

La especificidad de la exégesis histórico-crítica según Joseph Ratzinger. El debate sobre *Dei Verbum* 12, 1-4

The specificity of historical-critical exegesis according to Joseph Ratzinger. The debate on *Dei Verbum* 12, 1-4

Manuel Aroztegi Esnaola

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España

maroztegi@sandamaso.es

ORCID: 0000-0003-0094-2746

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt50.25.2022.171-200>

Resumen: En el presente artículo se estudia cuál es, según Joseph Ratzinger, la especificidad de la exégesis histórico-crítica respecto de la exégesis dogmática. Desde mediados del siglo XX en el campo católico se está dando un debate muy intenso sobre este tema. Dicha discusión gira, en buena medida, en torno a *Dei Verbum* 12 y, más concretamente, sobre la naturaleza de las reglas hermenéuticas propuestas en los cuatro primeros párrafos. Ratzinger toma postura en el debate y considera que la exégesis histórico-crítica y la exégesis dogmática son antagónicas tanto en lo que respecta a su objeto como en lo concerniente a su método. Esto no excluye la posibilidad de colaboración entre ambas formas de leer la Biblia.

Palabras clave: *Dei Verbum*, Joseph Ratzinger, exégesis dogmática, exégesis histórico-crítica, Teología bíblica

Abstract: This article studies what is, according to Joseph Ratzinger, the specificity of historical-critical exegesis with respect to dogmatic exegesis. Since the middle of the 20th century in the Catholic field there has been a very intense debate on this topic. This discussion largely revolves around *Dei Verbum* 12 and, more specifically, about the nature of the hermeneutical rules proposed in the first four paragraphs. Ratzinger takes a position in the debate and considers that historical-critical exegesis and dogmatic exegesis are antagonistic both in terms of their object and their method. This does not exclude, however, the possibility of collaboration between both ways of reading the Bible.

Keywords: *Dei Verbum*, Joseph Ratzinger, dogmatic exegesis, historical-critical exegesis, Biblical Theology

Recibido: 21/03/22

Aprobado: 16/08/22

Este es el primero de una serie de artículos acerca de la reflexión de Joseph Ratzinger sobre la relación entre exégesis histórico-crítica y Cristología. Dice Gabino Uríbarri (2021) que la cuestión de la relación entre Cristología e historia es “el tema crucial de la Teología del siglo XX” y que “atañe a la sustancia misma de la fe cristiana y a la médula del método teológico” (pp. 148-149). Acerca de esta relación, propone Uríbarri dos tesis: “primera tesis: la Cristología no puede prescindir de la historia” (p. 155); “segunda tesis: la Cristología no se puede reducir a la historia” (p. 160). En mi opinión, Ratzinger afirma también ambas tesis, como nos gustaría mostrar en otros artículos. En este vamos a tratar de una cuestión previa: ¿cuál es, según el teólogo bávaro, la especificidad de la exégesis histórico-crítica?, es decir, ¿qué es lo que la especifica respecto de la exégesis dogmática?

El encuentro con Friedrich Wilhelm Maier

La reflexión acerca de la exégesis histórico-crítica ha acompañado a Ratzinger a lo largo de toda su vida¹. El 2 de mayo de 2003 pronunció en el *Aula Magna* del *Augustinianum* de Roma, con ocasión del centenario de la Pontificia Comisión Bíblica, una conferencia publicada en varios lugares y con distintos títulos. En la edición de las *Obras completas* (2003a/2016b) se ha titulado „Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission“ [Magisterio eclesial y exégesis. Reflexiones con ocasión de los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica]². Ratzinger (2003b) empieza la conferencia con estas palabras:

No he elegido el tema de mi relación solo porque forma parte de las cuestiones que de derecho pertenecen a una visión retrospectiva sobre

¹ En todo el artículo he tenido muy en cuenta las excelentes páginas de Verweyen (2007, pp. 84 y ss.), aunque no comparta al cien por cien alguna de sus conclusiones.

² Con ese mismo título se publicó en (2003). *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 32, 522-529. Con el título de „Die Beziehung zwischen Lehramt der Kirche und Exegese im Licht des hundertjährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission“ [La relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis a la luz de los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica], en (23 de mayo de 2003). *L'Osservatore Romano* [edición alemana], 9-10. Con el título de „Der Glaube erfordert den Realismus des Geschehenseins“ [La fe requiere el realismo del haber acontecido] en (junio de 2003). *30Tage*, 2, 60-66. Y con el título „Der Gott der Bibel greift in die Geschichte ein“ [El Dios de la Biblia interviene en la historia], en (5 de julio de 2003). *Die Tagespost*, pp. 5 y ss.

los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica, sino también porque forma parte de los problemas de mi biografía: desde hace más de medio siglo mi itinerario teológico personal gira en torno al ámbito determinado por este tema.

A continuación, Ratzinger menciona el decreto *De quibusdam rei biblicae commentariis in sacra Seminaria non admittendis* [De algunos comentarios de contenido bíblico que no deben ser admitidos para los sagrados seminarios], promulgado por la Congregación Consistorial el 29 de junio de 1912. En él se prohibía que una serie de libros de exégesis se introdujeran en los seminarios, ni siquiera para consulta. Se recalca que los textos mencionados en el decreto “expungenda omnino sunt ab institutione clericorum, salvo ampliore de iis iudicio ab illa auctoritate ferendo ad quam de iure pertinet” [deben ser totalmente eliminados de la formación de los clérigos, salvo un juicio más amplio acerca de los mismos que deberá ser dado por aquella autoridad a la cual en derecho corresponde]. Las obras que caen bajo esta medida son las siguientes. En primer lugar, *Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament* [Tratado sucinto de la introducción especial al Antiguo Testamento] de Karl Holzhey, publicado en Paderborn ese mismo año de 1912. Este exegeta era profesor en Frisinga, pero Ratzinger no llegó a conocerlo, pues empezó sus estudios de Teología en esa ciudad bávara en 1946, tres años después del fallecimiento de Holzhey. En segundo lugar, el decreto menciona genéricamente los escritos del padre Marie-Joseph Lagrange –“scripta plura P. Lagrange”–. En tercer y último lugar, se incluye bajo la prohibición el libro *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* [La Sagrada Escritura del Nuevo Testamento], publicado en Berlín en 1912. Se trataba de una obra colectiva coordinada por Fritz Tillmann. El comentario de los evangelios sinópticos había sido encomendado a Friedrich Wilhelm Maier, quien en ese momento enseñaba en Estrasburgo. Maier abordaba la cuestión sinóptica y defendía la teoría de las dos fuentes (Marcos y Q), que hoy en día goza de amplia aceptación. Como consecuencia del decreto, se prohibió que Tillmann y Maier siguieran enseñando exégesis; no obstante, se les permitía cambiar de disciplina teológica. Tillmann se reconvirtió y se pasó a la Teología moral. Maier, por el contrario, abandonó la carrera docente, se hizo capellán castrense y en calidad de tal asistió a los soldados alemanes durante la Gran Guerra. Terminada la misma se hizo capellán de prisiones. En 1924 cambiaron los aires y el arzobispo de Breslau le concedió el *nihil obstat* para poder enseñar Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la capital

silesia. En 1945, acabada la Segunda Guerra Mundial, Silesia pasó a Polonia, la Facultad de Teología de Breslau fue suprimida y Maier pasó a ocupar la Cátedra de Exégesis del Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Múnich.

En 1947, Ratzinger se trasladó de Frisinga a Múnich y se matriculó como alumno de la Facultad de Teología, en la cual tuvo como profesor a Maier. En realidad, ya había tenido cierto contacto con él porque, siendo seminarista menor en Traunstein, había encontrado un ejemplar de *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* que, desafiando la prohibición del decreto de 1912, de algún modo había conseguido entrar en aquel centro de formación. Dice Ratzinger que cuando él llegó a Múnich, Maier era la estrella indiscutible de la Facultad de Teología. Rápidamente se ganaba el corazón de los que le escuchaban. Si en sus clases se quería conseguir un asiento, había que llegar con mucha antelación. Durante seis semestres Ratzinger asistió atentamente a sus lecciones. En más de una ocasión, Maier hablaba con dolor del *recedat a cathedra* de 1912. También le dolían los diversos decretos de la Comisión Bíblica sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (1906), sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (1909), sobre la autoría y datación de los salmos (1910), etc. Además de ser académicamente brillante, Maier era un hombre profundamente arraigado en la fe de la Iglesia, llevaba una vida sacerdotal ejemplar y vivía una auténtica preocupación por la correcta formación sacerdotal de los jóvenes a los que impartía clase (Ratzinger, 1998, pp. 55-58).

Las clases de Maier dejaron en Ratzinger una impronta indeleble. Desde entonces jamás le abandonó la convicción de que la exégesis histórico-crítica es valiosa y, más aún, necesaria. Al mismo tiempo, el contacto con Maier le suscitó a Ratzinger una pregunta que lo ha acompañado durante toda su vida: ¿cómo integrar exégesis histórico-crítica y exégesis dogmática? La cuestión ya se la había planteado, por necesidad, el propio Maier, quien, por una parte, practicaba con todo rigor la exégesis histórico-crítica y, por otra, creía firmemente en el dogma. La solución a la que llegó se encuadra dentro de lo que Ratzinger denomina "liberalismo limitado por el dogma". La expresión está tomada de Romano Guardini, citado en (Ratzinger, 1998, p. 57). Cuenta este autor en su autobiografía que, en 1922, para obtener su habilitación en la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn, tuvo que pronunciar una *Probevorlesung* (algo así como un *ensayo de clase magistral* que se pronunciaba ante un panel de profesores evaluadores). En aquella facultad enseñaba Fritz Tillmann, quien, como ya hemos indicado, había sido el coordinador de *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* y, tras el decreto de 1912,

se reconvirtió, abandonó la exégesis y se hizo moralista; Tillmann había sido rector de la universidad de Bonn entre 1919 y 1921. El tema de la *Probevorlesung* fue el principio *credo ut intelligam* en Anselmo de Canterbury; esto es, la dependencia del conocimiento teológico respecto del acto de fe. Guardini (1984/1995) dice que las reacciones que suscitó su *Probevorlesung* fueron un tanto paradójicas. Refiere, en primer lugar, la reacción de Johann Heinrich Schrörs, quien había enseñado Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Bonn y, aunque ya estaba jubilado, ejercía una notable influencia. En principio no era favorable a que Guardini empezara a enseñar en Bonn, pero el caso es que acogió la *Probevorlesung* con entusiasmo: “Schrörs, quien al principio se me había opuesto, pues aparte de mi tesis doctoral no podía presentar ninguna publicación científica, estaba encantado con la clase magistral y me felicitó calurosísimamente” (Guardini, 1984/1995, pp. 31-32).

Con Tillmann sucedió exactamente lo contrario. En principio era favorable a que Guardini se incorporara al claustro de la Facultad, porque creía que era un teólogo liberal (en el sentido que se explica más adelante). La *Probevorlesung* fue para él un auténtico jarro de agua fría. El texto describe en primer lugar el modo en que, según Tillmann, debían integrarse dogma y ciencia:

Tillmann, por el contrario, dijo después, según oí, que había tenido el sentimiento como si alguien le hubiera golpeado en la cabeza. Él había creído tener en mí un teólogo *crítico*, que apoyaría su línea; ahora, postura *crítica* era, como mostró la *Línea de Bonn* que más tarde emergió, básicamente un liberalismo limitado por la obediencia al dogma. (Guardini, 1984/1995, pp. 31-32)

Tillmann proponía un modelo de integración de dogma y ciencia que aquí se denomina crítico. Según el mismo, la base de la Teología debe constituir la ciencia histórica. El dogma actúa como marco externo que señala los límites dentro de los cuales debe moverse la investigación histórica. Esta era la línea que Tillmann esperaba encontrar en Guardini. El modelo que este presentó en su *Probevorlesung*, en cambio, fue radicalmente opuesto.

Por el contrario, mi clase magistral hacía de la revelación y la fe la base del conocer. Eso era un modo de pensar completamente diferente. Desde mis años de estudio en Tubinga, estaba convencido de que la Teología era distinta de los demás esfuerzos de pensamiento y que estaba fundamentada en una base propia. Precisamente la responsabilidad del pensa-

miento científico debía exigir que estuviera fundamentada sobre un objeto de conocimiento propio –a saber, la revelación– y [sobre] un principio de conocimiento [propio] –a saber, la fe plasmada en el dogma–, a lo cual naturalmente se debía añadir todo cuanto significa diligencia del método y atención ante los hechos empíricos. (Guardini, 1984/1995, pp. 31-32)

El modelo que Guardini presentó era dogmático. La base de la Teología debe constituir la el dogma –y, en último término, la fe de la cual aquel es expresión–. A ello debe añadirse después la investigación histórica. Guardini no precisa cómo debe llevarse a cabo esa añadidura.

A Tillmann este modelo le desagradaba profundamente, pues el dogmatismo es incompatible con el auténtico espíritu científico: “Tillmann no tenía ninguna comprensión para esta forma de pensar, sino que veía en ella un dogmatismo poco científico” (Guardini, 1984/1995, p. 33). Por su parte, a Guardini no le satisfacía el modelo crítico, que conocía bien porque era en el que se había formado en Tubinga. Ratzinger comparte en buena medida su juicio. Considera, como ya hemos apuntado, que este modelo crítico era también el de Maier: “Si echo una mirada retrospectiva, querría decir que constituía realmente una muestra de aquella orientación que Romano Guardini experimentó en sus profesores de Tubinga y calificó de ‘liberalismo limitado por el dogma’” (Ratzinger, 1998, p. 57). A Ratzinger (1998), como a Guardini, esa orientación de Tillmann y Maier no le satisfacía, porque “en la construcción de la Teología el dogma no opera como fuerza fecunda, sino solo como cadena, como negación y como límite” (pp. 57-58).

De hecho, da la impresión de que tampoco al propio Maier terminaba de satisfacerle, aunque por otras razones. A Ratzinger (2003b) se le ha quedado grabado un desahogo de Maier en medio de una clase:

Se me ha quedado grabada, sobre todo, una afirmación que hizo en 1948 o 1949. Dijo que ya podía seguir libremente su conciencia de historiador, pero que aún no se había llegado a la libertad completa de la exégesis que él soñaba. Asimismo, aseguró que él probablemente no llegaría a verlo, pero que al menos deseaba poder contemplar, como Moisés desde el monte Nebo, la tierra prometida de una exégesis sin ningún control ni condicionamiento del Magisterio.

Ciertamente en el momento en el que pronunció estas palabras, Maier gozaba de una libertad de la que había carecido en los años que siguieron al *recedat*

a cathedra de 1912. Ahora bien, todavía no había llegado a la tierra prometida de la exégesis, porque, en el llamado modelo crítico, esta debía moverse dentro del marco exterior trazado por el dogma. La exégesis solo cruzaría el Jordán cuando se pasara del *liberalismo limitado por el dogma* al *liberalismo simpliciter*.

Ratzinger (1998) considera que, a pesar de que los principios de fondo de Maier tenían –a su juicio– debilidades significativas, personalmente debe mucho a su profesor. Gracias a él, la Sagrada Escritura fue el alma de sus estudios teológicos; más aún, a lo largo de su vida ha seguido siendo el centro de su trabajo teológico. Maier le ayudó a apreciar el valor del método histórico-crítico: le hizo ver que la apertura al mismo favorecía un contacto más directo de la Teología con la Biblia y enriquecía la interpretación de la Escritura (p. 58). Al mismo tiempo, sembró en su corazón una pregunta sobre la que ya no dejaría nunca de reflexionar: ¿cómo integrar exégesis histórico-crítica y exégesis dogmática?

Dei Verbum 12

Un punto de referencia importante en su reflexión sobre la cuestión lo va a constituir el número 12 de *Dei Verbum*. En este número se aprueba “la investigación de los géneros históricos y, por tanto, la aplicación, en principio, del método histórico-crítico para la interpretación de la Biblia” (Ratzinger, 1985, p. 159). Al mismo tiempo, se afirma en el mismo número:

Pero, dado que la Sagrada Escritura debe ser también leída e interpretada con el mismo Espíritu con que fue escrita, para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. (*Dei Verbum* 12)

Por tanto, *Dei Verbum* 12 dice “sí” a la exégesis histórico-crítica y dice también “sí” a la exégesis dogmática. Ahora bien, no explica cómo articular una y otra. Comenta Ratzinger (1985) al respecto:

Pero, ¿se ha resuelto ya con ello el problema? Más bien podría afirmarse lo contrario: ha sido planteado en su total crudeza (...). Esta doble aceptación encierra el antagonismo de dos actitudes básicas que discurren en direcciones totalmente opuestas, tanto en razón de su origen como de su orientación final. (p. 160)

En 1992, Norbert Lohfink publicó en *Trierer theologische Zeitschrift* un artículo con un título muy expresivo: „Der weiße Fleck in *Dei Verbum*, Artikel 12“ [La mancha blanca en *Dei Verbum*, artículo 12]. El exegeta católico se halla ante un dilema. Si interpreta un texto desde el dogma –cosa que, en teoría, debería hacer–, puede estar seguro de que sus resultados no van a ser tomados en serio por los filólogos y los historiadores. Dice al respecto Ratzinger (1985):

El historiador adopta la postura contraria, esto es, que la exégesis debe ser o histórica o dogmática, [pero en modo alguno las dos cosas a la vez]. La interpretación dogmática, la interpretación de un texto a partir de un dogma, es para el historiador exactamente lo opuesto de una interpretación histórica, que no admite ninguna otra ley sino la que brota del texto mismo. (p. 161)

Este es el desafío del que se hace eco *Dei Verbum* 12. Ratzinger considera que es posible integrar ciencia histórica y dogma. En otros artículos estudiaremos como puede llevarse a cabo, según él, dicha articulación. Aquí nos planteamos una cuestión previa y que, como veremos enseguida, dista de ser obvia: ¿cuál es la naturaleza de la exégesis histórico-crítica?

La controversia sobre su interpretación

En 1967 se publicó el segundo volumen del *Lexikon für Theologie und Kirche* dedicado al Concilio Vaticano II (el primero había salido en 1966 y el tercero vería la luz en 1968). El comentario de *Dei Verbum* se encomendó a Ratzinger (capítulos I, II y VI), Aloys Grillmeier (capítulo III) y Béda Rigaux (capítulos IV y V). Por tanto, el comentario de *Dei Verbum* 12 correspondió a Grillmeier. Este autor señala que dentro del aula conciliar hubo dos interpretaciones distintas del número (ver Verweyen, 2007, pp. 87-88). En primer lugar vamos a citar la sección del número sobre la que versó la controversia; en segundo lugar, expondremos las dos interpretaciones de que fue objeto dicha sección. Ello nos conducirá a la cuestión central del presente artículo.

En los cuatro primeros párrafos³ de *Dei Verbum* 12 se dice lo siguiente:

³ Nos referimos a la división en párrafos de AAS.

Pero dado que Dios en la Sagrada Escritura ha hablado por medio de hombres al modo de los hombres, el intérprete de la Sagrada Escritura, para captar lo que Él quiso comunicarnos, debe investigar atentamente lo que los hagiógrafos se propusieron realmente significar y Dios quiso manifestar con sus palabras.

Para desentrañar la intención de los hagiógrafos deben considerarse también, entre otras cosas, los *géneros literarios*.

Pues la verdad se propone y expone de maneras diversas en textos de diverso modo históricos, o proféticos, o poéticos, o en otros géneros de discurso.

Por tanto, es preciso que el intérprete inquiere el sentido que el hagiógrafo se propuso expresar y expresó en determinadas circunstancias, según la condición de su tiempo y su cultura, con la ayuda de los géneros literarios utilizados en aquel tiempo. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso declarar mediante el escrito, debe atenderse convenientemente tanto a aquellos acostumbrados modos nativos de pensar, de decir y de narrar, que estaban en vigor en tiempos del hagiógrafo, como a aquellos que en aquella época solían usarse en todas partes en el mutuo trato de los hombres.

Esta es la sección del número sobre la que, como veremos, versa la controversia. A continuación, en el quinto y último párrafo –que hemos citado parcialmente poco más arriba– se afirma la necesidad de la exégesis dogmática (o eclesial o confesional; en este artículo utilizaremos indistintamente los tres términos).

Leamos ahora el texto en el que Grillmeier (1967) expone las dos formas de interpretar la primera sección de *Dei Verbum* 12 (cuatro primeros párrafos). Empieza diciendo lo siguiente: “Con ello hemos ganado el punto de partida para la interpretación de las reglas hermenéuticas del artículo” (p. 550). Cuando Grillmeier dice “con ello” [„damit“], se está refiriendo a las consideraciones que ha ofrecido en la página anterior. En ellas ha explicado que la verdad bíblica depende del *sensus auctoris*. La Iglesia no profesa una concepción mecánica de la inspiración en la cual el autor humano sería un instrumento inerte; el hagiógrafo es auténtico autor, en su labor pone en juego su inteligencia y su libertad. Ahora bien, ¿se identifica sin más el *sensus divinus* del texto sagrado con el *sensus auctoris* o, englobándolo, lo trasciende? Grillmeier afirma esto último. Pues bien, “con ello” está ya puesto el punto de partida para la interpretación de las reglas hermenéuticas de *Dei Verbum* 12.

En primer lugar, el jesuita bávaro expone la que, a su juicio, es la interpretación correcta. Según la misma, el texto conciliar ofrece dos tipos de reglas hermenéuticas. El primer grupo de reglas busca averiguar cuál es el *sensus auctoris* del texto: “en primer lugar se trata de los distintos caminos del trabajo histórico-crítico, el cual es presupuesto para la interpretación del *sensus auctoris* y con ello también (al menos en un primer acceso) del *sensus divinus*” (Grillmeier, 1967, p. 551). Las reglas de los cuatro primeros párrafos describen distintos aspectos del método histórico-crítico. El objetivo del mismo es averiguar el *sensus auctoris* del texto. Este *sensus auctoris* supone ya un primer acceso al *sensus divinus* y, por tanto, es ya teológico: “ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit [cursivas mías]”.

Ahora bien, como ya hemos indicado, el *sensus divinus*, englobándolo, trasciende el *sensus auctoris*. ¿Cómo se puede captar ese *excessus*? A ello se ordenarían las reglas del quinto párrafo: “pero luego se desarrollan reglas de hermenéutica que se basan en una más plena valoración *teológica* de la escritura a la luz de la tradición y como patrimonio de la Iglesia”. En mi opinión, el sintagma clave del texto de Grillmeier es: “einer volleren *theologischen* Würdigung” [una más plena valoración *teológica*]. No es que la exégesis histórico-crítica sea meramente histórica y no teológica, de manera que tan solo con la exégesis dogmática (o eclesial o confesional) empezaría la lectura teológica del texto. No, la exégesis histórico-crítica es ya teológica; la exégesis dogmática llevaría a una mayor plenitud ese valor teológico, pero este ya existía antes.

Seguidamente Grillmeier (1967) expone una forma alternativa de entender *Dei Verbum* 12 que también tuvo sus partidarios en el aula conciliar: “varios Padres conciliares han distinguido aquí la así llamada exégesis ‘racional’ y la propiamente ‘teológica’” (p. 551). Según esta segunda manera de interpretar *Dei Verbum* 12, la exégesis histórico-crítica procedería en virtud del *lumen rationis*, mientras que la exégesis dogmática procedería en virtud del *lumen theologicum*. La exégesis histórico-crítica no formaría parte de la Teología, sino de la ciencia histórica.

A la luz de lo que ha escrito justo antes, es obvio que Grillmeier (1967) no está de acuerdo con esta segunda interpretación. “Esta distinción no es afortunada. Dado que en todo caso se trata del *sensus divinus* en el *sensus humanus*, se trata siempre de exégesis teológica” (p. 551). Esta segunda manera de interpretar el texto conciliar es desafortunada, porque no reconoce que la exégesis histórico-crítica es ya teológica. No entiende que el conocimiento del *sensus auctoris* supone ya un primer e indispensable acceso al *sensus divinus*.

Grillmeier (1967) termina diciendo que las reglas hermenéuticas del primer grupo (cuatro primeros párrafos) y las del segundo grupo (quinto párrafo), siendo distintas, son inseparables:

Dado que la Escritura siempre debe ser leída en la Iglesia, tampoco puede hacerse ninguna separación entre el primero y el segundo camino, en la medida en que ambos son recorridos correctamente. Más bien se podría distinguir entre reglas técnicas exegéticas de hermenéutica (y esto en el sentido moderno) y reglas teológico-dogmáticas de interpretación de la Escritura. (p. 552)

Si no lo interpreto mal, Grillmeier piensa que la distinción entre la exégesis histórico-crítica y la exégesis dogmática es, por así decirlo, formal, no material. Es verdad que las reglas de los cuatro primeros párrafos son distintas de las reglas del quinto párrafo. Ahora bien, sería mal exegeta el que aplicara tan solo las del primer grupo o tan solo las del segundo. El buen exegeta debe aplicar ambas conjuntamente. El exegeta que cultivara tan solo las reglas de la exégesis histórico-crítica estaría olvidando que la Escritura siempre debe leerse en la Iglesia. Y el que cultivara tan solo las reglas de la exégesis dogmática estaría olvidando que es imposible acceder al *sensus divinus* si no es a través del *sensus humanus*.

El debate sobre la naturaleza de la Teología bíblica

En realidad, este debate al que hace referencia Grillmeier no es nuevo. Es una continuación de la discusión acerca de la naturaleza de la Teología bíblica. A continuación, vamos a explicar, en primer lugar, qué entendemos por Teología bíblica. Y, en segundo lugar, describiremos brevemente el debate que hubo acerca de la misma.

¿Qué es la Teología bíblica?

La expresión “Teología bíblica” resulta, ya a primera vista, problemática. En 1998, Paul Beauchamp publicó en el *Festschrift* de Carlo Maria Martini un artículo titulado: “¿Es posible la Teología bíblica?”, que empieza así: “El título de este artículo puede sorprender. Un amigo me ve escribir y me invita a cambiarlo: ‘¿Es posible una Teología *no-bíblica*?’ – me sugiere” (Beauchamp, 1998/2003, p. 99).

Cuando en este trabajo hablemos de Teología bíblica, utilizaremos la expresión en el sentido que le dio Johann Philipp Gabler (1753-1826) (ver Ollenburger, 2004, p. 500) en una importante conferencia que pronunció en Altdorf el 30 de marzo de 1787, titulada *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* [Sobre la justa distinción de la Teología bíblica y la dogmática y sobre los fines que deben fijarse rectamente para ambas].

En esta conferencia Gabler (1831) define el objetivo de la Teología bíblica en los términos siguientes: “existe en verdad una Teología bíblica, del género histórico, que expone lo que los escritores sagrados percibieron acerca de las cosas divinas” (p. 183). Por tanto, el objetivo de la Teología bíblica consiste en conocer el *sensus auctoris*. Para alcanzar ese fin Gabler (1831) ofrece una serie de indicaciones, y empieza diciendo: “es necesario, a menos que queramos trabajar para nada, que distingamos cada uno de los períodos de la antigua y de la nueva religión, cada uno de los autores” (p. 186). En primer lugar, hay que distinguir entre la antigua y la nueva religión, es decir, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Ahora bien, prosigue Gabler, dentro de cada Testamento hay que distinguir cada uno de los períodos y, dentro de cada período, los distintos autores.

El siguiente paso consiste en investigar los distintos géneros literarios que se usan en el período y en la cultura a los que pertenece el autor que es objeto de examen. Es decir, hay que distinguir “cada uno de los géneros de discurso de los que cada [autor] hizo uso según la razón del tiempo y del lugar; sea el género histórico, o didáctico o poético” (Gabler, 1831, pp. 186-187). Gabler (1831) reconoce que el método que propone es trabajoso, pero considera que no hay otro modo de alcanzar resultados sólidos: “si abandonamos este camino recto, incluso si es molesto y poco agradable, no es posible que no nos desviemos hacia cualesquiera desatinos e incertezas” (p. 187).

La verdad es que las semejanzas con las reglas de los cuatro primeros párrafos de *Dei Verbum* 12 son bastante notables.

Pues bien, cuando hablemos de “Teología bíblica”, nos referiremos a la disciplina cuya finalidad y método describe Gabler en los pasajes que hemos citado. Preciado lo cual, pasemos a describir brevemente el debate que hubo acerca de la Teología bíblica.

La postura de Antoine Lemonnyer.

En 1907, el dominico Antoine Lemonnyer inauguró los *Bulletins de Théologie biblique* de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Empezaba

pidiendo perdón por el título del Boletín, porque, en realidad, la llamada “Teología bíblica” no es Teología. Reconocía que el título “podía inducir a error sobre el carácter de esta ciencia, que es una historia y no propiamente una Teología” (Lemonnyer, 1907) citado en (Spicq, 1951, p. 561). Es decir, la Teología bíblica forma parte de la ciencia histórica, no de la teológica, con lo cual el nombre no resulta demasiado afortunado. No obstante, Lemonnyer se resigna a emplearlo porque, de hecho, es muy utilizado.

En 1903, este mismo autor había publicado un artículo en el número 34 de la *Revue du Clergé Français* titulado “Théologie positive et théologie historique” (pp. 5-18). Cuando habla de “Teología positiva”, se refiere a la exégesis eclesial de la Escritura y de los testimonios de la Tradición; es decir, a lo que hemos venido denominando exégesis dogmática. Y cuando habla de “Teología histórica”, se refiere a una disciplina, una de cuyas ramas es la “Teología bíblica”. La tesis de Lemonnyer me parece muy interesante, porque, como veremos, viene a coincidir con la que más de medio siglo después va a defender Joseph Ratzinger.

Lemonnyer (1903) empieza definiendo cuál es el objeto de la Teología positiva: “La Teología positiva tiene por objeto la palabra de Dios en tanto que nos ha sido conservada en la Escritura y los monumentos⁴ de la Tradición” citado en (Artola, 1961). Ahora bien, esto no es suficiente para caracterizar la Teología positiva, pues también la Teología histórica estudia la Biblia y los distintos testimonios que pudiere haber de las tradiciones apostólicas. La diferencia específica entre ambos tipos de exégesis es la siguiente:

Pero esto no es todo. Para tener el objeto de la Teología positiva en su última determinación, es preciso añadir una cláusula esencial que es la proposición o la enseñanza de la Iglesia. No es suficiente decir que la Teología positiva estudia la palabra de Dios en la Escritura y los monumentos de la Tradición. Es preciso decir además que estudia esta palabra en la enseñanza viva de la Iglesia, la Escritura y los monumentos de la Tradición, según la interpretación que de ellos ofrece la Iglesia misma. (citado en Artola, 1961)

En esto consiste la especificidad de la Teología positiva: interpreta la Escritura y los testimonios de la Tradición a la luz de la lectura de fe que la

⁴ Creo que cuando se habla de “les monuments de la Tradition” se está pensando en las tradiciones apostólicas.

Iglesia hace de los mismos. Con lo cual trascendemos los límites de la pura razón y accedemos al ámbito de la fe sobrenatural: “no es difícil, después de eso, darse cuenta de que ese objeto es sobrenatural y que la Teología positiva no puede tomar contacto con él más que en una luz sobrenatural” (citado en Artola, 1961, p. 29). Así pues, el *lumen* según el cual procede la Teología positiva es sobrenatural.

Distinto es el caso de la Teología bíblica. Esta es una subdivisión de la Teología histórica: “Con la Teología histórica estamos en un terreno completamente diferente. Esta Teología comprende dos campos distintos netamente delimitados, la Teología bíblica y la historia de los dogmas”. El objeto material de la Teología bíblica y el de la Teología positiva es el mismo: la Escritura y los monumentos de la Tradición. Pero la luz a la cual son leídos dichos textos es distinta: la Teología bíblica no los interpreta desde el dogma eclesial, sino a la luz de los métodos de la ciencia histórica. Por tanto, su *lumen* no es sobrenatural, sino natural. “De todas estas declaraciones, resulta claramente que la Teología bíblica se da como una disciplina puramente histórica. Hablando con propiedad, no es una Teología, sino una historia. Su método no es teológico, sino histórico” (citado en Artola, 1961, pp. 28-29). Por tanto, y a pesar de su desafortunado nombre, la Teología bíblica no es Teología, sino historia.

La innovación de Ceslas Spicq.

Esta tesis fue dominante hasta mediados del siglo XX (Spicq, 1951, pp. 561-562). En 1951, un discípulo de Lemonnyer, el también dominico Ceslas Spicq, publicó en la misma *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, en la que tanto había trabajado su maestro, un artículo titulado “L’avènement de la théologie biblique”. En él va a sostener la tesis opuesta y va a afirmar que la Teología bíblica es auténtica Teología.

Dice Spicq (1951) que el objetivo de la Teología bíblica es conocer la *intentio auctoris*, es decir, la intención del hagiógrafo al escribir el texto en cuestión: “él [el biblista] entra en relación con el escritor sagrado, y tiene la ambición de captar su pensamiento, su punto de vista, si es posible, sus intenciones” (p. 567). Ahora bien, para captar la *intentio* de cualquier autor –sea sagrado o profano– es precisa la simpatía con el mismo:

Va de suyo que estos documentos deben ser abordados con simpatía, pues esta disposición psicológica es necesaria para todo historiador que

quiera entender a los hombres o a las instituciones que estudia; “no se entiende sino lo que se ama”. (M. Goguel, 1933, p. 446) citado en (Spicq, 1951, pp. 565-566)

Ahora bien, en el caso del hagiógrafo, estamos ante un testigo inspirado. Lo que transmite no es una elaboración conceptual suya, sino una realidad que trasciende lo histórico y de la cual él ha sido testigo:

Ahora bien, este escritor no es un pensador, sino un testigo. Él no ha elaborado conceptualmente una doctrina; ha visto hechos y vivido una realidad espiritual (1Jn 1,1-4). Él intenta traducir con sus pobres recursos esos hechos y esa realidad de un orden distinto del de los fenómenos históricos. (Spicq, 1951, pp. 567-568)

Esa es la experiencia en la que el exegeta debe intentar penetrar: “el deber del exegeta consiste en llevar su investigación hasta esa realidad superior, en revivir en lo posible, desde dentro, la experiencia del testigo inspirado” (Spicq, 1951, p. 568). Ahora bien, el exegeta solo podrá penetrar hasta el fondo en la experiencia del hagiógrafo si comparte su misma fe: “en definitiva, le es preciso poseer la misma fe que el escritor sagrado, a fin de comprender su lenguaje, es decir, de captar bajo los símbolos la misma realidad significada” (Spicq, 1951, p. 568). Es decir, en la Teología bíblica la fe opera como condición de posibilidad de la simpatía del exegeta con el hagiógrafo. Así, si quien utiliza los métodos históricos es un intérprete creyente, a través de los mismos logrará hacer suya la experiencia del autor sagrado. Experiencia que, a su vez, trasciende lo histórico y conecta con realidades de un orden superior. En definitiva, en manos de un creyente, la Teología bíblica es, al contrario de lo que decía Lemonnyer, Teología en sentido propio: “no es una historia, sino una auténtica Teología, y solo ahora emerge su naturaleza propia” (Spicq, 1951, p. 573).

La última frase es interesante: la naturaleza propia de la Teología bíblica solo emerge “ahora”, es decir, en 1951. En la época anterior a la Ilustración, la Biblia no fue estudiada con arreglo a un método histórico científico. A partir de la Ilustración, se le empezó a aplicar dicho método, pero quienes adoptaron ese enfoque lo utilizaron exactamente igual que si estuvieran interpretando un texto profano. No tuvieron en cuenta la peculiaridad del hagiógrafo (a saber, que es un testigo inspirado) de la que hemos hecho mención más arriba. Ahora, es decir, a mediados del siglo XX, está sucedien-

do algo nuevo: empiezan a surgir exegetas que son conscientes de la peculiaridad del hagiógrafo y utilizan los métodos de la ciencia histórica para, a través de los mismos, hacer suya la experiencia sobrenatural del autor sagrado. “Entendida así como explicación creyente, científica y sistemática del Dato revelado, la *Teología bíblica* es posible, es necesaria. Cabe añadir: se ha hecho real y los mediados de este siglo marcan la fecha de su advenimiento” (Spicq, 1951, p. 572). De ahí el título del artículo de Spicq: “El advenimiento de la Teología bíblica”.

Pues bien, como puede comprobarse, la tesis de Spicq coincide con la de Grillmeier y, por el contrario, la de Lemonnyer coincide con la de aquellos Padres conciliares con los que Grillmeier se muestra en desacuerdo.

Postura de Joseph Ratzinger en el debate

Estudios sobre Buenaventura.

¿Qué postura adoptó Ratzinger en este debate? Tal y como yo lo veo, su tesis coincide con la de Lemonnyer. Como muy bien ha visto Verweyen (2007, p. 88), el principal inspirador de Ratzinger en este tema es Buenaventura. En su tesis de habilitación el teólogo bávaro estudió la idea de revelación del Seráfico. En su autobiografía describe el resultado de sus análisis en los siguientes términos:

Había constatado que en Buenaventura (así como tampoco en los teólogos del siglo XIII en general) no había ninguna correspondencia con nuestro concepto de “revelación”, con el cual acostumbramos a designar normalmente el conjunto de los contenidos revelados, de modo que incluso el uso ha generalizado el llamar a la Sagrada Escritura simplemente “la revelación”.

En el lenguaje de la Alta Edad Media tal identificación hubiera resultado completamente impensable. “Revelación” es ahí siempre un concepto de acción: la palabra designa la acción en la cual Dios se muestra, no el resultado objetivado de esta acción. Y porque eso es así, del concepto de “revelación” forma siempre también parte el sujeto receptor: allí donde nadie percibe [la] “revelación”, ahí precisamente no ha tenido lugar ninguna revelación, pues ahí nada ha sido desvelado. Por razón del propio concepto, de la revelación forma parte una persona que tome conciencia de la misma. (Ratzinger, 1998, pp. 83-84)

Por tanto, la Sagrada Escritura *a se stante* no es revelación, no es palabra de Dios. Para que haya revelación, para que pueda haber palabra de Dios, es preciso que la Escritura sea acogida con fe por un sujeto. Esta es, a mi juicio, una de las ideas fundamentales de toda la Teología de Ratzinger; como veremos, no se ha cansado de repetirla a lo largo de toda su vida. Los editores de la versión original de sus obras completas la han impreso, con muy buen criterio, en la contraportada del tomo dedicado a Buenaventura. Durante mucho tiempo, no hemos tenido acceso a los análisis que condujeron a Ratzinger a la conclusión recogida en el texto citado. Por una serie de razones, esa parte de la habilitación no se llegó a publicar (Ratzinger, 1998, pp. 77-91). Solo más de 54 años después, en 2009, salió a la luz (especialmente en Ratzinger, 2009, pp. 85-118). Un año más tarde, Hansjürgen Verweyen –antiguo discípulo suyo– publicó una monografía titulada: *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie* [Un Ratzinger desconocido. El escrito de habilitación de 1955 como clave de su Teología]. El subtítulo no me parece exagerado.

Pues bien, en el mismo pasaje de su autobiografía en el que refiere la conclusión a la que llegó en su habilitación, dice que este hallazgo fue para él muy importante cuando, como perito conciliar, participó en los trabajos que desembocarían en la constitución *Dei Verbum*: “estas ideas adquiridas en la lectura de Buenaventura, llegaron a ser muy importantes para mí más tarde, durante la disputa conciliar sobre revelación, escritura y tradición” (Ratzinger, 1998, p. 84).

A esta luz, durante las discusiones conciliares Ratzinger (1998) argumentó que el principio de la *sola scriptura* es insostenible:

Y eso a su vez significa que no puede haber un puro *sola scriptura* [tan solo a través de la Escritura], que de la Escritura forma parte el sujeto que comprende “Iglesia”, con lo cual está dado también el sentido esencial de la tradición. (p. 84)

La Antrittsvorlesung de Münster.

El 28 de junio de 1963 Ratzinger pronunció en Münster su conferencia de toma de posesión –*Antrittsvorlesung*– de la cátedra de Teología Dogmática e Historia de los Dogmas en la Facultad de Teología Católica. Ya desde octubre de 1962 Ratzinger estaba metido de lleno en los trabajos preparatorios del *Documento conciliar sobre la divina revelación*. En 1965 Ratzinger publicó junto con Karl Rahner el volumen 25 de la colección *Questiones disputatae*, con el título de

Offenbarung und Überlieferung, es decir, *Revelación y tradición*; el texto estaba dedicado a Hans Urs von Balthasar, con ocasión de su sexagésimo aniversario. Constaba de dos contribuciones, una de cada autor. Pues bien, la de Ratzinger recogió precisamente la *Antrittsvorlesung* de Münster. En un pasaje de la misma recoge la idea que descubrió en sus investigaciones sobre Buenaventura:

Puede darse Escritura sin que se dé revelación; la revelación solo se hace realidad donde hay fe (...). La revelación se da solo cuando, además de los dichos materiales que la atestiguan, opera su realidad histórica en forma de fe.

En este sentido, en la revelación entra también hasta cierto grado el sujeto receptor, sin el cual aquella no existe. No puede uno meterse la revelación en el bolsillo, como puede llevar consigo un libro. Es una realidad viva que pide o requiere al hombre como lugar de su presencia. Reflexionando de nuevo sobre lo que antecede podemos decir: la revelación trasciende el hecho "Escritura" en doble dirección: a) hacia arriba, se remonta siempre, como realidad que viene de Dios, a Dios mismo [término *a quo* de la palabra]; b) como realidad que se dirige al hombre mismo en la fe [término *ad quem*], va más allá, como si dijéramos por el otro lado, del hecho transmitente de la Escritura (...). La Escritura no es la revelación, sino, en todo caso, una parte solo de esa realidad mayor. (Ratzinger, 1965/2005, pp. 38-39)

Ratzinger vuelve a insistir en que la Sagrada Escritura *a se stante* no es revelación. Para llegar a serlo, es preciso que sea acogida con fe por un sujeto.

"La significación de los Padres en la estructuración de la fe".

Tras muchos, muchísimos, trabajos, la constitución dogmática *Dei Verbum* fue aprobada el 18 de noviembre de 1965. Menos de dos años después, en septiembre de 1967, Ratzinger pronunció en Salzburgo una conferencia, titulada „Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens“ [La significación de los Padres en la estructuración de la fe]⁵, en la que tomó partido en la discusión sobre *Dei Verbum* 12, 1-4 de que estamos tratando.

⁵ En realidad, el título originario fue „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie“ [La significación de los Padres para la Teología actual]. Fue el propio Ratzinger quien lo modificó (Aroztegi, 2016, pp. 41-42).

En este artículo Ratzinger vuelve, una vez más, sobre la idea adquirida en sus investigaciones sobre Buenaventura y la expresa mediante una fórmula que ha hecho fortuna:

La conclusión antes extraída, según la cual cuando se lee la Escritura se la lee siempre con unos Padres determinados, puede desembocar en una fórmula más general: la Escritura y los padres forman un todo, como la palabra y la respuesta (*Wort y Antwort*). Estas dos cosas no son lo mismo, no tienen el mismo rango, no poseen la misma fuerza normativa. La palabra es lo primero, la respuesta lo segundo, y esta secuencia es irreversible. Pero aunque tan diversas, aunque no admiten mezcla, tampoco admiten separación. Solo cuando la palabra encuentra respuesta puede permanecer y ser eficaz.

La palabra, es, por su propia naturaleza, una realidad de relación, presupone tanto al hablante como al oyente-receptor. La palabra se extingue no solo cuando nadie habla sino también cuando nadie escucha (...). Así pues, la palabra solo se da con la respuesta, a través de ella. Y esto es aplicable también a la palabra de Dios, a la Escritura (...).

Sigue siendo válido que no podemos leer ni escuchar prescindiendo de la respuesta que ha recibido aquella palabra y que es constitutiva de su permanencia. (Ratzinger, 1985, pp. 174-175)

La palabra es una realidad de relación. Como toda relación, para existir requiere un término *a quo* y un término *ad quem*. El término *a quo* de la palabra de Dios son los hagiógrafos y, a través de ellos, Dios mismo. El término *ad quem* son los Padres o, mejor dicho, la Iglesia de la que ellos son testigos. Sin los Padres, sin su *Antwort*, la *Wort* dejaría de existir, pues sin término *ad quem* no puede existir una realidad de relación⁶.

Apliquemos este principio a la cuestión debatida. La exégesis dogmática (eclesial, confesional) estudia la Sagrada Escritura en cuanto que acogida por la Iglesia. La exégesis histórico-crítica, por el contrario, estudia la Sagrada Escritura *a se stante*. El objeto de la exégesis dogmática es la revelación, la palabra de Dios. El objeto de la exégesis histórico-crítica, en cambio, no es la palabra de Dios, no es la revelación divina, sino un conjunto sumamente abigarrado de textos antiguos, pertenecientes a épocas y contextos muy

⁶ Retomo aquí la explicación ofrecida en Aroztegi (2016, p. 59).

distintos entre sí. Dado que el objeto de una y otra exégesis es distinto, el método es también diverso:

Ateniéndonos a la Constitución sobre la revelación del Vaticano II, hemos podido ver que la aceptación del método crítico histórico se da la mano con la aceptación de la interpretación a partir de la tradición, de la fe de la iglesia. Pero esta doble aceptación encierra el antagonismo de dos actitudes básicas que discurren en direcciones totalmente opuestas, tanto en razón de su origen como de su orientación final. (Ratzinger, 1985, p. 160)

Es decir, la actitud básica a la que a obedecen las reglas de los cuatro primeros párrafos de *Dei Verbum* 12 es antagónica, opuesta a la actitud a la que obedecen las reglas del quinto párrafo. En primer lugar Ratzinger (1985) explica cuál es la actitud básica de las reglas del segundo grupo (es decir, las del quinto párrafo):

El texto conciliar considera que la esencia del segundo camino es entender la Escritura como una unidad interna, en la que cada una de las partes soporta a la otra y es soportada por ella; por tanto, cada pasaje concreto solo puede ser bien leído y entendido desde el todo. (p. 160)

Por tanto, la actitud básica de la exégesis dogmática es sintética. Considera la Escritura como un todo unitario e interpreta cada pasaje concreto a la luz de ese todo. Ahora bien, ¿cuál es el factor que unifica textos de épocas y autores tan sumamente diversos y heterogéneos? Es decir, ¿cuál es el fundamento de esa unidad de la Escritura? Al respecto dice Ratzinger (1985): “con esto se llega a la idea básica de la interpretación patrística, cuyo concepto exegético central era la idea de la unidad, la unidad que es Cristo mismo y que penetra y soporta toda la Escritura” (p. 160). Por consiguiente, el fundamento de la unidad de la Escritura es Cristo. Esta es la convicción central de la exégesis dogmática. En este artículo Ratzinger no dice mucho más al respecto. Desarrolló, en cambio, este punto en una conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Eichstätt el 23 de enero 1978 y titulada „Zum Begriff des Sakramentes“ [El concepto de sacramento].

En esa conferencia explica el teólogo bávaro que la categoría de *μυστήριον* (*sacramentum*) ocupa un lugar central en la literatura apocalíptica. El *μυστήριον* es un acontecimiento que Dios ha dispuesto que suceda al final de los tiempos. Su contenido solo lo conocen Dios y los videntes a quienes Dios

se lo revela. Esta revelación del μυστήριον constituye el tema que vertebra la literatura apocalíptica del tardojudaísmo. Quien tenga acceso a tal revelación (los videntes y los sabios a quienes los videntes comunican su conocimiento) conoce la clave última de la totalidad del cosmos y de la historia.

En el rabinismo previo a la destrucción de Jerusalén, estas especulaciones cosmológicas y teosóficas de la apocalíptica son asumidas, pero con una modificación significativa: ahora ese μυστήριον que se halla en el fundamento de todo cuanto existe y sucede se revela, no ya a través de las típicas visiones apocalípticas, sino por medio de la Torá. Se empieza a hablar de “los misterios de la Torá”, que constituyen su fundamento más íntimo: para este primer rabinismo, las múltiples y abigarradas palabras de la ley tienen un centro oculto. Este sentido profundo no es evidente sin más, sino que tan solo puede accederse a él mediante una interpretación mística de la Torá. Ese es el objetivo al que tiende la exégesis rabínica en esa primera época.

Pues bien, al rabino Saulo de Tarso ese misterio de la Torá le ha sido revelado en Cristo crucificado. Tal revelación supone una revolución en la interpretación del Antiguo Testamento: a partir de ahora, Pablo –y la Iglesia– lo leen desde la convicción de que sus palabras y acontecimientos son τύποι τοῦ μέλλοντος [tipos del que está por venir] (Rm 5,14). Acaba de nacer la tipología. Por tanto, esta, antes que una determinada forma de interpretar textos, es una visión del mundo y de la historia. Puede decirse que la tipología nace de una visión sacramental de la realidad.

Esta lectura tipológica de la Escritura se mantuvo incontestada durante las edades antigua y medieval. En cambio, a partir de la Ilustración empezó a ser criticada: se la veía como una superestructura impuesta al texto bíblico desde fuera, es decir, como una alienación. Se empieza a proponer un nuevo método para interpretar los textos (el histórico-crítico). Las actitudes de fondo del mismo son radicalmente distintas de las de la exégesis tipológica. Si la exégesis tipológica lee los textos desde su futuro, la histórico-crítica los interpreta desde su pasado, es decir, a partir de los documentos desde los que se formó. Y si la exégesis tipológica, partiendo del dogma de que todo ha sido creado en Cristo y para Cristo, hace una lectura sintética, unitaria, de la Escritura, la exégesis histórico-crítica es analítica: una vez que dejamos de lado el dogma de la creación en y para Cristo, lo que la moderna ciencia histórica encuentra es una colección sumamente heterogénea de textos de épocas, contextos y autores sumamente diversos (Aroztegi, 2011, pp. 37-46).

Volvamos a la conferencia de 1967. Veíamos que en ella Ratzinger afirma que la actitud básica a la que obedecen las reglas del quinto párrafo de

Dei Verbum 12 es sintética, unitaria; tal actitud básica se funda en el dogma cristológico. Veamos ahora qué dice sobre la actitud básica a la que obedecen las reglas de los cuatro primeros párrafos de *Dei Verbum* 12:

En cambio, la tarea del historiador consiste ante todo no en unificar, sino en distinguir, no en el buscar el *pneuma* único que la fe sabe que actúa en toda la Biblia, sino en el preguntar por los muchos hombres que, cada uno a su manera, han trabajado en este abigarrado tejido. (Ratzinger, 1968/2016a, p. 501)

Poco más adelante Ratzinger (1968/2016a) afirma que este antagonismo entre exégesis dogmática y exégesis histórico-crítica no es, en el fondo, sino una nueva versión de la tensión entre fe y razón:

El problema de la actualidad de los Padres nos enfrenta con el desgarramiento de la Teología actual, un desgarramiento causado por la tensión en que se encuentra, a caballo entre dos mundos: el mundo de la fe y el de la ciencia. Por supuesto, la situación con que se encuentra la Teología no es algo total y absolutamente nuevo para ella, es solo la repetición, más agudizada, del viejo dilema de *auctoritas* y *ratio*, que ha tenido siempre su peculiar camino y también su peculiar dificultad. (p. 162)

La exégesis histórico-crítica (cuatro primeros párrafos de *Dei Verbum* 12) se realiza desde la *ratio* (en este caso, la *ratio* histórica). La exégesis dogmática (quinto párrafo de *Dei Verbum* 12) se realiza desde la *auctoritas*. Con lo cual Ratzinger defiende la interpretación descartada por Grillmeier (1967) en un texto que ya hemos citado antes: “Varios Padres conciliares han distinguido aquí la así llamada exégesis ‘racional’ y la propiamente ‘teológica’. Esta distinción no es afortunada” (p. 552).

Tenemos, por tanto, dos tesis distintas. Por un lado, la de Spicq y Grillmeier. Según la misma, la Teología bíblica sería una especie de híbrido. Utiliza métodos históricos, pero obtiene resultados teológicos, pues logra averiguar la *intentio auctoris*, que es sobrenatural. La fe interviene en el método, pero no en el sentido de que se estudie cómo interpretó ese texto este Padre o aquel Concilio, sino como condición de posibilidad para que el intérprete pueda simpatizar con el hagiógrafo. La otra tesis sería la de Lemonnyer y Ratzinger. Según ella, tal híbrido es imposible, porque las actitudes de la exégesis histórico-crítica y de la exégesis dogmática son antagónicas. Eso

no significa que no puedan colaborar pero, para poder hacerlo, antes tienen que ser ellas mismas. La colaboración solo será fecunda si cada una de ellas permanece fiel a su identidad.

A tal posibilidad de colaboración parece hacer referencia Ratzinger (1985) en las siguientes líneas del artículo: “si escondidamente ocurriera –tema que no analizaremos aquí con mayor detalle– que hubiera algo así como una unidad más profunda o al menos una complementariedad de ambos caminos, solo podría salir a la superficie a través de esta antítesis” (p. 161). Ratzinger cree posible la colaboración entre ambos tipos de exégesis, pero declara que en el presente artículo no va a entrar en ello. Nos gustaría dedicar otro trabajo al estudio de los lugares en los que Ratzinger aborda tal colaboración; en ellos el teólogo bávaro se desmarca de la postura de Martin Kähler, quien considera que los resultados de la exégesis histórico-crítica resultan irrelevantes para la Teología.

“La interpretación bíblica en conflicto”.

El 27 de enero de 1988 Ratzinger pronunció la *Erasmus lecture* de ese año en la Iglesia de San Pedro de Nueva York. El título de la misma fue: “Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today” [Interpretación bíblica en crisis: sobre la cuestión de los fundamentos y los enfoques de la exégesis hoy]. La conferencia fue seguida de un *Workshop* de dos días de duración, en el cual participaron expertos de distintas confesiones (Verweyen, 2007, p. 86). En 1989 apareció el texto alemán en la colección *Questiones Disputatae* (volumen 117) con el título „Schriftauslegung im Widerstreit“ [La interpretación bíblica en conflicto]. Es un texto sumamente rico en el cual, entre otras cosas, Ratzinger vuelve a plantearse la cuestión que venimos estudiando en este artículo: ¿cuál es la naturaleza de la exégesis que describen los cuatro primeros párrafos de *Dei Verbum* 12? Como veremos, Ratzinger se mantiene fiel a su interpretación del texto conciliar.

Nuestro autor señala que *Dei Verbum* 12 dice sí tanto a la exégesis histórico-crítica como a la exégesis dogmática: “la Constitución sobre la Revelación divina intentó unir equilibradamente las dos caras de la interpretación, es decir, la ‘explicación’ histórica y la ‘comprensión’ global” (Ratzinger, 1989/2003c, pp. 24-25).

Es significativo que Ratzinger caracterice la exégesis dogmática como “comprensión global”; en efecto, hemos visto que esta es, según él, nota

esencial de dicha exégesis. Enseguida va a abundar en esta idea. Va a explicar cuáles son las características de la exégesis dogmática y, en primer lugar, menciona justo la que acabamos de referir: “el presupuesto fundamental sobre el que descansa la comprensión teológica de la Biblia es la unidad de la Escritura” (Ratzinger, 1989/2003c, p. 25).

La segunda nota que menciona el texto nos resulta también conocida: la exégesis dogmática es eclesial. La Escritura (*Wort*) solo es revelación en la medida en que es acogida por la Iglesia (*Antwort*). Por eso, dice Ratzinger, la Iglesia es el *geschichtlicher Träger* [portador histórico] de la Escritura, su *Existenzort* [lugar existencial]. Es ella la que nos proporciona la *hermeneutischer Schlüssel* [clave hermenéutica] de la misma. La Escritura constituye una unidad solo si se lee desde dicha clave (Ratzinger, 1989/2016b, pp. 794-795; 1989/2003c, p. 25).

A continuación, Ratzinger describe las notas características de la exégesis histórico-crítica. Son justo las opuestas. Aquí la Biblia ya no se lee desde la *auctoritas* de la Iglesia, sino desde la *ratio* histórica.

Desde el punto de vista de la exégesis moderna podría decirse: la interpretación o se hace críticamente o refiriéndose a una autoridad; las dos cosas a la vez no son posibles.

Interpretar *críticamente* la Biblia significa abandonar toda instancia autoritativa de interpretación. Ciertamente, la “Tradición” no se debe excluir totalmente como ayuda para la comprensión; pero cuenta solo en la medida en que sus fundamentos resisten a los métodos críticos. En ningún caso la “Tradición” puede representar una norma de interpretación. (Ratzinger, 1989/2003c, pp. 25-26)

Hemos visto antes que, según Ratzinger, la Biblia solo mantiene su unidad en la medida en que se la lee desde la fe de la Iglesia. Con lo cual, lógicamente, al prescindir de la referencia a la autoridad eclesial, la Escritura deja de ser considerada como una unidad. Esta es la segunda diferencia fundamental entre ambas formas de hacer exégesis:

Así, finalmente, la unidad de la Escritura parece también un postulado superado. Desde el punto de vista histórico, aquello que se debe aplicar no solo a la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento, sino también dentro de cada uno de ellos, es la discontinuidad, no la unidad. (Ratzinger, 1989/2003c, p. 26)

A continuación, exactamente igual que en la conferencia de 1967, Ratzinger afirma que puede haber colaboración entre ambas formas de leer la Biblia. Ahora bien, nuestro autor cree que esa síntesis, a pesar de que es posible, aún no se ha realizado. En su opinión, la recepción que los exegetas han hecho de *Dei Verbum* 12 ha sido, por lo general, unilateral. En su trabajo han tenido muy en cuenta las reglas de los cuatro primeros párrafos (exégesis histórico-crítica), pero no han prestado atención a las del quinto párrafo (exégesis dogmática): “en la práctica, la recepción postconciliar ha dejado de lado la parte teológica de la Constitución como una concesión al pasado, y ha considerado el texto como una confirmación oficial sin reservas del método histórico-crítico” (Ratzinger, 1989/2003c, p. 26).

Las consecuencias de esta unilateralidad están siendo, según Ratzinger (1989/2003c), dramáticas: “La parte negativa de este proceso, consiste en que ahora, también en el ámbito católico, el hiato entre exégesis y dogma es total [traducción ligeramente modificada]” (pp. 26-27). Las pérdidas producidas por este divorcio son de suma gravedad para ambas partes: “El dogma, privado del suelo de la Escritura, no se mantiene en pie. La Biblia, que se ha desligado del dogma, se ha convertido en un documento del pasado; ella misma pertenece, de este modo, al pasado [traducción ligeramente modificada]” (Ratzinger, 1989/2003c, p. 27).

El Prólogo de *Jesús de Nazaret*.

En su célebre Prólogo al primer volumen (en orden de aparición) de *Jesús de Nazaret*, Ratzinger vuelve a hacer referencia a *Dei Verbum* 12. El texto de este Prólogo es extraordinariamente denso. Aquí vamos a fijarnos tan solo en lo que dice acerca de la especificidad de la exégesis histórico-crítica. Van a volver a aparecer las tesis que ya conocemos, pero, al mismo tiempo, se van a proponer algunas ideas nuevas (al menos para mí).

Veamos, en primer lugar, cómo se explican en este Prólogo las diferencias entre la exégesis histórico-crítica y la dogmática. En este punto no hay, en mi opinión, demasiada novedad. Afirma Ratzinger (2015) que la exégesis histórico-crítica interpreta los textos desde su pasado, es decir, a partir de los documentos desde los que se formó. Por eso, es necesariamente analítica:

Pero antes es importante (...) que se reconozcan los límites del propio método histórico-crítico. Su primer límite consiste, para quien hoy se

siente interpelado por la Biblia, en que ese método, por su propia naturaleza, ha de dejar la palabra en el pasado.

(...) Por último, [este método] ve los distintos libros de la Escritura en su momento histórico y luego los divide todavía más según sus fuentes, pero la unidad de todos estos escritos como “Biblia” no es para él un dato histórico inmediato [traducción ligeramente modificada]. (p. 99)

La exégesis dogmática tiene un objeto distinto: la interpretación histórico-crítica considera la Biblia como un conjunto de textos literarios antiguos; en cambio, la lectura dogmática la considera desde la *Antwort* de la Iglesia, en virtud de la cual la Biblia queda constituida en Palabra de Dios. “Los distintos libros de la Sagrada Escritura, al igual que ésta en su totalidad, no son simplemente Literatura. La Escritura ha surgido en y de un sujeto vivo, el pueblo peregrino de Dios, y vive en dicho pueblo” (Ratzinger, 2015, p. 102).

Esta idea nos resulta bastante familiar. Pero ahora se va a extraer de la misma una conclusión que me parece novedosa. En los tratados clásicos *De inspiratione* se habla del doble autor de la Sagrada Escritura (el Espíritu Santo y el hagiógrafo). Ratzinger (2015) cree que, en realidad, habría que hablar de un triple autor. El tercer sujeto es, por supuesto, la Iglesia:

Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos que interactúan. Tenemos, en primer lugar, al autor o grupo de autores a quien debemos un escrito. Pero estos autores no son escritores autónomos en sentido moderno, sino que pertenecen al sujeto colectivo del pueblo de Dios, pueblo del que parten y al que se dirigen, y que es por ello en realidad un *autor* más profundo de los escritos.

A su vez, este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado e interpelado por Dios mismo, que habla en lo más profundo del texto –a través de los hombres y su humanidad–. (p. 102)

Creo que a esta luz podría llevarse a cabo una reforma muy fecunda del tratado *De inspiratione*.

Segunda característica de la exégesis dogmática: es tipológica, es decir, contempla la Escritura desde Cristo y, por tanto, unitariamente. Esto nos resulta conocido. Pero a continuación, en este punto del Prólogo, Ratzinger enuncia una idea nueva. La tipología se fundamenta en el dogma de la creación en y para Cristo y, por tanto, presupone la fe; no es algo que la *ratio* histórica pueda alcanzar con su método propio. Ahora bien –y esto es lo novedoso–, si bien

la tipología trasciende a la *ratio* histórica, no le hace violencia: “[La unidad de la Escritura] es un dato teológico, pero no es simplemente impuesto desde fuera a un conjunto en sí heterogéneo de escritos” (Ratzinger, 2015, p. 100). Es verdad que los distintos libros y autores de la Biblia pertenecen a épocas y contextos muy diversos, pero no son absolutamente heterogéneos. La *ratio* histórica ha descubierto, mediante su método propio, el importante fenómeno literario de las relecturas y las reescrituras, hilo conductor que une textos bíblicos muy distantes entre sí: “mediante la exégesis moderna se ha hecho visible cómo se produce, mediante ‘relecturas’ siempre nuevas, el convertirse en Escritura de las palabras transmitidas por la Biblia: los textos antiguos son retomados, entendidos de nuevo, releídos en una situación nueva [traducción ligeramente modificada]” (Ratzinger, 2015, pp. 100-101).

Está claro que una cosa es el fenómeno literario de las relecturas/reescrituras y otra distinta la tipología, pero entre una y otra existe cierta analogía. En virtud de la misma, cabe afirmar que la tipología no hace violencia al texto bíblico tal y como lo estudia la *ratio* histórica:

Cierto que la hermenéutica cristológica, que ve en Jesucristo la clave de la totalidad y que partiendo de él llega a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede resultar del puro método histórico. Pero esta decisión de fe comporta razón –razón histórica– y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de modo nuevo sus distintos elementos, sin privarles de su originalidad histórica. (Ratzinger, 2015, p. 101)

Conclusión

Concluimos. Según Aloys Grillmeier, en el aula conciliar hubo dos interpretaciones distintas de *Dei Verbum* 12. Según unos Padres (cuya opinión comparte Grillmeier), la exégesis histórico-crítica forma parte de la Teología, ya que su objeto es el *sensus auctoris*, que es inspirado y sobrenatural. Según otros Padres conciliares, en cambio, la exégesis histórico-crítica no forma parte de la Teología, sino de la ciencia histórica. Este debate reproduce el que se dio en los años previos acerca de la naturaleza de la Teología bíblica: Lemonnyer considera que, a pesar de su desafortunado nombre, la Teología bíblica no es Teología, sino historia; según su discípulo Spicq, en cambio, la Teología bíblica es Teología en sentido propio y requiere la fe como condición de posibilidad de la simpatía del exegeta con el hagiógrafo.

La postura de Ratzinger coincide con la de Lemonnyer. Según el teólogo bávaro, la exégesis dogmática y la histórico-crítica tienen objetos distintos. La exégesis dogmática estudia la Sagrada Escritura en cuanto que acogida por la Iglesia. En virtud de dicha *Antwort*, la Biblia se constituye como revelación, como palabra de Dios. El objeto de la exégesis histórico-crítica, por el contrario, es un conjunto sumamente abigarrado y dispar de documentos literarios antiguos.

Siendo distinto el objeto de una y otra exégesis, su método también lo es. La exégesis dogmática se caracteriza por el uso de la tipología. En virtud de la misma, la Escritura es considerada como un todo y los textos son leídos desde su futuro, que es Cristo. La exégesis histórico-crítica, en cambio, interpreta los textos desde su pasado y es analítica, no sintética.

De estas diferencias fundamentales no se sigue que ambas formas de hacer exégesis no puedan colaborar, pero esta cooperación solo será fecunda si cada una de ellas permanece fiel a su esencia.

Empezábamos este artículo citando dos tesis de Gabino Uríbarri acerca de la relación entre Cristología e historia: 1) la Cristología no puede prescindir de la historia; 2) la Cristología no puede reducirse a la historia. En la presente contribución hemos tratado una cuestión previa, a saber, la de la especificidad de la exégesis histórico-crítica. En otro artículo estudiaremos qué postura adopta Ratzinger acerca de la posibilidad de levantar una cristología sobre el cimiento de la exégesis histórico-crítica (la segunda tesis de Uríbarri). Examinaremos la discusión que sobre este punto mantuvo con Hans Küng. Y en otro artículo distinto analizaremos qué dice nuestro autor sobre la posibilidad de construir una cristología prescindiendo de la exégesis histórico-crítica (primera tesis de Uríbarri).

Referencias

- Aroztegi, M. (2011). La noción de sacramento de Joseph Ratzinger. *Revista Española de Teología*, 71(1), 21-48.
- . (2016). I Padri come risposta (*Antwort*) alla Parola (*Wort*). En G. Maspero e J. Lynch (Eds.), *Storia e Mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou* (pp. 41-68). EDUSC.
- Artola, A.M. (1961). Naturaleza de la Teología Bíblica. *Verdad y Vida*, 19, 7-69.
- Beauchamp, P. (1998/2003). ¿Es posible una Teología bíblica? En L. Sánchez Navarro y C. Granados (Eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (pp. 99-115). Palabra.

- Concilio Vaticano II. (1965/1966). Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación. En *Acta Apostolicae Sedis* (58, pp. 817-830). https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Congregación Consistorial. (1912). *De quibusdam rei biblicae commentariis in sacra Seminaria non admittendis*. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-04-1912-ocr.pdf>
- Gabler, J. Ph. (1831). *Kleinere Theologische Schriften: Band 2. Die Opuscula Academica Enthaltend*. Stettin.
- Grillmeier, A. (1967). Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. [Constitutio dogmatica de divina Revelatione ‚*Dei Verbum*‘]. Kommentar zum III. Kapitel. En J. Höfer & K. Rahner (Eds.), *Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil dokumente und kommentare* (Band 2, pp. 528-559). Herder.
- Guardini, R. (1984/1995). *Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben*. Werkbund Verlag.
- Ollenburger, B.C. (Ed.). (2004). *Old Testament Theology. Flowering and Future*. Eisenbrauns.
- Rahner, K., Ratzinger, J. (1965/2005). *Revelación y tradición*. Herder.
- Ratzinger, J. (1965/2016a). Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs. En *Gesammelte Schriften: Band 9/1. Glaube in Schrift und Tradition* (p. 391-431). Herder.
- . (1968/2016a). Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie. En *Gesammelte Schriften: Band 9/1. Glaube in Schrift und Tradition* (p. 498-521). Herder.
- . (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder.
- . (1989/2003c). La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy. En L. Sánchez Navarro y C. Granados (Eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (pp. 19-54). Palabra.
- . (1989/2016b). Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute. En *Gesammelte Schriften: Band 9/2. Glaube in Schrift und Tradition* (pp. 783-819). Herder.
- . (1997). *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. Encuentro.
- . (1998). *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*. Deutsche Verlags-Anstalt.

- . (2003a/2016b). Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission. En *Gesammelte Schriften: Band 9/2. Glaube in Schrift und Tradition* (pp. 830-840). Herder.
- . (2003b). Ponencia del cardenal Joseph Ratzinger con ocasión de los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzinger-comm-bible_sp.html.
- . (2007/2013). Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. En *Gesammelte Schriften: Band 6/1. Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie*. Herder.
- . (2009). *Gesammelte Schriften: Band 2. Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*. Herder.
- . (2015). Jesús de Nazaret. Desde el bautismo en el Jordán hasta la Transfiguración. En *Obras completas: Vol. 6/1. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. BAC.
- Spicq, C. (1951). L'avènement de la théologie biblique. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 35, 561-574.
- Uríbarri, G. (2021). *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Sígueme.
- Verweyen, H. (2007). *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Primus Verlag GmbH.
- . (2010). *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*. Friedrich Pustet.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional