas, que formaron la trama de la teología especulativa, con frecuencia distanciada de la realidad vital e histórica de toda la revelación cristiana"³⁹. La aceptación por el Cardenal P. Parente de la nueva orientación del Vaticano II es realmente digna de tenerse en cuenta.

La Sagrada Escritura y el sistema

No hace falta insistir en que es una pura ilusión el creer que se puede uno acercarse a la revelación en la Sagrada Escritura sin un sistema previo. El peor sistema es naturalmente el que se ignora, el creer que se lee la Sagrada Escritura sin prejuicios o que se interpreta solamente en virtud de su logos interno, sin interferencias de "filosofías" ajenas a la misma Escritura.

Pero es innegable también que todo sistema impone una cierta violencia al texto interpretado. Lo más que se puede pedir es que se busque un equilibrio, una dialéctica, entre la experiencia que se interpreta y el sistema

³⁸Es el mismo Chenu el que se refiere a los grandes iniciadores de la escuela de Tubinga, Drey y Möhler, en la obra citada, p. 141.

³⁹Cf. *Periodica de re morali et canonica* 31 (1942) 186, y *Euntes Docete* 20 (1967) 7. Las referencias bibliográficas las debo al artículo de G. Alberigo en la edición del libro de Chenu pp. 23-25. El mismo Alberigo cita además la interesante aportación bibliográfica sobre la "Nouvelle Théologie" de Andrés A. Esteban en: *Revista Española de Teología* 9 (1949) 303-318 y 527-546.

a partir del cual se interpreta. Por eso un sistema terminado y cerrado tiene más posibilidades de eliminar experiencias incluso importantes, que un sistema abierto. Tal vez por esa razón no he comprendido nunca cómo se puede pensar que un determinado sistema de pensamiento es la expresión acabada y definitiva de la revelación. La imposibilidad de comprender esto se debe quizá a una mentalidad romántica que no cree posible que una forma concreta pueda expresar al infinito presente en lo finito.

El acercamiento a la Escritura

Los dos modelos metafísicos a los que me he referido se acercan a la Escritura de forma muy diversa. El modelo construido a partir de la metafísica llamada tradicional se acerca a la Biblia como a una cantera de argumentos en favor de las definiciones eclesiásticas o como conjunto de formulaciones ciertas de las que se puede deducir un sistema de conclusiones lógicas. El modelo histórico, en cambio, se acerca más bien como a un complicado documento, con una larga historia de redacción, en el que una serie de experiencias religiosas buscan comprenderse y expresarse a distinto nivel en los distintos momentos de su historia o en las diversas comunidades en las que la redacción definitiva tiene lugar. El comprender esas experiencias desde la experiencia del yo y del mundo propia de cada momento histórico, con sus intuiciones y con sus limitaciones, y el encontrar una formulación aproximada que permita la intercomunicación y la vivencia de esas experiencias, sería la función de la teología. "Experiencias (cristianas) en busca de expresión provisional" suena tanto a modernismo teológico que despierta todas las reservas imaginables por parte de las autoridades eclesiásticas. Pero si lo que se quiere decir es que la vida de la fe no se puede contentar con el mero conocimiento especulativo de las proposiciones como proposiciones verdaderas, sino que tiene que descubrir en ellas la experiencia de una realidad, para experimentarla y vivirla también como una realidad que trasciende y determina la totalidad de mi ser, entonces no se ve porqué todo hombre que vive esa experiencia no puede buscar una expresión de ella que sea comunicable, en cuanto es posible, y que se armonice con su experiencia del yo y del mundo o que ponga en crisis esas experiencias y eso precisamente sería hacer teología en un sentido aceptable, según me parece. Aquí el teólogo estaría comprometido con la fe, con la tradición, con la reflexión científica o con la racionalidad de su propio tiempo, con la Iglesia a la que tiene que comunicar sus conclusiones, con las autoridades de la Iglesia que tienen que contrastarlas con la fe de la Iglesia, etc.

Mejor “experiencias en busca de expresión” que de “conceptualización”. La conceptualización ha sido lo que ha buscado la teología prácticamente desde los comienzos. Pero la teología actual parece que ha descubierto la insuficiencia del lenguaje conceptual precisamente cuando se trata de expresar experiencias que trascienden el mundo de lo meramente físico. Por eso se busca hoy y se analiza el lenguaje narrativo, simbólico, metafórico e incluso mítico. El problema es que los teólogos, al menos en una parte, no son precisamente poetas y por eso el expresarse de esta forma, aunque sea la meramente narrativa, no se le da bien a todos. Por eso siguen, o seguimos, buscando la traducción de esos lenguajes a un lenguaje más o menos conceptual, aunque haciendo caer en la cuenta de la riqueza del lenguaje simbólico o mítico de las antiguas tradiciones.

Pero incluso estos teólogos, que no se pueden considerar a sí mismos como poetas, no desconfían de estos lenguajes no-conceptuales. La desconfianza de estos lenguajes ha sido sin embargo tradicional en la neo-escolástica y de ahí ha pasado al Magisterio reciente.

Tratándose además aquí de un sistema abierto, por incluir la historia como elemento constitutivo de la realidad, como ya dijimos, hace la menor violencia posible al texto mismo de la Sagrada Escritura, pues está siempre dispuesto a dejarse interpelar por las experiencias expresadas en ese texto, por muy extrañas que le parezcan desde su punto de vista, y no está obligado a someterlas violentamente a la lógica del sistema.

Conclusión

El uso de la filosofía griega, o del pensamiento helenista en general, en la primera teología cristiana nació claramente de la necesidad de comprender la revelación desde el propio horizonte de experiencia del yo y del mundo. Era claro que este horizonte no había tenido su origen en la experiencia cristiana, pero tenía al parecer puntos de contacto con ella y, en muchas ocasiones, era tan obvio para los pensadores cristianos que ni siquiera se planteaban determinados problemas de incompatibilidad.

El método que se ha llamado, por su aparente novedad, “Nouvelle Théologie” o “Théologie Nouvelle”, pero que en realidad enlaza con la gran corriente de conciencia histórica de principios del siglo pasado, como hemos visto, lo que pretende es un acercamiento menos traumático tanto a la Biblia como a la tradición. Tiene en realidad la misma finalidad que el antiguo

método: compaginar la experiencia cristiana de la Biblia con la experiencia del yo y del mundo propia del hombre moderno. Tiene evidentemente el mismo peligro que el método antiguo: subordinar la experiencia cristiana a la comprensión actual del yo y del mundo. Esta experiencia actual del yo y del mundo es quizá menos pagana, a pesar de las apariencias, que la filosofía griega, porque el pensamiento cristiano no ha pasado en balde por el pensamiento occidental. Pero además tiene algunas ventajas. En primer lugar, es el nuestro, es decir, el que corresponde a nuestra experiencia del yo y del mundo o, por lo menos, el que corresponde a la experiencia de una parte notable de la Iglesia actual. En segundo lugar, ha aceptado la revelación bíblica como historia y esto está más de acuerdo con las conclusiones de los métodos propios de la investigación bíblica. En tercer lugar, no se trata de una aceptación acrítica de la moderna racionalidad, como con frecuencia se dice, sino de una aceptación dialéctica, es decir, en un diálogo abierto entre dos experiencias. Naturalmente el peligro de forzar la interpretación continúa, pero no creo que sea mayor que en el llamado método tradicional que, por ser cerrado, impone más rígidamente su esquema a la interpretación de las experiencias bíblicas y tampoco está libre de interpretaciones ideológicas.

En conclusión: comprendo el temor de los que se resisten al uso de una determinada filosofía para acercarse a la Sagrada Escritura y preferirían un encuentro inmediato, pero dado que ese encuentro inmediato es una pura utopía, creo que el método alternativo que he propuesto es el que mejor puede, de momento, acercarse tanto a la Biblia como a la tradición sin coaccionarlas⁴⁰.

Ricardo Franco

⁴⁰El llamar a este método "nuevo" es falso, pues como ya he dicho tiene una tradición de al menos dos siglos. Véase la exposición que de él hace M.-D. CHENU en su libro citado, sobre todo en los caps. 2 y 3.