

LA EXÉGESIS CANÓNICA BALANCE Y PERSPECTIVAS

Desde que Benedicto XVI, en su libro sobre Jesús, se refirió a la Exégesis Canónica (EC), un amplio sector de público ha prestado atención a esta forma de interpretación de la Escritura. Desde hace ya unos veinte años, sin que la opinión pública lo haya percibido, en determinados sectores del mundo exegético, se ha venido debatiendo intensamente sobre este nuevo camino de exégesis. Se trata de un tema que provoca debates e incluso da pie a una copiosa literatura. El ámbito de la EC ha venido a ser tan amplio, que es imposible exponerlo aquí en detalle. Con todo, se pueden describir sus logros y sus puntos débiles. El artículo pretende hacer esta descripción, sin bajar a detalles innecesarios.

Kanonisch, kirchlich, postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne, Orientierung 68 (2008) 285-304

¿Qué es la EC?

1) La EC apunta a que el Canon, es decir, la colección de libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, es el marco de referencia primario para la lectura de cualquier texto bíblico.

2) Partiendo del hecho de que esta unidad de textos ha sido elaborada por la iglesia, se atribuye a la comunidad de creyentes un importantísimo papel en su interpretación.

3) La EC se inclina por la importancia decisiva de las redacciones finales de los textos. De este modo, la última redacción de los textos bíblicos se convierte en el primer objeto de la interpretación,

ya que el estadio de la redacción última (y no los estadios previos de los textos) es lo que ha sido objeto de canonización, a nivel normativo y teológico, por parte de la iglesia.

Los estadios previos que acabamos de mencionar hacen referencia a las fuentes, por ejemplo, de las que surgieron los cinco libros de Moisés (el Pentateuco): el llamado “documento sacerdotal” o “el Yahvista” (muy discutido en la actualidad); en el NT se trata, por ejemplo, de las fuentes que son la base del evangelio de Marcos, o también de la fuente de los *logia* que, según la teoría de las dos fuentes, han utilizado Mateo y Lucas, junto al evangelio de Marcos, para redactar sus respectivos evan-

gelios. La EC hace referencia legítimamente, a que la reconstrucción de tales etapas previas a los textos ha de ser siempre hipotética. Finalmente, de aquí se deduce que sólo el texto final canonizado tiene la fuerza normativa en las cuestiones sobre la teología y la praxis de la iglesia, y la interpretación del mismo deberá centrarse sobre él y sobre su contexto canónico. Con lo cual se indica también que cada EC se ejecuta en el marco de la comunión cristiana, establecida a través del Canon.

La interpretación canónica de las escrituras como nuevo camino de la exégesis.

Este programa de una “nueva eclesialidad” de la exégesis había sido ignorado durante mucho tiempo, lo que ha causado -sobre todo en la exégesis del AT- debates bastante polémicos. La polémica sobre la EC va de la mano de la sospecha de que la EC es un programa neoconservador que intenta incorporar corrientes reaccionarias (tan en boga en todas las religiones) en la exégesis bíblica. Se comprende que el umbral de excitación -sobre todo en el ámbito católico- estaba en un nivel muy bajo, cuando uno tiene presente que la exégesis, después de un largo trauma de represión intraeclesial, gozaba desde hacía unas décadas de una notable libertad de investigación y de enseñanza. Sobre todo en la generación de exegetas más antiguos

(muy ligada todavía a través de las biografías de sus profesores a las experiencias del silenciamiento antimodernista) cualquier cuestionamiento de los principios de la exégesis histórico-crítica desencadena el temor de que, bajo la excusa de la post-modernidad, se quiera regresar, a la represión del pre-modernismo.

Ahora bien, supuesto que la EC ha alertado sobre puntos realmente débiles de la exégesis histórico-crítica, lo indicado sería hacer un análisis lo más sobrio posible al respecto. Intentaremos mostrar, por una parte, los principios positivos de la EC, y, por otra parte, evidenciar con la mayor claridad posible que este proyecto va acompañado de ambivalencias. Estas ambivalencias, en la mayoría de defensores de la EC, no son intencionadas. Sin embargo, provocan en la exégesis histórico-crítica, con razón, considerables objeciones, porque se teme que aquí podría ser enterrada la exégesis como proyecto de investigación. Se postula un diseño de EC, que deje en claro que no se trata de hacer un proyecto de iglesia premoderna, según la imagen de la jerarquía patriarcal, que esboza su unidad de modo monolítico y con límites cortantes respecto del mundo.

¿El Canon como un (único) Texto?

Punto de partida para una EC es la tesis de que el canon bíblico

no sólo presenta una colección eclesial de textos normativos, sino que en la interpretación deberá ser tratado como un texto que suministra el marco decisivo para la comprensión de cada texto parcial. El Canon es algo parecido a un macrotexto que determina todas sus partes: para los textos individuales es el marco de referencia decisivo, por lo que las declaraciones sueltas de textos no pueden ser absolutizadas, sino que se han de entender siempre en el contexto del todo. Como el Canon es además el marco referencial primario y privilegiado para los textos individuales, solamente se podrá aplicar a las referencias extra-bíblicas una importancia subordinada. Incluso aunque estas referencias extra-bíblicas hubieran existido, han perdido su validez a causa de su integración en el Canon. La canonización extrae textos de sus contextos originales y los integra en nuevos contextos.

El cómo de la unidad del Canon

Ante este conjunto de afirmaciones, algunas precisiones son indispensables. De la misma manera que el Canon representa una unidad, también nos hemos de preguntar *cómo* se ha constituido esta unidad. Si el Canon bíblico es realmente un texto, no lo es de manera lineal, no es una “obra” que hay que leer toda seguida, del principio al final. Más bien los “dobletes” (como los libros de las Cróni-

cas en el AT o los cuatro evangelios en el NT) muestran claramente que hay que aplicar un concepto de texto más amplio, si se quiere caracterizar el Canon bíblico como un texto. Un concepto ampliado debería entender el texto efectivamente como un *entramado*, es decir, como un texto que está compuesto por más de un hilo continuo de relatos.

La unidad de la biblia ¿monolito o rizoma?

Si nos tomamos en serio las relaciones internas del texto del Canon, éste se podría comparar más bien a un entresijo de raíces, a un rizoma. El rizoma bíblico tiene varios niveles, es descentralizado y está organizado desde una perspectiva múltiple. En la biblia también conviene contar con que la trama relacional no se fija a través de relaciones literarias, sino a través de perspectivas extratextuales. Así, los cuatro Evangelios forman un conjunto porque tematizan diferentes aspectos del único acontecimiento de Jesús; no porque deban ser leídos uno detrás de otro. Y el orden de las cartas paulinas se debe a su clasificación por extensión pero no indica ningún orden de lectura: no hay que leer primero la carta a los Romanos, para luego poder entender las cartas a los Corintios, a los Gálatas etc. Falta también valorar las variaciones de los diferentes cánones (judío, católico, reformado) respecto de la

selección y el orden de los textos individuales, para no dar la impresión de que las variantes confesionales del Canon bíblico determinarán las afirmaciones de los textos individuales de tal manera cada Canon transmita un mensaje completamente distinto. En este sentido vale la pena seguir trabajando. Si en el Canon se tomaran en serio los aspectos relacionales con sus distintos estratos, la EC podría ofrecer incluso una aportación propia a las teorías generales sobre textos y literatura, y sería entonces algo más que el eco piadoso de teorías extra teológicas. En cualquier caso, todos los que caracterizan el Canon como un texto deben explicar exacta y rigurosamente lo que quieren decir. Una teoría de la unidad bíblica deberá estar muy atenta a que la específica capacidad de pluralidad del Canon se pueda percibir correctamente. Porque no podemos imaginar que el Canon, como un gran contexto, haga una fusión de los textos canonizados. Esta fusión tiene lugar más bien antes de la formación del Canon, justo cuando Lucas y Mateo integran la fuente de los *logia* en sus textos, la cual fuente ya no es transmitida como texto independiente. Y aun así, en el plano de la elaboración de las fuentes, la redacción conserva restos de independencia de los textos utilizados. Si no, no se darían aquellos puntos de referencia que, desde hace aproximadamente 200 años, dan pie al exegeta histórico-crítico para pensar en la existencia de fuentes literarias.

Contexto original, contexto canónico

En el plano del Canon, el respeto ante el valor propio del texto va más lejos: los cuatro evangelios continúan siendo cuatro testimonios independientes y diferenciados del acontecimiento Jesús; y el Cantar de los Cantares *sigue siendo* un texto erótico, que también se puede interpretar, en alegorías judías y cristianas, respecto a la relación entre Dios y su amado pueblo, sin tener que negar su procedencia como lírica amorosa. La densa voluptuosidad de este texto introduce a toda interpretación que tome en serio los textos y contextos de igual modo, en una polaridad altamente tensa de espiritualidad y sensualidad. Allí donde se absolutiza el contexto original o el contexto canónico, se pierde esta tensión y se pierde un nuevo mensaje del Canon. La fijación del Canon no da ciertamente ningún sentido nuevo y unitario a la red plural de contextos de los diferentes contenidos de las escrituras bíblicas; más bien determina el *significado* de esta pluralidad de sentidos.

Contexto canónico, ¿exclusivo?

La valoración de las referencias externas al Canon de los textos bíblicos forma también parte de la cuestión del cómo de la unidad canónica, ¿Es el contexto canónico el contexto primario o el contexto exclusivo para los textos parciales?

La exégesis histórico-crítica ha asignado tradicionalmente al Canon un contexto secundario y por esto no se ha ocupado más de él. En la EC se hace mención de que el Canon es el contexto “privilegiado” de sus textos parciales. Aquí habría que indicar enfáticamente, que las referencias a los mundos de textos extra-bíblicos no quedan excluidas por este motivo. El prólogo de Juan tiene *in mente* no sólo a los interlocutores bíblicos, sino también la lengua y el mundo del pensamiento judeo-helenístico que, por su parte, se encuentra en discusión con la filosofía romano-helenística. Estos entresijos intertextuales ¿son todavía relevantes o quedan disueltos a través de la canonización? ¿Es el Canon una unidad monolítica, que ha acaparado todas las referencias respecto al mundo de textos externos y que ha quitado a los textos integrados su identidad de procedencia? ¿O presenta el Canon un ámbito especialmente señalado por un rizoma, que constituye, mediante su densificación de múltiples referencias, una unidad definida?

¿Muerte del autor?

La reciente teoría de la EC está intensamente relacionada con tesis de la crítica literaria. Se hace referencia a la “muerte del autor” (Roland Barthes) y con ello se quiere significar, que ya no tiene sentido preguntar por la intención del autor. En corresponden-

cia a un principio orientativo de lectura, se hace hincapié en que el sentido de un texto se hace realidad sólo al leerlo. Por tanto, le corresponde más importancia al proceso de lectura que a una supuesta intención del autor. Lo que, en las ciencias literarias, parece emerger como una revolución, porque a veces aun se ha de tratar con autores/as todavía vivos, es bastante banal en las ciencias bíblicas, porque los autores bíblicos están todos muertos. Los más perspicaces en la exégesis han sabido siempre que, cuando se preguntaba, por ejemplo, qué era lo que quería decir Lucas con un texto, no se trataba de dar con la intención de un personaje histórico. Pero sí que es un mérito de la exégesis orientada a la recepción del lector haber hecho definitivamente evidente, que sólo se puede tratar de lo que es reconocible como intención: en la teoría clásica se hablaba aquí del “autor implícito”.

¿Muerte del texto?

En este sentido la teoría de hace unos tres decenios sobre la recepción en la exégesis, tampoco ha conducido hacia la EC. Esto se debe seguramente a que la mayoría de los exegetas que ponen el acento en la lectura siguen una línea moderada, como la que representa el especialista Wolfgang Iser. Él y otros, han partido, entre otros supuestos, de que incluso un texto literario-ficticio es mucho más que

sólo la proyección del lector. Más bien representa algo así como una pauta entreabierta, que puede conducir en cierto modo a la formación del sentido de los lectores –siempre que ellos lo acepten. Y aunque no puede darse una única interpretación correcta, es evidente que hay que diferenciar las muchas interpretaciones apoyadas en el texto, de formas de leer puramente proyectivas –antes se hablaba aquí de *eisegesis* (poner un significado en el texto). Algunos representantes de la EC parecen querer dar un paso más, y pretenden no sólo “la muerte del autor” sino también la del texto. Este peligro aparece cuando la alegoría de la iglesia antigua es presentada como modelo de la EC, con lo cual, cada texto bíblico es ilustrado y explicado con abundantes citas de otros textos bíblicos. Esto no deja de ser peligroso, ya que la interpretación alegórica es un método de actualización, que en el caso extremo salva el valor formal del texto, pero puede tender, al mismo tiempo, a dejar en suspenso la autoridad de su contenido. En caso extremo se desgrena el texto por la parte semántica y se revisita de un marco de pensamiento bien sólido. El resultado es fácil de predecir, porque el sólido marco de referencia de los lectores disuelve tendenciosamente la fuerza transformadora del texto.

Esto no sólo se puede ver en algunas exégesis de la iglesia antigua, sino igualmente en el caso de Filón de Alejandría, en el ámbito

judeo-helenístico, en el caso de la exégesis profana de Homero y en el caso de alegoristas modernos, como Eugen Drewermann o Josef Ratzinger. En el caso extremo puede que el juego inter-textual del texto caiga completamente bajo las ruedas de una producción creadora de sentido por parte de los lectores. Naturalmente que la creatividad es positiva, sobre todo cuando, en el contexto eclesial, no sólo se cuenta con que el texto está inspirado, sino también los lectores. Pero, aun así, cuando se trata de un texto revelatorio, ha de poder preguntarse en qué medida puede ofrecer el texto una contraposición crítica frente a los lectores. Esto no es solo una pregunta teórica, sino un serio problema de teología revelatoria: el juego inter-textual del lector ¿aplana de tal forma la personalidad del texto, que ya no puede tener lugar ningún encuentro con *lo diverso*? Si fuera así, si los lectores únicamente reencontraran en la biblia lo propio, lo ya conocido y lo que siempre se ha creído, entonces sería la muerte del texto: ni se podría oír la llamada a la conversión, ni podría acontecer la revelación como encuentro con el totalmente otro. Por lo tanto, si la EC quiere evitar la muerte del texto, deberá tratar de crear en el texto, durante el proceso de lectura, junto al aprecio por el juego textual interno, una gran confrontación con el texto. La exégesis como ciencia duradera sólo puede existir en la referencia a los entramados de relaciones constituidos por

los textos en sí y en su análisis detallado. Una ciencia literaria, que hace alarde del “*anything goes*” (cualquier cosa es posible), no es teología y tiene pocas esperanzas de supervivencia (también fuera de las ciencias bíblicas), porque nadie la necesita.

La nueva eclesialidad

Su historia de penalidades ha deparado a la exégesis histórico-crítica una relación distorsionada con la iglesia, sobre todo con el magisterio romano. No es de extrañar, pues, que una llamada a una nueva eclesialidad de la exégesis, proveniente de los representantes de esta institución, produzca reacciones alérgicas. Esto se hace más agudo, en la medida en que no siempre está claro del todo qué es lo que la EC quiere decir con la palabra “iglesia”. ¿Se trata del Pueblo de Dios, como comunidad lectora y discursiva de todos los bautizados o de un concepto reducido de iglesia, en donde la sumisión de todos al magisterio romano hace superflua tanto la exégesis como la lectura de la biblia de los particulares? Una aclaración, por parte de la EC, podría quitar crispación al debate. Y es que, si queda claro que no se trata de revivir las prohibiciones antimodernistas, entonces la oposición de la exégesis a una renovada eclesialidad rondaría el cero. Pero, para ello la exégesis (y la teología en su totalidad) se debería situar en un nuevo pa-

radigma pastoral. Si la referencia a la iglesia de todas las teologías se hace sobre la base del concepto eclesial y pastoral de la *Gaudium et spes*, entonces la eclesialidad no significa que la exégesis se hace la apuntadora del magisterio romano, sino que concibe los diversos lugares de vida plural, en los que hoy en día debe reafirmarse en la fe del Pueblo de Dios, como lugares de aprendizaje para su propio trabajo científico. Eclesialidad consiste entonces, esencialmente, en la contextualización con los mundos heterogéneos del Pueblo de Dios. Naturalmente forma parte de esto la escucha del magisterio y la salvaguarda de la tradición, pero también la sensibilidad para los apremiantes “signos de los tiempos”, tal como los han desarrollado la exégesis feminista y la teología de la liberación.

Unidad con amable pluralidad

Si la EC quiere aportar algo a tal eclesialidad contextualizada, entonces debería fortalecer, dentro del debate interno eclesial, la Buena Nueva eclesiológica del Canon Bíblico y hacer de esta “escuela de aprendizaje del pluralismo” el modelo de una iglesia que constituye su unidad con amable pluralidad, en lugar de perderse en sueños centralizados de uniformidad. Una EC adaptada a los tiempos, ha de evitar, naturalmente, todo lo que produzca la impresión

de que la repetición de la exégesis de los Padres debe adormecer las cuestiones de hoy en día. Por una parte no puede quitarse validez a la postulada libertad del lector remitiendo a los modelos exegeticos de los “padres” (¿dónde han quedado las madres?); y, en segundo lugar, la diferencia de escritura y tradición solamente se podrá asumir en perjuicio de exégesis y dogmática, ya que escritura y tradición no pueden ser reducidas la una a la otra. Sobre revelación sólo se puede hablar en una diferenciación de dos polos (escritura y tradición), así lo indica el reciente Concilio.

De modo que el cometido de la exégesis en el conjunto del discurso de fe de la iglesia, consiste esencialmente en la defensa profética de ‘*lo diverso*’ de la biblia. Esta defensa es abogada del significado todavía desconocido de las afirmaciones bíblicas. Su cometido no es sustituir la patrística, la teología moral o la dogmática, sino ser una compañera crítica de éstos y de todos los discursos sobre la fe cristiana, y que se atreva, en el encuentro con el texto, a abandonar brevemente a las noventa y nueve ovejas de lo que ha sido, para ir a buscar a la única oveja extraviada de lo que está siendo. La exégesis, como proyecto ilustrador, deberá dejarse guiar -consciente de sus límites- por la sospecha y por la esperanza, de que todo podría haber sido diferente y de que, por lo tanto, también podría volver a serlo de nuevo.

La precaria herencia de la Ilustración

Que la herencia de la Ilustración es difícil, ya es un lugar común. La cuestión decisiva es: ¿Qué significa “*después* de la Ilustración”? ¿No será la postmodernidad el regreso, tan resignado como alegre, a las relaciones premodernas? ¿O será la radicalización de la época moderna, desengañada de sus propios límites? En este contexto más amplio de historia espiritual, encontramos también la discusión respecto a la EC. En la ya amplia corriente de la EC, hay opciones para ambas concepciones. Así se dan, gratamente, toda una serie de intentos de integrar en la EC principios de la teología de la liberación y de críticas feministas. Pero también se encuentra la pasión por la época premoderna, en forma de la interpretación alegórica de los padres de la iglesia. Junto a la concentración sobre el texto como literatura y a la renuncia a cuestionamientos históricos, se halla también la apuesta sencilla de lo creído como histórico. Quien está convencido de que, a la larga, no hay un retroceso en la historia, preferirá, también en las ciencias bíblicas, aquellas concepciones que no desechan la herencia de la época moderna, sino que la quieren desarrollar más. A estos pertenece si duda la diferencia entre *story* (narración) y *history* (historia), entre *Gewesen* (lo que ha sido) y *Geworden* (lo que ha devenido), porque la pre-

gunta por “lo que fue realmente sucedió” forma parte del inventario de posibilidades del pensamiento postmoderno -a pesar de su imposibilidad teórica. Una teología que no se plantea esta cuestión, sólo porque sabe que los límites del conocimiento histórico son mucho más estrechos de lo que se había pensado antes, se despediría de discursos esenciales del presente y ya no tendría respuesta para la historia crítica del cristianismo “à la Dan Brown”.

Tarea de la exégesis en la iglesia y en la teología

Precisamente cuando uno está interesado por el lugar teológico de la exégesis, no debería renunciar a la pregunta sobre el sentido de un texto en el contexto original. La fuerza de la ciencia bíblica no se halla en la armonización de los textos entre sí y tampoco en la armonización de texto y de la historia de la interpretación. De su origen en la Ilustración, posee la exégesis el talento para abrir contrastes, para mantener polaridades entre estas magnitudes. Precisamente esta es su tarea en la teología y en la iglesia. Su función profética consiste en no ser únicamente una ayudante hermenéutica de la teología y de la iglesia. Para todo el Pueblo de Dios, como comunidad de los creyentes, la exégesis debería ser una interlocutora crítica, que no prepara sencillamente el camino para una

cierta comprensión bíblica, sino que establece diferencias respecto a comprensiones de fe contrarias a la biblia.

Semántica, significado, signos de los tiempos

Por esto, por una parte, no puede abandonar la cuestión semántica, por el *sentido* de los textos bíblicos; pero, por otra parte, no debe quedarse en la semántica, sino que deberá participar también en las preguntas pragmáticas sobre el *significado* de los textos bíblicos. Esta cuestión no queda contestada si se hace una lectura canónica, porque también una EC puede quedar atascada en el ámbito de la semántica. El ámbito de la pragmática se alcanza sólo cuando la exégesis se dedica a “investigar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (*Gaudium et Spes* 4). Por lo tanto, hay que contrastar el sentido de textos bíblicos con las preguntas existenciales de hoy en día, y esto hay que hacerlo de tal modo que ni la existencia del día de hoy quede supeditada al texto, ni el sentido del texto sea sacrificado a la comprensión de la existencia de los lectores. Lo primero sería biblicismo, y lo otro sería leer en el texto lo que no ofrece. Ambas posturas erróneas también se pueden combinar, como lo muestra la pretendida fidelidad a la biblia de círculos fundamentalistas.

Responsable del sentido propio de los textos

Para que se pueda abrir a los lectores la posibilidad de la autoconfrontación, sobre el fundamento de la autoridad basada en el texto de la biblia, habrá que seguir manteniendo, en contraposición, la polaridad entre lo extraño y lo propio. Para servir a la significación extraña, desconocida e inabordable de la biblia, el cometido eclesial de la exégesis consiste en ha-

cerse responsable del sentido propio de los textos. Justamente en cuanto pueblo de Dios, debe poner totalmente en juego su potencial ilustrado y crítico, debe deconstruir prejuicios religiosos, para hacer posible la fe. Cuando la exégesis ya no aporta nada a la fuerza productiva de la diferencia, que es el signo de una teología post-moderna, entonces se ha convertido a sí misma en una cosa superflua, sea canónica o no.

Tradujo y condensó: SABINE KLOECKENER

“Está el gran problema [...] del que habló el padre Zalba. Lo dijo gritando y yo comprendí que se trataba de la angustia real presente en el alma de un hombre bueno: Si estas cosas pueden cambiarse, ¿qué pasará con los millones de personas que hemos enviado al infierno hasta hoy? La señora Crowely, esa simpática y gentil dama norteamericana, le respondió: Padre Zalba ¿está usted seguro de que Dios cumplió con todas las órdenes que usted le dio?”

Palabras de Bernhard Häring, en la Abadía de la Santa Cruz, informando coloquialmente del debate de la Comisión Pontificia sobre Control de la Natalidad, citadas en PHILLIP KAUFMAN, *Manual para católicos disconformes* (Marea, Buenos Aires, 2004) p. 145.