

La hermenéutica en la Iglesia. De la Sagrada Escritura al Magisterio

FRANCISCO LÓPEZ

No siempre resulta fácil descubrir los nexos de unión que existen entre diferentes disciplinas, más si cabe cuando a una de ellas se la considera «sacra» y otra «profana», pero esto no ocurre entre la Literatura y la Teología¹, pues al menos en lo que respecta a la Teología cristiana, todo parte de la Palabra². La Biblia se convierte en lugar de encuentro y desencuentro, en punto de partida y en elemento de inspiración constante.

Y justo en medio de esos encuentros y desencuentros descubrimos la necesidad de entender mejor aquello que ha quedado escrito, aquello que se ha querido transmitir, aquello que se nos hace presente y a la vez se nos oculta.

La Hermenéutica, por lo tanto, se nos hace necesaria. Veamos. Pues, parte de esta historia de revelaciones y desvelos.

El término *Hermenéutica*

El término «hermenéutica» etimológicamente deriva del verbo griego *erméneuo*³, que significa explicar, traducir, interpretar⁴. Por su raíz (herme), hay

¹ Recordemos que esta comunicación tiene lugar en el marco de las XIV Jornadas de Teología organizadas en diciembre de 2021 por el ISTIC, que lleva por título *El Verbo en las Palabras. Teología y literatura al encuentro*.

² Jn 1,14.

³ ἐρμηνεύω: Interpretar, traducir; expresar en palabras, declarar; exponer, explicar. Cfr. J. PABÓN, *Diccionario manual Griego-Español*, VOX, Barcelona 1991¹⁷, 254.

⁴ P. GRECH, «Hermenéutica» en P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, 733.

quienes lo han relacionado con Hermes, el heraldo de los dioses, el dios de la ciencia del lenguaje⁵, el intérprete de la voluntad divina⁶, aunque lo más apropiado es afirmar que aunque estamos ante palabras que comparten la misma raíz, originariamente no tienen nada que ver⁷.

Pero dejando a un lado las especulaciones, si nos centramos en el uso del término, podemos distinguir tres grandes acepciones del mismo: la primera es la clásica, la que tiene que ver con el «arte de interpretar los textos», y esto se daba en la antigüedad sobre todo en «*la teología (hermenéutica sacra), el derecho (hermenéutica iuris) y la filología (hermenéutica profana)*»⁸, aquí la hermenéutica tenía una función auxiliar a la hora de interpretar pasajes ambiguos; la segunda acepción la encontramos en el uso que le da W. Dilthey (1833-1911) al mismo, señalando que la hermenéutica es «*una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu*»⁹; y la tercera es la que encontramos en la Historia de la Filosofía para referirnos al pensamiento de autores como Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricoeur (1913-2005), que desarrollaron *una filosofía universal de la interpretación*¹⁰.

2. La hermenéutica de la Sagrada Escritura a lo largo de la historia¹¹

El significado de la Sagrada Escritura ha sido una de las cuestiones claves tanto para el judaísmo como para el cristianismo¹². Cuando accedemos al texto, el creyente siente la necesidad de acceder a él en toda su profundidad y grandeza, hasta el punto de preguntarse ¿qué me está queriendo decir?, ¿qué le dice este texto a mi vida?, ¿qué me dice hoy?

⁵ P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, PAIDÓS, Barcelona 1989, 326.

⁶ *Ibid.*, 262.

⁷ «Pero la derivación a partir de Hermes es una reconstrucción *a posteriori*. Kerényi, que se ha ocupado de la cuestión, aclara el asunto: “*Hermenéia*, palabra y realidad, se halla en la base de todas las palabras derivadas de la misma raíz y de todo lo que «suenan» en ellas (...). No tiene en cambio ninguna relación lingüístico-semántica –aparte de la semejanza fonética– con Hermes...”». M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, AKAL, Madrid 2000, 9.

⁸ J. GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona 2008, 16.

⁹ *Ibid.*, 18.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 18-20.

¹¹ Cfr. P. GRECH, «Hermenéutica», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid 2000², 529-540.

¹² Cfr. V. MORLA, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2003, 15.

La hermenéutica, como reflexión acerca del acceso a ese texto sale a nuestro encuentro, aunque al ser aplicada a este contexto concreto debemos denominarla exégesis, e incluso este término habría que matizarlo según la escuela que lo utilice¹³. Con su ayuda podemos llegar a descubrir la intención original del escritor bíblico, o bien sacar del texto pensamientos e ideas útiles para la vida cristiana¹⁴.

A partir de la Ilustración, la hermenéutica se encarga también de la relación entre la fe y la razón en la interpretación de la Biblia, la relación entre la historia y la teología y la relación entre un posible «mito» y la pre-comprensión filosófica contemporánea¹⁵.

2.1. La hermenéutica en la Sagrada Escritura hasta la Edad Media.

La interpretación de la Sagrada Escritura en la tradición cristiana tiene sus comienzos en el Antiguo Testamento. El texto hebreo de nuestra Biblia quedó fijado por los rabinos en el siglo primero de nuestra era; hasta entonces era bastante fluido y los mismos escribas podían glosarlo con expresiones aclaratorias.

En el período que separa el Antiguo del Nuevo Testamento, la gran parte de la producción literaria es de origen apocalíptico, y por lo tanto, con un objetivo

¹³ «Una vez aceptado el principio de que la hermenéutica va más allá que la exégesis y sirve para dar una respuesta «escurritística» al hombre moderno, los investigadores se preguntaron por qué el lenguaje del hombre moderno había de ser solamente el de Heidegger, y no también el de Marx, el de Freud o el de cualquier otro filósofo contemporáneo, más popular que el existencialista, para interpretar la Sagrada Escritura. Es entonces cuando comenzaron a surgir varias escuelas de hermenéutica basadas en las diversas filosofías modernas que han producido otras tantas “teologías hermenéuticas”». J. M. CABALLERO, *Hermenéutica y Biblia*, Verbo Divino, Estella 1994, 61.

¹⁴ «Este mismo Concilio enseña que todos los bautizados, cuando participan en la fe de Cristo, en la celebración de la Eucaristía, reconocen la presencia de Cristo también en su palabra, «pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla» (SC 7). A este escuchar la palabra ellos aportan «el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo. (...) Con ese sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe, no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cfr. 1 Te 2,13); se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cfr. Jds 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida» (LG 12)». Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 2010⁹, 95.

¹⁵ Cfr. J. M. CABALLERO, *Hermenéutica y Biblia...*, 19-35.

claro, el de ocultar su verdadero mensaje a aquellos que no dispongan de todas sus claves interpretativas. En tiempos de Jesús había verdaderas escuelas exegéticas que iban desde el *midrash*¹⁶ hasta el literalismo.

La exégesis judía del siglo primero tiene sus reflejos en el Nuevo Testamento, y en cómo las primeras comunidades cristianas interpretan el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús y cómo lo ponen por escrito. Es obvio que para Jesús, el principal acontecimiento es la llegada del Reino de Dios, y para los escritores neotestamentarios, la vida, muerte y resurrección de Cristo, es el culmen de la obra salvífica de Dios. Así pues, el Nuevo Testamento ofrece ciertos tipos de hermenéutica que resultarán paradigmáticos para la exégesis patristica: explicación literal, *midrash*, alegoría¹⁷, tipología¹⁸ ...

Pero lo que puso en crisis a la hermenéutica del siglo II fue la tesis paulina que negaba todo valor salvífico a la *Torah*¹⁹ en cuanto tal. Los judeo-cristianos ebionitas²⁰ solucionan esta cuestión rechazando a Pablo. En cambio, los gnósticos²¹ lo solucionan atribuyendo el Antiguo Testamento al Demiurgo, y no al «Dios justo» del Nuevo Testamento.

Pero es Ireneo el que, enfrentándose a los gnósticos, establece por primera vez la «regla de la verdad»²², que consta de una serie de pasos que incluso nos sirven hoy. El primero es que los pasajes «oscuros» de la Sagrada Escritura, deben

¹⁶ «Procede del hebreo *darás*, “buscar”; el término indica toda investigación, técnica u homilética sobre la Escritura; se ha vuelto equivalente a comentario, discurso sobre la Escritura que la hace actual y desentierra todas sus riquezas». J-N. ALETTI, M. GILBERT, J-L. SKA, S. VULPILLIÈRES, *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica*, Verbo Divino, Estella 2007, 121.

¹⁷ «El sentido alegórico permite descubrir en los textos del Antiguo Testamento (...) las figuras de Cristo y de su Iglesia». *Ibid.*, 127.

¹⁸ «... consiste en ver en ciertas personas, cosas o acontecimientos de la antigua alianza prototipos de personas, cosas o acontecimientos de la nueva». *Ibid.*, 124.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 12.

²⁰ Cfr. voz «ebionitas» en H. OBERMAYER, G. ZIELER, K. SPEIDEL, K. VOGT, *Diccionario bíblico manual*, Editorial Claret, Barcelona 1993⁴, 103.

²¹ Cfr. voz «gnosis» en *Ibid.*, 137.

²² Irénée va commencer par construire une comparaison que tout le monde retiendra, celle de la mosaïque, transformée, disloquée par celui qui n'est pas amateur et qui ne reconnaît pas la cohérence de la beauté primitive, en vilaine image. Cette comparaison fera comprendre un certain nombre d'harmoniques de la notion élaborée par Irénée: cohésion et cohérence de l'œuvre, principe de reconnaissance par le seul amateur, volonté de détruire de celui qui disloque les éléments du système. A. F., «Irénee, premier Theologien Systématique», *Revue des Sciences Religieuses* 65 (1991) 18.

ser explicados por los más claros; el segundo es que «cada frase debe interpretarse desde su contexto más próximo»; el tercero, es que no debemos olvidar el contexto de toda la Biblia, que tiene a un solo Dios por autor; el cuarto es que hay que leer la Sagrada Escritura desde la *regula fidei*, que se nos transmite, no de modo esotérico, sino público, por nuestros obispos y pastores, y en comunión con el resto de iglesias.

Finalmente será Agustín de Hipona el que establezca los principios hermenéuticos que dominaron durante toda la Edad Media. Éste distingue entre *res* y *signa*, y da las reglas para discernir la metáfora²³ de la alegoría, mientras que subraya el sentido literal, que es el verdadero sentido entendido por el Espíritu Santo²⁴.

En conclusión podemos decir que durante los primeros siglos del cristianismo, cuando la comunidad se enfrenta a un texto bíblico, éste tiene en sí mismo más posibles lecturas que las que el propio autor quiso darle. Ciertamente, la explicación que da el autor debe ser la primera que se deba tener en cuenta, pero la comunidad que lo lee, saca otros significados, de forma que el texto habla en cada momento de la historia a la comunidad concreta, iluminando su día a día.

2.2. La hermenéutica en la Sagrada Escritura siglos XV-XX

Con Lutero se opera una verdadera revolución en la hermenéutica bíblica. Con sus principios de *sola scriptura* y de *Sacra Scriptura Sui Ipsius Interpres*²⁵, la reforma separa la interpretación bíblica de la tradición, de la Iglesia y del Magisterio, convirtiéndola en un libro que se puede interpretar individualmente con la ayuda del Espíritu Santo. Los métodos hermenéuticos de los Padres ya no bastaban, puesto que la Escritura, pese al gran valor que le dan los reformadores, queda a la altura de cualquier otro libro de la antigüedad.

²³ «...designación de un objeto por otro que tiene con el primero una relación de similitud. La diferencia entre la metáfora y la comparación se reconoce por el hecho de que solo la segunda va precedida de un “como”». J-N. ALETTI, M. GILBERT, T. J-L. SKA, S. VULPILLIÈRES, *Vocabulario...*, 104.

²⁴ «San Agustín se escapa de ese maniqueísmo del ‘todo sentido es literal’ o ‘todo sentido es alegórico’. Busca una mediación. Esa mediación se la da el sentido espiritual con el que dota a la alegoría. La alegoría contiene un sentido espiritual, y éste envía como referencia a un hecho salvífico, a algo de la historia, por lo cual puede haber un sentido histórico, literal, además del alegórico». M. BEUCHOT, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2012, 26.

²⁵ Cfr. A. ROLDÁN, «Un acercamiento a las hermenéuticas de Lutero y Calvino», *Teología y Cultura* 22 (2020) 29-45.

Uno de los autores más destacados en los inicios de este proceso fue el teólogo judeoconverso Sixto de Siena (1520-1569), que estudia la cuestión del canon de las Escrituras, y sin discutir el canon promulgado en el Concilio de Florencia (1442), propone una distinción entre los libros protocanónicos y los deuterocanónicos, aunque subrayando que ambos están inspirados por Dios²⁶.

Durante los siglos XVI-XVII, son muchos los que hacen diferentes aportaciones a nuestra cuestión de estudio como Juan Maldonado, Richard Simon, Baruc Spinoza, H.S. Reimarus... Pero si nos adentramos en el s. XVIII nos encontramos con F. Schleiermacher (1768-1834), que aborda la cuestión de las «fuentes» a la hora de estudiar los evangelios sinópticos. Partiendo de sus estudios sobre el evangelio de Lucas, y otros sobre Marcos y Mateo, poco a poco llega a imaginarse la existencia de una colección de logia o dichos de Jesús (más tarde será llamada «fuente Q»)²⁷.

El siguiente hito dentro de esta reflexión es J. Wellhausen (1844-1918) que fue quien sintetizó, desarrolló y demostró la teoría de las diversas fuentes que dan origen al Pentateuco²⁸.

Pero quizás el más controvertido de los autores puede ser A. Loisy (1857-1940) que en su estudio de los evangelios, intentó acceder a los hechos históricos «brutos», al margen de otros elementos que puedan estar presentes en el texto²⁹.

Muchos otros nombres merecerían estar presentes en esta breve relación como Marie-Jose Lagrange y su esfuerzo por que la exégesis histórico-crítica fuera aceptada, y tuviera su importancia en la Iglesia católica; o Hermann Gunkel y su «historia de las formas» (literarias); o Rudolf Bultmann, su trabajo hermenéutico y su «desmitologización»; o Joachim Jeremías y su intento por llegar a la «historia de Jesús»...

Como hemos podido comprobar, nos encontramos ante un proceso lento y complejo, lleno de pequeños hitos que nos muestran cómo poco a poco ha ido cambiando nuestro modo de acceder a la Sagrada Escritura.

²⁶ E. COTHENET, «Sixto de Siena», en AA.VV., *Palabra de Dios y Exégesis*, Verbo Divino, Estella, 1992, 8.

²⁷ M. QUESNEL, «Friedrich Schleiermacher», en *Ibid.*, 13.

²⁸ P. GRUSON, «Julius Wellhausen», en *Ibid.*, 15-16.

²⁹ S. LAULARD, «Alfred Loisy y la crisis modernista», en *Ibid.*, 16-19.

2.3. La enseñanza del magisterio respecto a la exégesis bíblica en el s. XX

La Iglesia católica, con una serie de documentos que van desde la *Providentissimus Deus* de León XIII a la *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, ha estimulado el estudio de la Sagrada Escritura, que se había convertido casi en monopolio de los protestantes.

Estos documentos contienen indicaciones hermenéuticas como reglas para llegar al verdadero *sensus auctoris*, que es también el que intenta el Espíritu Santo que inspira la Biblia; van admitiendo progresivamente ciertos medios técnicos, como el estudio de los géneros literarios, ciertos aspectos metodológicos y la práctica de la filología, conscientes de que se trata de un libro sagrado que hay que interpretar dentro del contexto de la tradición con la guía del magisterio. Veamos brevemente parte de este proceso.

En la *Providentissimus Deus*³⁰ encontramos varias cuestiones a tener en cuenta y que cambiarán de un modo significativo el modo de abordar los estudios bíblicos en el ámbito católico; la primera es la necesidad de conocer y utilizar determinadas ciencias auxiliares para un mejor estudio de los textos sagrados³¹, y la segunda, el reconocimiento de que pueden existir determinados «errores» en dichos textos, por una mala copia o incluso «textos oscuros» que deben ser esclarecidos con la ayuda de determinadas reglas exegéticas³², teniendo en cuenta que todos los textos recibidos como sagrados por la Iglesia han sido inspirados por el mismo Espíritu³³.

Otro texto magisterial muy importante para nuestra cuestión es la encíclica *Spiritus Paraclitus*³⁴ de Benedicto XV (1920) que, con motivo del XV centenario de la muerte de san Jerónimo, intenta esclarecer determinados pasajes de la *Providentissimus Deus* de León XIII.

Con todo lo anterior llegamos a la encíclica de Pío XII, *Divino Afflante*³⁵ (1943), que intenta dar un paso más en esa línea aperturista en cuanto a los estudios bíblicos en el seno de la Iglesia católica, apuntando que a la hora de interpretar un libro sagrado, no solo es importante atender a los elementos puramente «textuales», sino al propio autor y su contexto personal, social, vital³⁶.

³⁰ ASS 26 (1893-1894) 269-292.

³¹ E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n. 1946. (En adelante Dz).

³² *Ibid.*, 1950.

³³ *Ibid.*, 1951.

³⁴ AAS 12 (1920) 385-423.

³⁵ AAS 35 (1943) 297-325.

³⁶ Dz. 2294.

Por último, nos detenemos en el Concilio Vaticano II, en su constitución *Dei Verbum*³⁷ en la que finalmente se sintetizan todos los debates anteriores. En ella se nos dice que:

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios». Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres³⁸.

Aunque no hemos podido desarrollar cada uno de los aspectos que se han ido mostrando a lo largo de este proceso, lo que parece claro es que para el magisterio, en lo que se refiere al estudio de la Sagrada escritura, era muy importante destacar que los libros del canon son ciertamente inspirados por el mismo Espíritu, pero junto a eso, se debe evitar entender estos textos de un modo literal.

Por otro lado, se destaca que a lo largo de la Biblia, existen textos «oscuros», que deben ser esclarecidos de un modo conveniente, e incluso, existen otros que son citados en distintos lugares, dándoles un sentido «alegórico», o releídos en clave neotestamentaria.

Todo esto hace necesario que los estudiosos se auxilien de otras ramas del conocimiento, pues la reflexión anterior acerca de los mismos no es suficiente.

Otro ámbito de reflexión bien distinto es el de la Tradición. La tradición no es ciertamente una repetición sin más de determinadas fórmulas que en algunos casos no responden al modo de entender el mundo del hombre contemporáneo, sino que es una realidad que se va enriqueciendo con nuevas claves

³⁷ AAS 58 (1966) 817-830.

³⁸ *Ad hagiographorum intentionem eruendam inter alia etiam genera litteraria respicienda sunt. Aliter enim atque aliter veritas in textibus vario modo historicis, vel propheticis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et exprimitur. Oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit. Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit, rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigeant, tum ad illos qui illo aevo in mutuo hominum commercio adhiberi solebant.* DV 12.

interpretativas. Los diferentes dogmas de la Iglesia son interpretaciones hermenéuticas de la revelación apostólica en el lenguaje de la época en que se han formulado. La necesidad del teólogo y su labor, para la Iglesia hoy se hace más necesaria y urgente que en otros momentos. Expresar nuestra fe con categorías del hombre de hoy se convierte en un reto y en una tarea, pero para ello, primero hay que saber lo que se quiso decir.

3. La hermenéutica en el magisterio conciliar de la Iglesia

Ciertamente, si queremos abordar la cuestión de la hermenéutica del magisterio conciliar, lo primero que hemos tener en cuenta es que tenemos que partir de unos determinados criterios. Y siguiendo la propuesta del profesor J. Rovira, podrían ser³⁹:

- a) El primer criterio para una correcta hermenéutica del magisterio es la investigación histórica, tanto de los acontecimientos que han llevado a la Iglesia a convocar aquel Concilio como a los debates concretos que han llevado a la promulgación de determinado texto.
- b) El segundo criterio es la fase *retrospectiva*, o sea, si nos encontramos ante un texto especialmente oscuro y antiguo, debemos evitar interpretarlo con categorías de presente.
- c) El tercer criterio es la fase *introspectiva*. En este momento, el teólogo debe intentar averiguar cuál fue el punto de partida doctrinal de aquellos debates, y cómo fue abordado por los diferentes interlocutores. De este modo se podrá leer en positivo todo el proceso y conocer exactamente lo que el Concilio quiso decir, y por qué lo hizo de ese modo.
- d) El cuarto criterio es la *síntesis*, o lo que es lo mismo, llegar a la intencionalidad del concilio. La hermenéutica debe llegar al sentido profundo de las fórmulas antiguas, y este es precisamente el objeto de la investigación.
- e) El quinto criterio sería el eclesial, pues el teólogo, una vez hecho lo anterior, debe tener en cuenta que su interpretación debe tener en cuenta la comunión de la fe eclesial, para poder llegar a una interpretación espiritual de la materia estudiada, de acuerdo con la ortodoxia y con la ortopraxis.

³⁹ Cfr. J. ROVIRA, «Hermenéutica conciliar», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT, *Diccionario...*, 541-545.

- f) El sexto criterio es el de la totalidad de la fe. Pues no debemos olvidar que la realidad de la salvación es unitaria. De ahí que la interpretación correcta de un dogma, de una verdad teológica, debe hacerse teniendo en cuenta los restantes artículos o misterios que constituyen la totalidad de la fe.
- g) El séptimo criterio es la fase *prospectiva*. Una vez realizadas las fases retrospectiva e introspectiva, es legítima la apertura al presente y al futuro. La pregunta: ¿qué sentido tiene hoy, para nosotros, tal declaración o definición conciliar?, es algo no solo inevitable, sino legítimo.

4. La hermenéutica del Concilio Vaticano II

El concilio Vaticano II fue vivido por muchos como un gran acontecimiento no solo eclesial, sino espiritual. Hoy, los textos conciliares resultan ya para muchos, totalmente extraños. El interés y la esperanza que suscitó el concilio se han convertido a menudo en decepción, más aún, en el temor de que la renovación conciliar sea revertida y termine fracasando.

Entretanto el debate sobre el significado, la interpretación y las consecuencias del concilio Vaticano II se ha reavivado⁴⁰. Pero hacer una verdadera hermenéutica del concilio Vaticano II encuentra de entrada considerables dificultades.

La primera es que para los concilios anteriores se cumple que sus afirmaciones deben ser entendidas desde el error condenado. Sin embargo, el concilio Vaticano II evitó con toda intención pronunciar nuevas condenas. Así pues, el principio de que un concilio debe ser entendido desde aquello a lo que se opone no sirve en este caso.

La segunda dificultad es que el concilio distingue entre el depósito de fe permanentemente vinculante y el modo de enunciarlo. Esta manera pastoral de hablar representa una cierta novedad en comparación con los concilios anteriores, y por supuesto, entre los teólogos no existe un consenso sobre la hermenéutica más adecuada a la hora de interpretar determinados pasajes.

A lo anterior se añade una tercera dificultad. Una y otra vez se afirma que los textos del Vaticano II contienen afirmaciones «conservadoras» y «progresistas» a menudo inconexamente yuxtapuestas. En los textos conciliares en modo alguno se explica cómo debe pensarse y practicarse en concreto tal integración. Así, se ha hablado ya de una yuxtaposición, de una dualidad, de una dialéctica,

⁴⁰ Cfr. J. VILLAR, «La hermenéutica del Concilio Vaticano», *Scripta Theologica* 44 (2012) 615-640; W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 200-211.

cuando no de una contradicción, de dos eclesiologías, una jerárquica tradicional y otra de comunión. Por lo tanto, cada vez se hace más necesario disponer de ciertas reglas de validez universal para la interpretación del Concilio.

Desde que el Concilio fue clausurado hasta el momento actual, cuanto se ha hablado y estudiado del mismo, ha girado en torno a su continuidad o discontinuidad respecto al magisterio anterior⁴¹. Para unos, estamos ante una continui-

⁴¹ Nota bibliográfica: P. BLANCO, «¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger», *Teología y Vida* 2 (2013) 255-288; V. BOTELLA, *El Vaticano II en el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología*, Sígueme, Salamanca 1999; P. HÜNERMANN, «El 'texto' pasado por alto sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II», *Concilium* 312 (2005) 139-162; *Ibid.*, «Continuity and discontinuity in a epochal transition of faith: the hermeneutics of Vatican II», en M. FAGGIOLI, A. VICINI (ed.), *The Legacy of Vatican II*, Paulist Press, NY / New Jersey 2015, 38-62; W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II», en *Ibid.*, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 401-415; *Ibid.*, «El permanente reto del concilio Vaticano II. La hermenéutica de las afirmaciones conciliares», en *Ibid.*, *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 200-211; *Ibid.*, «Renovación a partir del origen. Para la interpretación y recepción del Concilio Vaticano II», en V. VIDE, J. VILLAR (eds), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 57-73; S. LEFEBVRE, «El conflicto de las interpretaciones del concilio: el debate entre Ratzinger y Kasper», *Concilium* 314 (2006) 111-122; S. MADRIGAL, «El 'aggiornamento', clave teológica para la interpretación del Concilio», *Sal Terrae* 1142 (2010) 111-128; E. PERRIER, «L'herméneutique de Vatican II: I. Continuité et réforme dans les textes», *Revue Thomiste* 110 (2010) 5-145; *Ibid.*, «L'herméneutique de Vatican II: II. Les instruments de l'herméneutique», *Revue Thomiste* 110 (2010) 245-382; R. POLANCO, «Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen Gentium*», *Scripta Theologica* 46 (2014) 331-355; H. RAGUER, «El Concilio Vaticano II y su triple hermenéutica», *Iglesia viva* 250 (2012) 129-134; K. RAISER, «Fifty Years after the Second Vatican Council», *The Ecumenical Review* 67 (2015) 285-294; G. RICHI, «Un debate sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 70 (2010) 93-104; *Ibid.*, «A propósito de la «hermenéutica de la continuidad», *Scripta theologica* 42 (2010) 59-77; P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen Gentium»*, RIALP, Madrid 1994; J. ROVIRA, «El Concilio Vaticano II: su significación», *Phase* 52 (2012) 315-328; G. RUGGERI, «Para una hermenéutica del Vaticano II», *Concilium* 279 (1999) 13-28; A. UNZUETA, «Nuevo tiempo para el diálogo. Recepción y hermenéutica del Vaticano II», *Lumen* 65 (2016) 53-72; O. VELEZ, «A 50 años del Vaticano II: verdaderas Luces y urgentes desafíos», *Alternativas* 41 (2011) 89-100; F. VENUTO, «Para una hermenéutica del Concilio Vaticano II. Desde 1965 hasta el Sínodo de 1985», *Scripta Theologica* 46 (2014) 571-601; M. VERGOTTINI (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa Editrice, Milano 2005; J.R. VILLAR, «La hermenéutica del Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 44 (2012) 615-640; *Ibid.*, «Claves teológicas fundamentales para la recepción del magisterio del Concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 72 (2012) 429-448; G. WHELAN, «Interpreting Vatican II. Questions of Style, Meaning, Truth», *Gregorianum* 92

dad respecto a lo anterior, aunque expresado de un modo nuevo⁴². Otros ven solamente discontinuidad, aplaudida para unos, y condenada por otros. Aunque hay quienes no son capaces de situarse ni en un bando, ni en el otro.

Frente a esa disyuntiva, Benedicto XVI tomó la palabra en su célebre alocución de 2005 a la curia romana:

La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reafirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu⁴³.

(2011) 606-616; H. WITTE, «Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II», *The Jurist* 71 (2011) 20-34.

⁴² W. Kasper observaba que la «obligatoriedad existe incluso cuando no se dan decisiones infalibles, que el Vaticano II evitó a ciencia y conciencia. Sería completamente desatinada la pretensión de subrayar el lenguaje e intención pastorales del concilio en detrimento de su significación doctrinal, formulada de forma expresa en diversas ocasiones y corroborada incesantemente». *Ibid.*, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 403.

⁴³ L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perchè i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. Benedicto XVI, «*Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia*». AAS 98 (2006) 46.

A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma, como la presentaron primero el Papa Juan XXIII (...) y luego el Papa Pablo VI (...). Aquí quisiera citar solamente las palabras, muy conocidas, del Papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio «quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones»⁴⁴.

Como vemos, Benedicto XVI no solo no niega la necesidad de que los textos conciliares pasen por un proceso de interpretación, sino que incluso muestra esta necesidad. La hermenéutica, por tanto no es una opción, sino una necesidad, pero por eso mismo, no puede darse de cualquier modo.

Nos advierte el Papa de que a lo largo de este tiempo se han dado dos posturas respecto a esta cuestión, una «hermenéutica de la discontinuidad o de la ruptura» y otra «hermenéutica de la continuidad y de la reforma».

Aparentemente, ambas corrientes pretenden lo mismo aunque por caminos diferentes. Los primeros pretenden romper con algunos elementos del magisterio, por entender que no se corresponden con el mandato del Señor, se trata, por tanto, de subrayar la discontinuidad entre lo anterior y lo nuevo; los segundos entienden que la Iglesia debe renovar sus estructuras y su forma de vivir la fe para hacerla más cercana a los hombres, pero siempre en continuidad con el magisterio anterior y con la Tradición.

Al margen de todo lo que nos ha indicado Benedicto XVI, lo que sí es cierto es que los padres conciliares pretendían exponer la fe del modo más accesible posible para todos, creyentes y no creyentes, y por lo tanto, resultaría casi cómico pensar que para acceder al contenido de esos documentos, habría que disponer de muchos conocimientos, o de reglas hermenéuticas muy complejas. O lo que es lo mismo, que solo pudieran acceder al mismo determinados peritos o iniciados.

Por otro lado, tampoco es lógico pensar que simplemente con una lectura superficial de los mismos, ya seríamos capaces de extraer cuanto nos quieren transmitir. Y es precisamente por eso, por lo que en las últimas décadas el estudio

⁴⁴ All'ermeneutica della discontinuità si oppone l'ermeneutica della riforma, come l'hanno presentata dapprima Papa Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura del Concilio l'11 ottobre 1962 e poi Papa Paolo VI nel discorso di conclusione del 7 dicembre 1965. Vorrei qui citare soltanto le parole ben note di Giovanni XXIII, in cui questa ermeneutica viene espressa inequivocabilmente quando dice che il Concilio "vuole trasmettere pura ed integra la dottrina, senza attenuazioni o travisamenti". Ibid. 47.

del acontecimiento conciliar ha tenido tanta importancia, pues el texto no se puede separar de su historia, ni de la historia de sus protagonistas⁴⁵.

5. Conclusión

Como hemos podido comprobar a lo largo de este breve estudio, tanto a la hora de encontrarnos con un texto de la Sagrada Escritura como cuando lo hacemos con un texto del Magisterio de la Iglesia, se hace necesario disponer de ciertas reglas hermenéuticas que nos permitan acceder a su contenido, pero no porque este sea «hermético» o se encuentre «oculto», sino porque no podemos olvidar que se trata de textos con un componente eclesial, y es en y desde la comunión de la Iglesia, desde donde emana todo su sentido.

⁴⁵ Cfr. S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización: esquemas para una ecle-siología*, Sal Terrae, Santander 2002; *Ibid.*, *Memoria del Concilio: diez evocaciones del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005; *Ibid.*, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006; *Ibid.*, *Tiempo de Concilio: El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander 2009; *Ibid.*, *Triptico Conciliar: relato-misterio-espíritu del Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 2012; *Ibid.*, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012.