

Una exégesis a la vez científica y creyente.

Comentario a *Verbum Domini* 29-38

Ignacio Carbajosa
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO
MADRID

RESUMEN No es arriesgado señalar que la parte más novedosa de la Exhortación apostólica *Verbum Domini* es la que se dedica a la hermenéutica (VD 29-38). Se trata de una cuestión que siempre ha interesado a J. Ratzinger/Benedicto XVI. La marcada separación entre exégesis (de naturaleza histórica y científica) y teología (que partiría de la fe) es una de las expresiones del problema hermenéutico moderno que afecta radicalmente al *intellectus fidei*. Detrás se esconde el dualismo, todavía no superado, entre razón y fe. La cuestión decisiva, que el Papa afronta en la Exhortación, es si es posible una exégesis que sea a la vez científica y creyente.

PALABRAS CLAVE Hermenéutica, Ratzinger, método histórico-crítico, fe-razón, exégesis, teología.

SUMMARY *It is not risky to claim that the most original part of the Apostolic Exhortation Verbum Domini is that one on hermeneutic (VD 29-38). J. Ratzinger/Benedicto XVI has always been interested on this issue. The deep separation between exegesis (historical and scientific) and theology (from faith) is one of the expressions of the modern hermeneutical problem, which radically affects intellectus fidei. One of the reasons of this hermeneutical problem is the dualism, still not resolved, between reason and faith. The main matter, which the Pope deals in the Apostolic Exhortation, is whether a scientific and faithful exegesis is possible.*

KEYWORDS *Hermeneutics, Ratzinger, historical-critical method, faith-reason, exegesis, theology.*

I. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO, CORAZÓN DE LA EXHORTACIÓN *VERBUM DOMINI*

La Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* (VD) fue promulgada el 30 de septiembre de 2010, casi dos años después de la celebración de la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que tuvo lugar en el Vaticano del 5 al 26 de octubre de 2008. El tema de aquel Sínodo fue “La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia”. La citada Exhortación

nace como respuesta del Papa a la petición de los Obispos de “dar a conocer a todo el pueblo de Dios la riqueza surgida en la reunión vaticana y las indicaciones propuestas, como fruto del trabajo en común” (VD 1).

Conviene recordar que ésta es la primera asamblea sinodal convocada por Benedicto XVI, dado que la que tuvo lugar en el otoño de 2005, sobre la Eucaristía, había sido convocada por su predecesor, Juan Pablo II, antes de su muerte. Por ello, que el tema elegido, entre los que le fueron propuestos, fuera el de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia debe resultar significativo. Más adelante ilustraremos la especial preocupación del Papa en torno a esta cuestión.

Durante las tres semanas que duró la Asamblea, Benedicto XVI tuvo una única intervención en el aula sinodal, concretamente el 14 de octubre de 2008. Como tendremos ocasión de ver, aquella intervención, centrada en el problema de los niveles metodológicos de la interpretación de la Biblia, ha sido recogida, en su práctica totalidad, en el capítulo dedicado a la hermenéutica dentro la Exhortación Apostólica, precisamente en los números 32, 34 y 35, objeto de nuestro estudio. Que el Papa interviniera única y exclusivamente sobre la cuestión hermenéutica ya vaticinaba la importancia que dicha sección tendría en el conjunto de la futura Exhortación.

En efecto, una rápida mirada por el conjunto del documento revela que la preocupación hermenéutica (VD 29-49), no de un modo abstracto sino a partir de la problemática moderna, ocupa la mitad de la primera parte, titulada *Verbum Dei*. Por su misma temática, la naturaleza de la Palabra de Dios, esta primera parte es, de hecho, la más importante de toda la Exhortación¹. Mientras que la hermenéutica domina esta parte, cuestiones centrales en la traditística clásica como Inspiración y Verdad o como Tradición y Escritura apenas reciben atención². Las otras dos cuestiones a las que el Papa presta una especial atención en esta primera parte son los *modos de hablar* de Dios (VD 6-21), donde sale al paso de la tendencia a reducir Palabra de Dios a Escritura, y *la respuesta del hombre* al Dios que habla (VD 22-28).

¿A qué se debe esta especial preocupación hermenéutica en el Papa? Antes de empezar a analizar los números de la Exhortación en los que se despliega dicha preocupación, dediquemos un espacio a repasar los antecedentes del interés hermenéutico de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI.

1 Las otras dos partes que completan el documento son *Verbum in Ecclesia* y *Verbum Mundo*.

2 A la primera se le dedica un número (VD 19) y a la segunda dos (VD 17-18).



II. LA PREOCUPACIÓN HERMENÉUTICA DE J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, UN ANTECEDENTE IMPRESCINDIBLE DE LA EXHORTACIÓN

Joseph Ratzinger fue nombrado prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe el 25 de noviembre de 1981. No comenzará a ejercer hasta inicios de 1982, una vez abandonada la archidiócesis de Munich. Como es evidente, dicho nombramiento conlleva una especial preocupación y responsabilidad por la exposición de la fe, en todos los ámbitos, muy especialmente en el académico. No es excepción el mundo de la exégesis. No es de extrañar, por tanto, que la Pontificia Comisión Bíblica (PCB) dependa de la citada Congregación.

En 1984 la PCB publica el primer documento en el que ya no habla como órgano del Magisterio. En efecto, en 1971 Pablo VI modifica sus estatutos, de modo que pasa a ser un órgano consultivo al servicio del Magisterio, cuyos documentos expresan el sentir general de los exegetas católicos, representados en dicha Comisión³. El documento de 1984, *Biblia y Cristología*⁴, afrontaba una cuestión muy debatida en los años 70 y en la que la exégesis participaba de manera activa: la Cristología que enseñamos ¿verdaderamente se fundamenta en la Escritura? Detrás está el problema radical que, nacido en ámbito protestante, había entrado en el mundo académico católico: ¿se puede sostener una separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe? Salta a la vista que la investigación exegética era un factor decisivo en la resolución de esta cuestión. Y los métodos con los que la exégesis intentaba identificar los “verdaderos” rasgos de Jesús, el Cristo, resultaban determinantes.

En abril de 1988 saldrá a la luz el segundo documento, *Unidad y diversidad en la Iglesia*, en el que la PCB se pregunta, a través del estudio de las Escrituras, sobre “las relaciones entre las iglesias locales o los grupos particulares y la universalidad del único pueblo de Dios”⁵, otro tema candente en

3 Cf. PABLO VI, Motu proprio *Sedula cura* (EB 722-739).

4 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Cristología* (EB 909-1039). Aunque éste es el primer documento oficial de la PCB, previamente la Comisión había estudiado otros temas sin que derivaran en documentos públicos. En los años 1975-1976 se afrontó el papel de la mujer y su condición a partir de la Biblia. En el período 1978-1979 se estudió el espinoso tema del uso de la Sagrada Escritura en la Teología de la Liberación. La Asamblea plenaria de 1979 se convirtió en un simposio sobre la cuestión de la inculturación en la Biblia, cuyas diferentes intervenciones fueron publicadas, sin que constituyeran un documento oficial (*Fede e cultura alla luce della Bibbia* [Torino 1981]). El tema del primer documento oficial, *Biblia y Cristología*, fue decidido en 1980, antes de que el Cardenal Ratzinger se incorporara, como prefecto, a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

5 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Unidad y diversidad en la Iglesia* (EB 1093-1192 [1096]).



un mundo cada vez más globalizado, en el que un buen número de naciones se incorporan al concierto internacional después de sus procesos de descolonización. Las tensiones entre lo particular y lo universal, también en el seno de la Iglesia, cobran entonces un gran protagonismo.

Concluido el documento sobre *Unidad y diversidad en la Iglesia*, la PCB dirige su mirada hacia una nueva cuestión. En 1989 la Asamblea plenaria ya comienza a discutir sobre la *interpretación de la Biblia*, es decir, sobre la cuestión hermenéutica, culminando con la publicación, en 1993, del importante documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*⁶. Sin embargo, ya a finales de 1987 el presidente de la Comisión, el Cardenal Ratzinger, a quien corresponde la elección de los temas a tratar (después de escuchar a la misma Comisión), tiene en la cabeza la preocupación por la cuestión hermenéutica. Esto es lo que se deduce de la conferencia que pronuncia en Nueva York, el 27 de enero de 1988, que será publicada bajo el título “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”⁷, y que se convertirá en uno de los textos de referencia en la discusión hermenéutica en los últimos veinte años. Detengámonos a examinar su contenido.

El artículo está dividido en tres partes: (1) Consideraciones preliminares: la situación y la tarea, (2) Autocrítica del método histórico-crítico según el paradigma metodológico de Martin Dibelius y Rudolph Bultmann, (3) Elementos fundamentales para una nueva síntesis. La gran aportación de este texto se centra en las dos primeras partes: la descripción, clara y aguda, del problema y la propuesta de una autocrítica del método histórico-crítico desde su interior, que Ratzinger ejemplifica analizando el trabajo de Dibelius y Bultmann. En realidad la tercera parte se presenta, en palabras del mismo autor, como un intento de “abrir algunos senderos iniciales en la espesura” que “sirvan para sugerir dónde y cómo se podrán encontrar caminos en ella”⁸. De hecho, los tiempos no estaban todavía maduros como para avanzar en contribuciones positivas al problema. Era el momento de una descripción inteligente del estado de la exégesis y de sus problemas, apuntando sus factores fundamentales.

6 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993) (EB 1259-1560).

7 J. RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”, en: J. RATZINGER *et al.* (eds.), *Escritura e Interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003) 19-54.

8 *Ibid.*, 42.

Ratzinger comienza su conferencia describiendo los caminos que ha recorrido la investigación exegética que nace con la Ilustración, una investigación que persiguió el ideal de objetividad intentando apartar el dogma de la interpretación bíblica. Para dicha investigación “la fe no es un componente esencial del método, y Dios no es un factor de los hechos históricos con el que tenga que contar”⁹. La consecuencia es que la exégesis se separó radicalmente de la teología, que metodológicamente partía de la fe. Los teólogos sistemáticos empezaron a construir su teología sin partir de la interpretación bíblica, simplemente porque no resultaba “provechosa”. Eso en el mejor de los casos, porque en muchas ocasiones la reacción a una exégesis no teológica ha alimentado el número de los que sostienen un fundamentalismo bíblico, que rechaza de entrada un método científico en el estudio de las Escrituras¹⁰.

Es en la tarea que nos espera, una vez descrita la situación, donde Ratzinger se muestra especialmente agudo. Su propuesta fundamental se centra en sacar a la luz los presupuestos “escondidos” o poco conscientes del método histórico-crítico en sus aplicaciones más conocidas:

Lo que necesitamos es una crítica de la crítica; pero no desde fuera, sino desarrollada desde el interior del mismo pensamiento crítico, desde su propio potencial autocrítico. Una autocrítica de la exégesis histórica que se prolongue en una crítica de la razón histórica y que sea a la vez continuación y modificación de las críticas kantianas de la razón¹¹.

El primer paso de una autocrítica como la propuesta es el de una lectura *diacrónica* de los resultados de la exégesis, de modo que resulte evidente que los resultados de la investigación bíblica no se puede equiparar, en certeza, con los de las ciencias naturales¹². Repasar la historia de esta investigación nos hace ver que:

9 *Ibid.*, 20.

10 *Ibid.*, 21.

11 *Ibid.*, 28.

12 Cf. *Ibid.*, 28. Me permito citar mi propia aportación a este *desideratum* del entonces Cardenal Ratzinger: un estudio diacrónico de los resultados del método histórico crítico que, en mi caso, he realizado en dos campos, las teorías sobre las fuentes del Pentateuco y la investigación sobre los profetas (I. CARBAJOSA, *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* [Estella 2011]).

(...) esta historia no es simplemente la historia de un progreso, que parte de unos resultados poco precisos para llegar a otros cada vez más precisos y objetivos. Se manifiesta, sobre todo y principalmente como una historia de constelaciones subjetivas, cuyos caminos corresponden precisamente a los desarrollos de la historia del espíritu, y la reflejan en forma de interpretación de textos. En la lectura diacrónica de la exégesis se manifiestan por sí mismos sus prejuicios filosóficos. Desde la distancia, el observador comprueba con asombro que las interpretaciones que en apariencia eran rigurosamente científicas y puramente 'históricas' reflejan el 'espíritu de los intérpretes', más que el espíritu de épocas pasadas¹³.

Para ilustrar la fecundidad de este *desideratum*, el mismo Ratzinger ofrece un ejemplo partiendo de un estudio sobre los paradigmas metodológicos de dos autores de un indudable influjo sobre la exégesis moderna, Dibelius y Bultmann¹⁴. Este ejemplo muestra los presupuestos de los que parten dichos autores (primacía de la predicación sobre el acontecimiento; discontinuidad en todas las fases de la tradición; lo simple es originario, lo elaborado es posterior) y desvela el origen filosófico, muchas veces inconsciente, de la mayoría de ellos (modelo evolucionista de las Ciencias Naturales; dogma kantiano según el cual la voz del ser en sí mismo no puede ser percibida por el hombre en la historia)¹⁵. Los presupuestos filosóficos y culturales de estos paradigmas metodológicos son incompatibles con una razón abierta.

Esta contribución de Ratzinger consiguió romper la imagen de una exégesis científica que trabaja con un método objetivo y llega a unos resultados inapelables, y abrió el camino a un debate hermenéutico desde entonces muy rico.

El documento de la PCB sobre la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) supondría una nueva aportación en el campo de los métodos, y el mismo Ratzinger, en el *Prefacio*, expone de nuevo su preocupación hermenéutica. En efecto, el Cardenal presidente de la Comisión centra sus palabras en la nueva etapa que se abrió en la historia de la interpretación bíblica con

13 RATZINGER, "La interpretación bíblica en conflicto", 30.

14 R. BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (ThDiss 16; Basel 1981).

15 RATZINGER, "La interpretación bíblica en conflicto", 32-41.

la aparición del método histórico-crítico, llamando la atención sobre sus posibilidades, pero especialmente sobre sus riesgos. En la línea de su conferencia en Nueva York, desvela el peligro de un cierto modo de usar este método, aunque reconoce que su aparición “suscitó enseguida un debate acerca de su utilidad y de su justa configuración, debate que en modo alguno está concluido aún”¹⁶. Concretamente, subraya dos límites del método histórico-crítico, sobre los que volverá a insistir en el *Prólogo* de su obra *Jesús de Nazaret*¹⁷, y, más adelante, en la Exhortación *Verbum Domini*¹⁸:

(...) la búsqueda del sentido original puede conducir a relegar completamente la palabra al pasado, de suerte que no se perciba ya su alcance para el presente. Puede conducir a que solamente la dimensión humana de la Palabra aparezca como real; el verdadero autor, Dios, escapa a la percepción de un método que ha sido elaborado en vista de la comprensión de realidades humanas¹⁹.

La última expresión de la preocupación hermenéutica de Ratzinger, antes de convertirse en Benedicto XVI, es su ambicioso proyecto de una obra sobre *Jesús de Nazaret*, comenzada ya cuando aún era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y a la que pensaba consagrar el tiempo de su jubilación. Es bien sabido que dicha obra conoció buena parte de su desarrollo y su final cuando Ratzinger ocupaba la cátedra de san Pedro. De ahí la peculiaridad de su autor: J. Ratzinger/Benedicto XVI. En la misma concepción de la obra, y en el mismo hecho de su publicación, encontramos ya una clara conciencia de que la cuestión de la interpretación bíblica, en concreto de los evangelios, es uno de los problemas más graves que afronta la fe.

En efecto, culminando sus años al frente de la Congregación romana que vela por la ortodoxia de la fe, Ratzinger decide emprender esta obra en la que mostrar, a la vez, los límites de una hermenéutica secularizada, y, en positivo, la potencialidad de una hermenéutica de la fe. Y para ello debía des-

16 PCB, *La interpretación de la Biblia*, Prefacio (EB 1260).

17 Cf. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (Madrid 2007) 12-14.

18 Cf. VD 35.

19 PCB, *La interpretación de la Biblia*, Prefacio (EB 1259).

cender a la arena de la interpretación²⁰, es decir, entrar en los problemas concretos que presenta el texto de los evangelios.

La gravedad del problema a afrontar, así como la transcendencia de la obra para el autor (incluyendo su género literario), se ven por el hecho de que este libro no fuera abortado una vez que Ratzinger fue elevado al solio pontificio. Que un Papa escriba un libro de teología o exégesis, entrando en cuestiones particulares y arriesgando juicios, declarando que lo escribe el teólogo y no constituye, por tanto, magisterio, es algo verdaderamente excepcional, si no extraño. Sólo una conciencia clara de que está en juego una cuestión grave para la fe puede mover a semejante empresa. Y es lo que, efectivamente, se deduce del prólogo a toda la obra, que repasamos brevemente en busca de la preocupación hermenéutica de su autor.

Al igual que hiciera en su conferencia en 1988, Ratzinger comienza constatando la grieta, cada vez más profunda, entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, y en la que tienen buena parte de responsabilidad los estudios exegeticos. La impresión de que “sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen” resulta “dramática para la fe”, especialmente porque “ha calado hondamente en la conciencia general de la cristiandad”²¹. Esta situación es la que mueve a Ratzinger/Benedicto XVI a afrontar un estudio de la persona de Jesús en los evangelios.

Para ello, y en la línea de sus preocupaciones anteriores, el autor realiza unas observaciones previas sobre el método más adecuado para acercarse al objeto de estudio. Por un lado el método histórico es indispensable, dada la naturaleza misma de la fe: “si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana (...), ésta debe afrontar el método histórico”²². Por otro, siendo una dimensión fundamental de la exégesis, dicho método “no agota el cometido de la interpretación para quien ve en los textos bíblicos la única Sagrada Escritura y la cree inspirada por Dios”²³. Es necesaria una hermenéutica de la fe como la que indicaba el Concilio Vaticano II en su Constitución *Dei Verbum*: “quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita debe

20 Cf. I. CARBAJOSA, “Ratzinger nell’arena. La proposta interpretativa di Benedetto XVI nel libro «Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla Risurrezione»”: *L’Osservatore Romano* (29 aprile 2011) 4.

21 RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 8.

22 *Ibid.*, 11.

23 *Ibid.*, 12.

considerar el contenido y la unidad de toda ella” así como “la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”²⁴.

El recorrido que hemos hecho por algunos textos de Ratzinger ha sacado a la luz una aguda preocupación por la cuestión hermenéutica ligada al desvelo por la recta comprensión de la fe. No cabe duda de que dicha preocupación es un antecedente fundamental para entender la Exhortación que ahora estudiamos, y muy especialmente la parte dedicada a la hermenéutica. A partir de ahora procederemos ordenadamente, comentando los números de la Exhortación objeto de estudio (VD 29-38).

III. LA IGLESIA COMO CONTEXTO HERMENÉUTICO (VD 29-30)

Con el número 29 de la *Verbum Domini* se abre la sección dedicada a la hermenéutica, después de haber descrito los modos con los que Dios habla (VD 6-21) y la respuesta del hombre (VD 22-28). El título de los primeros dos números de la sección hermenéutica (VD 29-30) es muy significativo: *La Iglesia, lugar originario de la hermenéutica de la Biblia*. De este modo, la parte dedicada al problema de la interpretación de la Escritura pone por delante, sin más preámbulo, un criterio fundamental de la hermenéutica bíblica que, sin embargo, una gran parte de la exégesis, incluso católica, no tiene en cuenta en su aplicación, ni lo acepta teóricamente como parte de su método. Hasta tal punto que el mismo Papa sale al encuentro de una objeción que gran parte de la exégesis podría poner, es decir, que estemos ante “un criterio extrínseco al que los exegetas deben plegarse”²⁵.

Precisamente por ello, la Exhortación busca una fundamentación sólida para dicho criterio hermenéutico, y lo encuentra en “el vínculo intrínseco entre Palabra y fe”²⁶. Sólo si la Palabra que es objeto de estudio exige la fe para ser alcanzada, podemos reconocer (teniendo en cuenta que es el objeto el que impone el método) la Iglesia como lugar hermenéutico. Esta cuestión nos remite al número 25 de la Exhortación, que es donde se afronta ese vínculo

24 *Ibid.*, 14.

25 VD 29.

26 VD 29.

intrínseco entre Palabra y fe. En efecto, en ese número, Benedicto XVI recuerda que “la respuesta propia del hombre al Dios que habla es la fe”, entendiendo por fe el “encuentro con una Persona a la que se confía la propia vida”, “presente ahora en la historia, en su cuerpo que es la Iglesia”²⁷. Esa fe, en el contexto eclesial en el que nace y se alimenta, asegura la afinidad real con, y el acceso a, la Revelación testimoniada en la Escritura.

De hecho, ahondando en esta fundamentación, podríamos decir que la Escritura es una realización de la fe (de la fe de Israel y de la fe de los apóstoles). Y no debemos olvidar que la respuesta del hombre al Dios que se revela, que es la fe, forma parte de la misma naturaleza de la Revelación (no en vano *Dei Verbum* 5, que habla de la fe, está dentro del capítulo dedicado a la naturaleza de la Revelación). Dios quiere ser fecundo en la fe de los hombres. Necesita de esa fe para comunicarse a los hombres, para que la Revelación alcance al mundo en tiempo y espacio. Si la Escritura es un producto de la fe, se puede entender que la fe sea necesaria, en su contexto eclesial, para poder interpretarla correctamente.

A esta fundamentación teológica del criterio hermenéutico se añade otra fundamentación: la de la hermenéutica moderna. Para entender este punto es necesario recordar que la exégesis moderna nace históricamente con la pretensión de liberarse del dogma (sea éste el que vehicula la Iglesia católica, la protestante o la tradición judía) en la interpretación de la Escritura, es decir, abandona un criterio considerado “externo” al texto. La obra que Albert Schweitzer publicó en 1905, y que puso punto final a la primera investigación sobre la vida de Jesús (*Quest*), lo expresa lúcidamente:

La investigación histórica sobre la vida de Jesús no nació de un interés puramente histórico, sino que más bien buscaba en el Jesús de la historia una ayuda en la lucha por liberarse del dogma²⁸.

Un siglo y medio de investigación sobre la vida de Jesús prescindiendo del dogma no había tenido como resultado una mayor objetividad. Al contrario, las imágenes de Jesús se multiplicaron, con frecuencia contrapuestas unas a otras. En realidad esa investigación no había avanzado “libre de prejuicios”.

27 VD 25.

28 A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús* (Valencia 1990-2002) I, 53.

Simplemente había sustituido los presupuestos de la tradición por nuevos presupuestos. Cada investigador recreó un Jesús a su imagen y semejanza²⁹.

Sin embargo esta primera etapa de la investigación, cerrada en falso, tuvo un fruto inesperado. Potenció el estudio de la cuestión hermenéutica. El siglo XX, el siglo “hermenéutico” por antonomasia, tuvo que plantearse la pregunta de si era posible acercarse a un texto sin presupuestos o si éstos podían llegar a jugar un papel positivo en la interpretación. Las grandes aportaciones de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y, especialmente, de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricoeur (1913-2005) han puesto de relieve, de un modo o de otro, la necesidad de un punto de encuentro entre el mundo del intérprete y el mundo del texto, es decir, la necesidad de una *afinidad* para llegar a comprender. Así sintetiza la PCB, en su documento de 1993, la aportación de la hermenéutica moderna:

La hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. Por una parte, los acontecimientos relatados en la Biblia son acontecimientos interpretados. Por otra parte, toda exégesis de los relatos de esos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exegeta. El justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla el texto. La cuestión que se presenta a todo intérprete es, pues, la siguiente: ¿Qué teoría hermenéutica hace posible la justa percepción de la realidad profunda de la cual habla la Escritura y permite expresar su significado para el hombre de hoy?³⁰.

De este modo, la hermenéutica moderna venía a subrayar la razonabilidad del principio hermenéutico católico que, en palabras de la *Dei Verbum* (retomadas en VD 29), afirma que “la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo espíritu con que fue escrita” (DV 12). Si la hermenéutica moderna afirma que es ingenuo pensar que uno se acerca a un texto sin prejuicios, y defiende el valor de esos presupuestos para la interpretación, el Concilio es-

29 “Cada una de las épocas sucesivas de la teología encontró sus propias ideas en Jesús; de otro modo les hubiera resultado imposible revivificarlo. Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad” (SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, I, 54).

30 PCB, *La interpretación de la Biblia* (EB 1398).

pecífica que es la fe, en la que nació la Escritura, la que garantiza una justa comprensión de la misma. La Exhortación remarca, además, que esa fe exige un contexto eclesial para ser vivida, de modo que el exegeta llega a ser fecundo en la vida de la Iglesia, y es que “la intensidad de una auténtica experiencia eclesial acrecienta sin duda la inteligencia de la fe verdadera respecto a la Palabra de Dios” (VD 30).

Tocamos aquí un tema muy querido para Benedicto XVI: para que la contribución de los cristianos sea decisiva para el mundo de hoy, la inteligencia de la fe debe convertirse en inteligencia de la realidad³¹. Es éste el objetivo de fondo de su libro *Jesús de Nazaret*: mostrar una exégesis más pertinente al objeto (una mayor inteligencia de la realidad) partiendo de un criterio de fe (inteligencia de la fe). Por eso no es de extrañar que en la Exhortación Benedicto XVI se pregunte por la utilidad de una exégesis que prescinde de la fe. Reconociendo que una exégesis así puede “sugerir elementos interesantes, deteniéndose en la estructura del texto y sus formas”, concluye que sus intentos “serían inevitablemente sólo preliminares y estructuralmente incompletos” (VD 30).

Aquí se contiene un juicio inteligente sobre aquella parte de la interpretación bíblica que prescinde explícitamente de la fe. No se trata únicamente de exegetas “no creyentes”, sino de intérpretes cristianos que, metodológicamente, deciden prescindir de la fe en aras de una mayor “objetividad”. En este último caso se encuentran muchos autores cristianos, también católicos, que se engloban en la corriente de estudio llamada *Third Quest* o tercera investigación sobre el Jesús histórico. En este sentido es paradigmático el punto de partida metodológico que guía la investigación del renombrado exegeta católico J. P. Meier en su voluminosa obra *Un judío marginal*³². En la Introducción al primer volumen presenta un ejemplo que ilustra la metodología con la que va a proceder: imaginemos que encerramos en la biblioteca de la Universidad de Harvard (con todos los medios y fuentes disponibles) a un católico, un protestante, un judío y un ateo, y, con una dieta espartana (para que no se eternicen), les prohibimos salir hasta que no se pongan de acuerdo en los rasgos históricos de Jesús. Según Meier, lo que él pretende presentar en su obra son esos puntos comunes de la investigación, basados en fuentes y argumentos puramente históricos. Y, para ello, debe prescindir de la fe:

31 Cf. Discurso de Benedicto XVI a la Asamblea Plenaria del *Pontificium Consilium Pro Laicis*, 21 de mayo de 2010.

32 J. P. MEIER, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico* (Estella 1998-2010) 4 vol.



“En lo que sigue haré lo posible por poner entre paréntesis cuanto sostengo por fe y examinar solamente lo que se puede mostrar como cierto o probable por investigación histórica y argumentación lógica (...). Por otro lado, ruego a los lectores católicos de este libro que no se disgusten por atenerme a una estricta distinción entre lo que conozco acerca de Jesús mediante estudio y raciocinio y lo que sostengo mediante la fe”³³.

El punto de partida metodológico de Meier suscita dos observaciones que están implícitas en la Exhortación. Por un lado, los resultados de una investigación como ésta serán “preliminares y estructuralmente incompletos” (VD 30), aunque puedan ser, sin duda, interesantes, y puedan aportar nuevos datos. Prescindir del testimonio de fe que contienen los evangelios, además de complicado (anuncio y memoria histórica se dan unidos desde el principio en esos relatos), es empobrecedor para la imagen final del Jesús histórico. Por otro lado, está en juego la cuestión de si la fe es inteligencia de la realidad o no, es decir, si a través de ella *conozco realmente* quién era Jesús³⁴. La naturaleza de los evangelios como testimonio verídico (inspirado y canónico) está en juego. Los próximos números de la VD saldrán al encuentro de estas cuestiones.

IV. INVESTIGACIÓN BÍBLICA Y MAGISTERIO ECLESIAL (VD 31-33)

En los números 31 a 33 la Exhortación se aventura dentro del campo de las relaciones entre exégesis y teología, y, más concretamente, entre investigación histórica y hermenéutica de la fe. Y lo hace con un ojo puesto en el recorrido histórico que la exégesis ha realizado en el último siglo y medio, resaltando las intervenciones del Magisterio en ese período. En cierto modo Benedicto XVI es coherente con la necesidad, que el entonces Cardenal Ratzinger subrayara en su conferencia en Nueva York en 1988, de fundamentar una nueva relación entre exégesis y teología en un estudio diacrónico de los resultados del método histórico-crítico.

³³ MEIER, *Un judío marginal* I, 34.

³⁴ El Jesús real, que engloba en sí el “Jesús histórico”, de modo que queda salvada la objeción que plantea Meier al distinguir radicalmente el Jesús real del Jesús histórico (cf. MEIER, *Un judío marginal* I, 47-64).



Después de afirmar el principio, de feliz formulación, “el estudio de las Sagradas Escrituras ha de ser como el alma de la teología” (DV 24, cf. VD 31), la Exhortación se pregunta, recogiendo una inquietud del Sínodo, por el “estado actual de los estudios bíblicos y su importancia en el ámbito teológico” (VD 31). No es una pregunta desinteresada; de la “fecunda relación entre exégesis y teología” depende en gran parte “la eficacia pastoral de la acción de la Iglesia y de la vida espiritual de los fieles” (VD 31). Aunque sólo lo dirá más adelante, una pregunta como ésta surge de la constatación de una “drástica separación entre exégesis y teología que se produce incluso en los niveles académicos más elevados” (VD 35). Los pasos posteriores que da la Exhortación, empezando por la mirada pedagógica a la historia de la exégesis moderna, deben entenderse en el horizonte de esa voluntad de entender la justa relación entre exégesis y teología.

El primer paso para favorecer una fecunda relación entre ambas disciplinas es reconocer la importancia de que la exégesis parta de un método de investigación histórica, y no por razones que podrían resultar secundarias, sino porque está exigido por la misma naturaleza de la fe cristiana, que tiene en el “hecho histórico” una “dimensión constitutiva” (VD 32). En este sentido se reconoce de entrada toda la aportación que el método histórico-crítico ha dado a la exégesis y, por ende, a la teología, a pesar de sus límites evidentes.

En un momento en el que los resultados concretos del método histórico-crítico resultan de poca utilidad para la teología y se insinúa una crítica a la exégesis que toca los fundamentos del mismo método, resulta esencial frenar el movimiento pendular que tiende a negar la necesidad de afrontar la Escritura con un método de investigación histórico. Recuperar la justa relación entre exégesis y teología pasa ciertamente por una crítica de los resultados y de los presupuestos filosóficos del método histórico-crítico. Pero es necesario afirmar, a la vez, por el “realismo de la Encarnación” y por amor a “la palabra en todas sus dimensiones” (VD 32), que el método histórico-crítico es una dimensión metodológica esencial de la exégesis. Y esto es lo que hace Benedicto XVI, como en su día lo hizo el documento de la PCB, sobre la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*³⁵, y como Ratzinger/Benedicto XVI lo hizo en el prólogo de su libro *Jesús de Nazaret*³⁶.

35 “El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto ‘palabra de Dios en lenguaje de hombre’, ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente se admite como legítima, sino que requiere la uti-

Una vez asentada la necesidad de un método histórico, resulta más ponderada y eficaz una crítica a las expresiones históricas deficientes de ese método. Y la Exhortación lo hace en el número 33 en diálogo con las declaraciones del Magisterio desde finales del siglo XIX. Al hilo de los avatares históricos, sale a la luz el “sabio equilibrio” (VD 33) que las intervenciones magisteriales han sabido conservar en una época verdaderamente convulsa. En este punto, Benedicto XVI sigue el discurso que Juan Pablo II dirigió a la Pontificia Comisión Bíblica en 1993³⁷.

En efecto, la primera Encíclica que tiene delante de sí los nuevos métodos de análisis histórico, la *Providentissimus Deus* del papa León XIII (1893), salía al paso de una exégesis fuertemente racionalista que, utilizando los métodos de la crítica científica, acababa presentando unos resultados basados en “opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de sus dominios”³⁸. Pero ya León XIII se cuidó mucho de defenderse de estos ataques refugiándose en un “sentido espiritual desconectado de la historia” (VD 33). Al contrario, recomendó, especialmente a los estudiosos y profesores de seminarios, la adquisición de una ciencia a la altura de los tiempos, en especial en lo que se refiere al “estudio de las antiguas lenguas orientales y la llamada arte crítica”³⁹.

Sin embargo, 50 años más tarde, la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, del papa Pío XII (1943), debía combatir el peligro contrario: una reacción intraeclesial que, apoyándose en una exégesis llamada “mística”, rechazaba toda aproximación científica a la Biblia. Es necesario entender que en los cincuenta años que median entre una Encíclica y la otra, los estudiosos católicos había dado grandes pasos en la ciencia exegética. En 1890 los dominicos fundan la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén, y en 1909 los jesuitas reciben el encargo

lización de este método” (PCB, *La interpretación de la Biblia*, I.A [EB 1275]).

36 “(...) el método histórico —precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe— es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales (...). El método histórico-crítico —repetimos— sigue siendo indispensable a partir de la estructura de la fe cristiana” (RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 11).

37 JUAN PABLO II, “Discurso con motivo del 100 aniversario de la *Providentissimus Deus* y del 50 aniversario de la *Divino afflante Spiritu* (23 abril 1993)” (EB 1239-1258).

38 JUAN PABLO II, “Discurso con motivo del 100 aniversario de la *Providentissimus Deus*” (EB 1243). Cf. *Providentissimus Deus* 21-22 (EB 100-101).

39 *Providentissimus Deus* 39 (EB 118).

de dirigir el Pontificio Instituto Bíblico. Ambas instituciones se caracterizan por una producción de altísima calidad científica. Y son precisamente algunos de estos resultados (hoy pacíficamente aceptados) los que desatan la polémica sobre la validez de los métodos de investigación histórica aplicados a la Biblia.

La Encíclica *Divino afflante Spiritu* representa el gran empujón para los estudios bíblicos. Al rechazar tajantemente la posición de aquellos que “aseguran no hallar casi nada en los comentarios bíblicos que eleve la mente a Dios, nutra el alma y promueva la vida interior” y piensan que “es necesario refugiarse en una cierta interpretación llamada espiritual y mística”⁴⁰, ahuyenta definitivamente la tentación de una dicotomía entre exégesis científica y e interpretación individual. Por el contrario, Pío XII invita al exegeta, por igual, a “investigar y exponer el significado literal, como lo llaman, de las palabras, pretendido y expresado por el hagiógrafo; así también, el espiritual, siempre que conste haber sido realmente dado por Dios”⁴¹.

En expresión muy afortunada, Juan Pablo II resumió las aportaciones de ambas Encíclicas señalando que “tanto la una como la otra rechazan la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y la mirada de la fe, entre el sentido literal y el sentido espiritual. Aparecen, por tanto, plenamente en armonía con el misterio de la Encarnación”⁴². Ambos documentos papales, con el sabio equilibrio que les caracteriza, pusieron los fundamentos para que, con los tiempos ya maduros, pudiera surgir la gran aportación del Magisterio a la interpretación bíblica en el siglo XX, es decir, la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II. A ella dedica la Exhortación el número 34.

V. LA *DEI VERBUM* Y LOS DOS NIVELES METODOLÓGICOS DE LA EXÉGESIS (VD 34)

Teniendo en cuenta que la Exhortación persigue alcanzar una justa relación entre exégesis y teología, los siguientes tres números de la Exhortación (VD 34-36), verdadero corazón de la sección hermenéutica, presentan los *ele-*

40 *Divino afflante Spiritu* 16 (EB 552).

41 *Divino afflante Spiritu* 16 (EB 552).

42 JUAN PABLO II, “Discurso con motivo del 100 aniversario de la *Providentissimus Deus*” (EB 1244).

mentos esenciales para una relación armónica indicados por la *Dei Verbum* (VD 34), las *dificultades* modernas para combinar esos elementos (VD 35) y las *claves* para salir de esas dificultades (VD 36).

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* supuso la gran contribución del Concilio Vaticano II a una comprensión dinámica de la Revelación, que dejó de concebirse como una mera comunicación de verdades para subrayar la naturaleza de evento de la auto-comunicación de Dios en la historia, que se despliega en hechos y palabras intrínsecamente unidos (cf. DV 2). A la transmisión de la Revelación (DV 7-10) pertenece la Escritura, que testimonia por escrito y de forma autorizada (canónica e inspirada) aquella Revelación. Cómo debe interpretarse la Escritura es la pregunta a la que responde el número 12 de la citada Constitución.

Consciente de que DV 12 contiene los elementos fundamentales para una exégesis que sea a la vez científica y creyente, Benedicto XVI dedica un número completo de la Exhortación a lo que llama “la hermenéutica bíblica conciliar” (VD 34). La interpretación bíblica debe partir de la misma naturaleza del texto, en el que “Dios habla (...) por medio de hombres y en lenguaje humano” (DV 12a). Teniendo en cuenta esta autoría, divina y humana a la vez, el Concilio convoca al exegeta a una doble tarea, que el mismo documento despliega en dos párrafos diferentes. Por un lado, será necesario un estudio serio de los géneros literarios y la contextualización, de modo que pueda ser captado el sentido pretendido por el hagiógrafo (DV 12b). Por otro lado, y dado que la Escritura se debe interpretar en el mismo Espíritu en el que fue escrita, el exegeta deberá tener en cuenta la *unidad* de la Escritura, la *Tradición* viva de toda la Iglesia, y la *analogía de la fe* (DV 12c).

La Exhortación apunta, sin embargo, que después del Concilio la exégesis católica se desarrolló extraordinariamente siguiendo la primera indicación, mientras que la segunda apenas entraba en la agenda de los biblistas. Ya en su conferencia en Nueva York en 1988, el entonces Cardenal Ratzinger, hablando de este desequilibrio, reconocía que:

(...) el Concilio Vaticano II no creó esta situación, pero tampoco fue capaz de evitarla. La Constitución sobre la Revelación Divina intentó unir equilibradamente las dos caras de la interpretación, es decir, la ‘explicación’ histórica y la ‘comprensión’ global (...). Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto *entero* de la *Dei*

Verbum permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la ‘hermenéutica’ teológica. Pero esta armonía no es inmediatamente evidente⁴³.

Veinte años después de aquella conferencia, y convencido todavía de que en la *Dei Verbum* se encuentran “los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la hermenéutica teológica”, Benedicto XVI lanza, esta vez como Pastor de la Iglesia Universal y en un documento magisterial, su particular llamada a una exégesis verdaderamente católica. Y lo hace con una nueva terminología que ayuda a identificar el problema de la exégesis moderna, a la vez que clarifica los términos de su superación:

Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro (VD 34).

Esta afirmación de la *Verbum Domini* está sacada de la intervención del Papa en el aula sinodal, el 14 de octubre de 2008. De hecho, constituye el corazón de aquella intervención. En ella, Benedicto XVI presenta, de forma condensada, una única metodología exegética capaz de alcanzar su objeto de estudio. En efecto, si la naturaleza de la Escritura abarca un elemento humano y un elemento divino, sólo una metodología capaz de hacerse cargo de ambos elementos podrá decirse adecuada al libro. Precisamente por ello Benedicto XVI habla de dos niveles metodológicos de una sola exégesis. Un nivel que respete la naturaleza del elemento humano y otro que sea capaz de acoger su elemento divino.

Con esta terminología, Benedicto XVI consigue hablar de una única exégesis que opera con una única metodología compuesta de dos niveles. Con ello identifica el problema de la exégesis moderna: el dualismo (del que hablará a continuación, en VD 35), al separar una exégesis científica de una interpretación teológica. Y marca ya el reto de la inteligencia de la fe en esta cuestión: cómo unir armónicamente los dos niveles metodológicos (que afrontará en VD 36).

Esta nueva terminología es audaz pero no carente de problemas. Hablar de dos “niveles” puede remitir, en nuestro imaginario, a dos pisos que no se tocan o a dos planos paralelos que no se interseccionan. El peligro de dualismo,

43 RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 24-26.



que la formulación quería exorcizar, podría volver a partir de esa terminología. Percibiendo la problematidad de la expresión “dos niveles metodológicos”, Gabino Uríbarri comentaba así la intervención del Papa durante el Sínodo:

De la mano de Benedicto XVI se ha introducido la concepción de dos niveles metodológicos: uno histórico y otro teológico (...). Desde mi punto de vista es algo problemática, porque corre el peligro de consagrar una escisión o un doble momento (...). La insistencia en los dos niveles se arriesga a consagrar una separación de ámbitos, que no ayudaría a restañar las relaciones entre exégesis y teología⁴⁴.

Por mi parte, en una publicación reciente que afronta la cuestión hermenéutica, he querido recoger el valor de la fórmula de Benedicto XVI cambiando ligeramente la terminología, en aras de una mayor claridad y, sobre todo, para evitar equívocos:

para favorecer la comprensión de la unidad del método exegético, utilizaremos a partir de ahora el término *dimensiones* en lugar de *niveles*. Hablar de las “dimensiones histórico-crítica y teológica” del método exegético recoge igualmente la preocupación del Papa y tiene la ventaja, desde el punto de vista terminológico, de hacer más comprensible cómo los dos niveles pueden distinguirse sin separarse⁴⁵.

El mismo Papa no parece haber sido ajeno a las perplejidades que la nueva terminología causó desde que la introdujo en el Sínodo. Consciente de que podía dar pie a una comprensión separada de dos metodologías, Benedicto XVI introduce en la Exhortación una observación que no se hallaba en la intervención en el aula sinodal y que parece destinada a evitar malentendidos. Justo en el número 35, en el que presenta el peligro del dualismo, el Papa cierra la puerta a interpretaciones dualistas de la nueva terminología.

44 G. URÍBARRI, “La «exégesis teológica» según el Sínodo”: *Razón y fe* 259 (2009) 193-206 (205). “(...) la integración y la síntesis verdadera implica no separar dos niveles autónomos de investigación que luego hay que integrar, sino reconocer la simultaneidad de una aproximación que ha de ser científica y, en este sentido, histórica si es preciso, y teológica en un único curso de trabajo exegético complejo y articulado” (G. URÍBARRI, “Exégesis y teología según el Sínodo sobre la Palabra de Dios”: *Estudios eclesiológicos* 84 [2009] 41-93 [84]).

45 CARBAJOSA, *De la fe nace la exégesis*, 142-143.



VI. UN DUALISMO SIEMPRE AL ACECHO (VD 35)

En efecto, si la Exhortación había subrayado la doble tarea que el Concilio encomienda al exegeta, y lo había hecho mostrando que lo que propone son dos niveles metodológicos de una única exégesis, al inicio del número 35 Benedicto XVI “blinda” la nueva terminología con la siguiente observación:

(...) al distinguir los dos niveles mencionados del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad (VD 35).

Será tarea del siguiente número (VD 36) mostrar cómo se puede concebir y actuar esa “reciprocidad” entre ambos niveles metodológicos. En VD 35, después de apuntar cómo no debe entenderse la relación entre los dos niveles (separación, contraposición o yuxtaposición), Benedicto XVI pasa a describir las consecuencias de una exégesis dualista, es decir, aquella que separa los dos niveles. Éste es un camino fecundo, que Ratzinger ya había transitado en otras ocasiones: mostrar la necesidad de una nueva exégesis describiendo, en una perspectiva histórica, las consecuencias negativas de una separación entre interpretación histórica e interpretación teológica.

Antes de entrar en la descripción de las consecuencias de ese dualismo en el ejercicio de la exégesis, subrayemos las tres “modalidades” bajo las cuales se esconde, según Benedicto XVI: separación, contraposición y yuxtaposición. Las dos primeras se pueden identificar fácilmente. Por un lado, un cierto ejercicio de la exégesis *separa* radicalmente la interpretación histórica y literaria, en cuyo método no entra la fe, de una interpretación teológica, posterior y opcional, que parte de una determinada tradición eclesial.

Por otro lado, existe también un tipo de exégesis que no sólo separa ambas interpretaciones sino que las *contrapone* netamente. Para este tipo de exégesis, la interpretación teológica no tendría fundamento *in re* dado que parte de la fe y del dogma como un *a priori*, violentando, de este modo, el texto. La interpretación histórica, por el contrario, sería la única capaz de entender un determinado escrito y su génesis dado que investiga todos sus condicionantes en el tiempo. En realidad en esta tipología podría incluirse la exégesis fundamentalista, que se concibe a sí misma en contraposición con una exégesis histórico-crítica, a la que le niega un estatuto en la interpretación bíblica.

La tercera modalidad bajo la que se esconde el dualismo es la *yuxtaposición* de los dos niveles metodológicos de la exégesis. Ésta es una modalidad más difícil de reconocer en el ejercicio de la exégesis y, sin embargo, se da con una frecuencia creciente. En efecto, cada vez es más habitual reconocer que no basta una exégesis histórica para llegar al texto o para que dicho texto no quede irremediabilmente en el pasado. Y, por ello, cada vez se reconoce más la necesidad de que el mismo exegeta “llegue a la teología” del escrito que estudia, es decir, a una interpretación teológica o espiritual del mismo que nos lo pueda hacer actual. Sin embargo, esta postura, que parte de una justa constatación de los límites de una drástica separación entre interpretación histórica y teológica, puede esconder un nuevo dualismo si concibe la exégesis como la *yuxtaposición* de ambas, sin que se den “en reciprocidad”. Dicho de otro modo, este tipo de exégesis afirmarí­a ambos niveles metodológicos, pero el teológico no se vería enriquecido por el histórico ni este último se beneficiaría de una perspectiva mayor por partir de la fe.

Un ejemplo claro de que este tipo de exégesis, en la que los dos niveles metodológicos se yuxtaponen, está muy extendida, y en primer lugar en campo católico, es el tratamiento separado que el documento de la PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, reserva al aspecto metodológico y a la interpretación teológica. Angelo Bertuletti ha sabido identificar ese dualismo “encubierto” dentro del documento de un modo muy lúcido. Parte de la afirmación de dicho texto de que el método histórico-crítico “es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*. Si su uso se acompaña de tales *a priori* no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas”⁴⁶. Sobre esta afirmación comenta:

Más allá de esta afirmación, sorprendente por su carácter categórico, el principio condiciona el planteamiento total de la Instrucción, que trata por separado el aspecto metodológico y la interpretación teológica (...). No sorprende, por tanto, que la parte dedicada a la interpretación católica no se beneficie del paso a través de la crítica. En ella se vuelve a proponer la concepción tradicional sin un nexo apreciable con la problemática metodológica (...). La Instrucción, aunque profesa la neu-

46 PCB, *La interpretación de la Biblia*, l. A. 4 (EB 1285).

tralidad del método, reconoce que ésta no puede mantenerse en la aplicación teológica (...)»⁴⁷.

Bertuletti observa que el dualismo típico de la exégesis racionalista no se supera simplemente porque el método histórico-crítico se muestre dispuesto (o al menos no especialmente enemigo) a acoger un segundo nivel, a posteriori, de interpretación teológica. En efecto, para Bertuletti el viejo prejuicio de la racionalidad autónoma que se erige como criterio del sentido sigue presente si “al abandono de la identificación de verdad y método [la verdad se alcanzaría por medio de la ciencia metódica] no le sigue una revisión sustancial de la concepción ‘separada’ del método. Si ésta se mantiene, sirve de cauce al prejuicio cuyo fin se ha decretado. El área de sentido no reconducible al método sigue siendo entendido como ‘externo’ a la investigación crítica”⁴⁸.

Es Gabino Uríbarri el que explícitamente ha hablado de *yuxtaposición* en la relación entre metodología y hermenéutica dentro del documento de la PCB, yuxtaposición que sorprende en gran parte de la exégesis actual:

La misma [Pontificia] Comisión [Bíblica] (...) muestra también la situación real de la exégesis, en la que la metodología científica y la hermenéutica teológica se sitúan de modo yuxtapuesto o paratáctico, en lugar de articulado o sintáctico. Esta constatación, repetida una y otra vez, demuestra que todavía hace falta mucho trabajo para lograr integrar lo que DV 12 pide de la exégesis. La misma yuxtaposición de criterios en la DV se ha mantenido en la práctica habitual del trabajo exegetico. (...) Si la exégesis mantiene una esquizofrenia o, más suavemente, una yuxtaposición entre metodología y hermenéutica, como sugiero que sucede hoy en día de modo habitual, dudo mucho que el estudio de la Escritura pueda realmente convertirse en el alma de la teología, pues dicho estudio corre el grave peligro de carecer de alma teológica⁴⁹.

47 A. BERTULETTI, “Esegesi biblica e teologia sistematica”, en: G. ANGELINI (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno* (Milano 1998) 133-157 (134-136).

48 *Ibid.*, 134.

49 G. URIBARRI, “Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta”: *EstBib* 65 (2007) 253-306 (283-284). Cf., en el mismo sentido, G. URIBARRI, “Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo”: *EstBib* 64 (2006) 547-578.

Teniendo en cuenta que el dualismo del que habla Benedicto XVI está más extendido de lo que podríamos suponer, podemos entender mejor la preocupación que expresa la Exhortación ante sus consecuencias. El número 35 agrupa en cuatro bloques “las consecuencias más preocupantes que se han de evitar” y que, como veremos, afectan a la misma concepción de la fe y a la vida de los fieles. En este punto sale a la luz la inquietud que Ratzinger manifiesta desde hace más de veinte años: el daño que una exégesis mal entendida puede hacer a la fe.

La primera consecuencia de una exégesis que se queda en el primer nivel, el histórico, es que la Escritura se reduce a un texto del pasado. Como de todo texto del pasado, podemos sacar de él enseñanzas morales, ejemplos edificantes a partir de la historia. Pero no tiene la fuerza de una palabra viva, presente, contemporánea. Una reducción como ésta implica un grave daño para la misma comprensión del “evento de la revelación de Dios mediante su Palabra”. En efecto, dicho evento se nos transmite, de forma viva y eficaz, en la Tradición y en la Escritura. Si esta última se reduce a un texto del pasado, la revelación divina quedaría condenada a ser entendida como algo del pasado que se va alejando, y cuyo espacio va siendo rellenado por la Tradición (en realidad, por diferentes *tradiciones*). Lo que supone un grave empobrecimiento para la fe.

La segunda consecuencia es la aparición de una hermenéutica secularizada en el corazón mismo de una exégesis que se concibe de forma dualista. En este punto se pueden ver con claridad las huellas del trabajo que el entonces Cardenal realizó para preparar la conferencia en Nueva York en 1988, en la que desvelaba la hermenéutica secularizada que se escondía tras la exégesis de Dibelius y Bultmann. Se trata, además, de una consecuencia que se constata en muchas formas de exégesis sin que sus autores sean del todo conscientes. En efecto, con frecuencia se afirma que un método histórico que prescindiera de la fe puede ser objetivo. Es más, muchos exegetas cristianos, incluidos católicos, están convencidos de que la fe no debe entrar en esta *primera parte* de la interpretación, precisamente para favorecer un análisis sin prejuicios.

El problema de esta concepción, como agudamente subraya Benedicto XVI, es que “la falta de una hermenéutica de la fe con relación a la Escritura no se configura únicamente en los términos de una ausencia; es sustituida por otra hermenéutica, una hermenéutica secularizada, positivista, cuya clave fundamental es la convicción de que Dios no aparece en la historia humana” (VD 35). Ésta es una consecuencia de la que muchos exe-

getas no son conscientes, sin duda alguna porque el contexto cultural en el que vivimos (que afecta también a los cristianos) contiene una comprensión de la realidad que implícitamente considera “neutral” esa hermenéutica secularizada.

No partiendo de una hermenéutica de la fe, “inevitablemente” otra “cosmovisión” toma su lugar, en este caso aquella que considera irracional la intervención de Dios en la historia. Todo acontecimiento excepcional o milagroso que se halle en el texto se considerará, desde esta perspectiva, presuntamente “objetiva” o “científica”, un elemento no histórico e irreal. Una exégesis de este tipo podría dar espacio a una interpretación teológica que explicara el mensaje “religioso” que esos relatos míticos (que contienen elementos sobrenaturales) contienen. En este sentido, podríamos hablar de una exégesis abierta a la dimensión religiosa del hombre, con una mirada positiva sobre sus expresiones religiosas positivas (en el mejor de los casos). Pero no podremos hablar de una exégesis abierta a la posibilidad de la revelación, en los términos en los que la Iglesia Católica la afirma: la intervención de Dios en la historia cuyo culmen es la Encarnación redentora, que sitúa al Hijo de Dios en un momento y en un punto determinado, haciendo de dichas coordenadas un tiempo y un espacio excepcionales.

Las consecuencias para la fe de este tipo de exégesis, a veces poco consciente de sus presupuestos, son evidentes: el carácter histórico de la fe se diluye en una genérica religiosidad que puede seguir llamándose cristiana porque parte del mensaje moral de Jesús de Nazaret. Un mensaje del que ha desaparecido toda pretensión divina, resto de una mentalidad religiosa antigua.

La tercera consecuencia se deriva lógicamente de la segunda. Una exégesis que parta de una hermenéutica secularizada necesariamente arrojará dudas sobre “los misterios fundamentales del cristianismo y su valor histórico, como, por ejemplo, la institución de la Eucaristía y la resurrección de Cristo” (VD 35). Este tipo de exégesis tiende a separar radicalmente el fundamento histórico de esos misterios (una cena, el dato de la muerte de Jesús o de su sepulcro vacío) y la significación teológica que llegaron a adquirir y que sería un *surplus* de significado, un añadido que no estaba en los hechos. Los dos ejemplos que ofrece la Exhortación, el de la institución de la Eucaristía y el de la Resurrección, han sido ricamente ilustrados por

el mismo Papa en el segundo volumen de su obra *Jesús de Nazaret*⁵⁰, que, aunque fue publicado con posterioridad a la VD, había sido entregado a la imprenta previamente⁵¹.

Efectivamente, en dicha obra, Ratzinger/Benedicto XVI muestra que la investigación sobre la institución de la Eucaristía y sobre la Resurrección está condicionada por los presupuestos de partida. Después de exponer y discutir las cuestiones fundamentales que están en juego en la Última Cena, Ratzinger afirma que la razón última de que muchos teólogos y exegetas no admitan como originales las palabras de la institución,

no radica en los datos históricos: como hemos visto, los textos eucarísticos pertenecen a la más antigua tradición. Según los datos históricos, no hay nada más originario precisamente que la tradición de la Última Cena. Pero la idea de expiación es inconcebible para la sensibilidad moderna. Jesús, en su anuncio del Reino de Dios, debe situarse en el polo opuesto. Aquí está en juego nuestra imagen de Dios y del hombre. Por eso toda esta discusión es sólo aparentemente un debate histórico⁵².

Respecto al testimonio evangélico de que Jesús ha resucitado (ligado a los relatos del sepulcro vacío y las apariciones), frente al que algunos exegetas se mantienen escépticos, Benedicto XVI comenta:

Pero, ¿puede haber sido realmente así? ¿Podemos –especialmente en cuanto personas modernas– dar crédito a testimonios como éstos? El pensamiento «ilustrado» dice que no⁵³.

Resulta evidente que una exégesis como ésta no puede ser la base sobre la que construir una teología que quiera seguir afirmando el dogma. De este modo se consagra el dualismo entre una exégesis que se mueve sólo en el pri-

50 Cf. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid 2011) capítulos V y IX.

51 La VD fue firmada el 30 de septiembre de 2010 (publicada en noviembre del mismo año), mientras que la segunda parte del *Jesús de Nazaret* aparece firmada el 25 de abril de 2010 (publicada en marzo de 2011).

52 RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret II*, 143.

53 *Ibid.*, 287.

mer nivel metodológico (el histórico) y una teología que se ocuparía de un segundo nivel, teológico, que no parece tener mucho fundamento histórico. Con el agravante de que dicha teología se dejaría “a merced de una espiritualización del sentido de las Escrituras no respetuosa del carácter histórico de la revelación” (VD 35).

La cuarta y última consecuencia afecta a la “vida espiritual y la actividad pastoral”. Benedicto XVI lamenta los efectos negativos del dualismo descrito sobre tres realidades muy ligadas entre sí: la *lectio divina*, la homilética y la formación sacerdotal. En primer lugar subraya la “profunda brecha entre exégesis científica y *lectio divina*” (VD 35) que provoca la ausencia de una hermenéutica de la fe. La meditación de la palabra de Dios, en un contexto litúrgico o de oración, se ve afectada por la sombra de duda que un cierto tipo de exégesis, que no parte de la fe, arroja sobre los textos que se leen. La lectura teológica de un texto evangélico en un contexto eclesial y litúrgico ¿responde a la realidad? Dicho de otro modo, el Jesús que nace de la lectura de los evangelios, ¿es el Jesús real o es un producto de la primera comunidad, que lo ha plasmado a partir de su fe en la divinidad?

Se entiende fácilmente que una incertidumbre como ésta condena a los fieles, y especialmente a los candidatos al sacerdocio, a una especie de esquizofrenia, por la drástica separación que provoca entre fe y razón. La fe, que guía la *lectio divina*, se basaría inevitablemente en la devoción o en una espiritualidad poco razonable. La razón, por su parte, estaría del lado de un método exegético basado en la historia, que arroja unos resultados contradictorios con los de la lectura espiritual. Se comprende, por tanto, por qué la Exhortación dice que “este dualismo produce a veces incertidumbre y poca solidez en el camino de formación intelectual de algunos candidatos a los ministerios eclesiales” (VD 35). Cimentar la propia vida sobre una base de cuya estabilidad (historicidad) se duda, no augura nada bueno para el futuro.

Por último, este mismo dualismo es el que provoca “perplejidad en la preparación de las homilías” (VD 35). Ésta es precisamente la experiencia que se deriva de la lectura de algunos comentarios bíblicos mientras se tiene en mente la predicación dominical. ¿Puedo considerar como un mensaje coherente, del que extraigo una consideración homilética, un texto del Pentateuco que parece pertenecer a fuentes diferentes? ¿Puedo hablar de milagro desde el púlpito cuando tantos comentarios lo descartan en el episodio de la multiplicación de los panes y los peces? La conclusión, que se podría docu-

mentar en nuestros templos los domingos, es que, con mucha frecuencia, se predica poco y vagamente del Antiguo Testamento, centrando la homilía en el Nuevo Testamento, que, a su vez, sirve como motivo para una predicación moralista y ahistórica (incursiones dogmáticas e históricas resultan problemáticas). En realidad, la perplejidad de la que se habla está en el origen de otro tipo de predicación más segura de sí misma pero igualmente dualista. En efecto, podemos encontrarnos con que una misma afirmación sea “verdadera” o no en función de que se diga en sede litúrgica o sede académica. Hay cosas que una persona puede decir en una homilía, al calor de un cierto contexto (que ha asimilado ya el dualismo referido) y que la misma persona no defendería en una lección magistral o en un congreso bíblico.

VII. LA JUSTA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN (VD 36)

Con el número 36, la Exhortación alcanza su fase propositiva. Después de haber presentado los elementos esenciales de una verdadera exégesis, siguiendo DV 12, y tras haber mostrado las dificultades modernas para combinar dichos elementos, Benedicto XVI se aventura a proponer las claves para superar esas dificultades. En realidad se trata de comprender, siguiendo la lógica de esta Exhortación, cómo pueden darse en reciprocidad (y no de un modo dualista) los dos niveles metodológicos de la exégesis.

Para el Papa, la clave para reconducir a la unidad ambos niveles metodológicos es recuperar la “armonía entre la fe y la razón” (VD 36). En realidad esta afirmación ha sido preparada por un análisis histórico o diacrónico de la metodología exegética y de la razón que se aplica en la misma, un análisis que hemos visto desplegarse sintéticamente en el número anterior y con el que Ratzinger está, desde hace tiempo, muy familiarizado. En ese estudio hemos podido comprobar que las metodologías aplicadas al estudio de la Biblia no son “neutrales”, sino que se apoyan en una determinada concepción filosófica. En concreto, “la hermenéutica secularizada de la Sagrada Escritura es fruto de una razón que estructuralmente se cierra a la posibilidad de que Dios entre en la vida de los hombres y les hable con palabras humanas” (VD 36).

Salta a la vista que con un tipo de razón como ésta la exégesis no podrá ser nunca teológica. Inevitablemente estaremos condenados al dualismo (en

el mejor de los casos). Pero, ¿es ésta la verdadera naturaleza de la razón? ¿La razón está naturalmente cerrada al Misterio y a su intervención en la historia?

La respuesta de Benedicto XVI es decididamente negativa, y en ella basa la construcción de una exégesis al mismo tiempo científica y creyente. También aquí, como lo ha hecho en otros campos del saber o de la vida social, Benedicto XVI lanza uno de los llamamientos que mejor caracterizan su pontificado: es necesario “ensanchar los espacios de nuestra racionalidad”⁵⁴. No se trata, por tanto, de abandonar la razón para entrar en una exégesis creyente. Ni siquiera de delimitar aséptica y pacíficamente el territorio en el que cada una, fe y razón, operan (en el que no queda ningún espacio común). Se trata, más bien, de devolver a la razón todo el espacio de la realidad como objeto último, incluyendo la posibilidad, que la historia testimonia como evento positivo, de que el Misterio se convierta en acontecimiento humano⁵⁵.

Sólo una razón “abierta” permite dejar a un lado, en las metodologías históricas que se aplican a la Escritura, “criterios que por principio no admiten la revelación de Dios en la vida de los hombres” (VD 36). En concreto, “se necesita una razón que, investigando los elementos históricos presentes en la Biblia, se muestre abierta y no rechace a priori todo lo que exceda su propia medida” (VD 36). Puede resultar paradójico que la resolución de un problema tan particular como el de la exégesis moderna pase por algo tan general como la justa consideración de la razón y su naturaleza. Y, sin embargo, no hay batalla más decisiva que ésta para alcanzar una exégesis que sea, al mismo tiempo, científica y creyente. Es más, si no recuperamos un uso de la razón

54 La Exhortación remite al discurso de Benedicto XVI a la IV Asamblea nacional eclesial en Italia (19 de octubre del 2006), AAS 98 (2006) 804-815. Este mismo llamamiento se encuentra también en el discurso que el Papa pronunció en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre de 2006), donde habla de la “autolimitación moderna de la razón” y de la necesidad de “ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación”. De modo similar, cf. los discursos en la Universidad de La Sapienza de Roma (17 de enero de 2008) y en Westminster Hall (Londres, 17 de septiembre de 2010), en los que presenta la fe como una fuerza purificadora o correctora de una razón que tiende a cerrarse, así como el discurso en el Colegio de los Bernardinos (París, 12 de septiembre de 2008), donde afirma que “una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves”. Véase, por último, el discurso del Papa ante el Parlamento federal alemán (22 de septiembre de 2011), donde reclama “una razón abierta al lenguaje del ser” y donde denuncia que “la razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios”

55 Cf. CARBAJOSA, *De la fe nace la exégesis*, 161-170.

abierto a la religiosidad (que es la postura natural de la misma razón cuando se pone ante la realidad) y abierto a la posibilidad de que el Misterio creador entre en la historia, aquella exégesis unitaria será imposible. Con razón decía Ratzinger hace años que “el debate acerca de la exégesis moderna no es en su núcleo un debate entre historiadores, sino un debate filosófico”⁵⁶.

Pero no pensemos, ni mucho menos, que el Papa llama a una corrección que afecta únicamente a la razón. Él es bien consciente de que uno de los factores que han enrarecido las relaciones entre exégesis y teología es una fe no razonable que ha degenerado en fideísmo. Para una percepción de la fe como ésta, aplicar un método histórico o literario al texto bíblico sería violentar la autoría divina del mismo. El mismo Papa nos recuerda en la Exhortación que ha sido este fideísmo el que ha llevado a “lecturas fundamentalistas de la Biblia” (VD 36). En realidad, razón secularizada y fundamentalismo han estado paradójicamente ligados en la historia de la exégesis moderna. En efecto, el fundamentalismo bíblico nace en ámbito protestante como reacción (desproporcionada) a una exégesis liberal que excluía la intervención de Dios en la historia.

Es cierto que en ámbito católico son más extrañas las expresiones del fundamentalismo bíblico. No obstante, como nos lo recuerda VD 33, la encíclica *Divino afflante Spiritu* nació como respuesta a posiciones católicas fideístas que “rechazaban cualquier aproximación científica” a la Escritura (cf. VD 33). En la actualidad, siempre en campo católico, podemos identificar el peligro de una fe que no mantiene “una relación adecuada con la recta razón” (VD 36) en aquellas posiciones teológicas que confunden la crítica razonable a los excesos del método histórico crítico con el rechazo a un acercamiento histórico al texto. O aquellas otras posturas que, siguiendo el movimiento pendular de la historia de las ideas, saludan el método canónico (en contra de su forma más extendida)⁵⁷ como el método que permite prescindir de una metodología histórica.

56 RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 41-42.

57 Aquella de B.S. Childs, que incluye siempre una fase de estudio histórico y literario del texto. Se puede ver tanto en sus obras de carácter más teórico o como en sus grandes Comentarios a Éxodo e Isaías. Cf. B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia 1970); *The Book of Exodus; a Critical, Theological Commentary* (Philadelphia, 1974); *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979); *The New Testament as Canon. An Introduction* (Valley Forge 1984); *Old Testament Theology in a Canonical Context* (London 1985); *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (London 1992); *Isaiah* (Louisville 2001).

La propuesta del Papa es ciertamente radical, tocando a la vez el problema de la razón y el problema de la fe. Benedicto XVI es consciente de que el dualismo que presenta la exégesis moderna no se resuelve con genéricas llamadas a una mayor devoción o espiritualidad. Con ello se podría alcanzar, como mucho, una exégesis que, de modo yuxtapuesto, añadiera comentarios piadosos a una interpretación de la Escritura que ha sido previamente “cocinada” en otro lugar⁵⁸. Es urgente, por tanto, dilatar “los espacios de nuestra racionalidad” de modo que la metodología exegética pueda acoger, en aras de una interpretación unitaria, las dos dimensiones o niveles que la caracterizan (en función de su objeto): la histórica y la teológica.

En el prólogo al segundo volumen de su obra *Jesús de Nazaret*, escrito mientras redactaba la Exhortación que nos ocupa, Benedicto XVI hace descansar igualmente en el problema de la razón, y en su justa articulación con la fe, la posibilidad de una exégesis unitaria:

[La exégesis bíblica científica] debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de razonabilidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica⁵⁹.

58 “A la mesa de la Escritura (en realidad de cualquier texto) la hermenéutica no llega como el postre de un menú que ya antes ha sido fijado metodológicamente” (R. VIGNOLO, “Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa [1993]”, en: G. ANGELINI (ed.) *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, per il suo LXX compleanno* [Milano 1998], 29-97 [94]).

59 RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* II, 7.

VIII. EL “ESPÍRITU” Y LA “LETRA”: UNA MIRADA A LOS PADRES DE LA IGLESIA (VD 37-38)

Los dos últimos números de los que nos ocupamos (VD 37-38) dirigen una mirada hacia la exégesis de los Padres de la Iglesia, presentada como “una aportación significativa para la recuperación de una adecuada hermenéutica de la Escritura” (VD 37). La Exhortación concentra en tres puntos esa aportación. En primer lugar, la teología de los Padres está, toda ella, centrada en la Escritura. En realidad hacen teología comentando la Biblia. En segundo lugar, estamos ante un ejemplo de “acercamiento verdaderamente religioso a la Sagrada Escritura” y, a la vez, verdaderamente eclesial, es decir, determinado por el “criterio de comunión con la experiencia de la Iglesia, que camina a través de la historia bajo la guía del Espíritu Santo” (VD 37). Por último, los Padres de la Iglesia nos enseñan una tensión hacia una interpretación que, partiendo del sentido literal, abraza todos los sentidos de la Escritura. Su exégesis parte de “la unidad y la articulación entre *sentido literal* y *sentido espiritual*” (VD 37).

Es justo reconocer que en la exégesis de los Padres se daba una unidad que hoy hemos perdido. Los dos niveles metodológicos de la exégesis, histórico y teológico, colaboraban en una interpretación unitaria. ¿Cómo se vuelve a aquella unidad que nos testimonian los Padres? ¿En qué nos pueden ayudar los Padres de la Iglesia, más allá del ejemplo de una unidad hoy perdida? Ya hemos visto que no basta el mero reclamo a una exégesis más creyente o más teológica, inevitablemente entendido como el reclamo a añadir comentarios teológicos y/o devotos a una interpretación ya construida metódicamente al margen de la fe. Tampoco basta *volver*, tal cual, a la exégesis de los Padres. En realidad es imposible. Ni el sujeto humano que interpreta (el exegeta) es culturalmente el mismo, ni las circunstancias históricas son las mismas. El reto que la modernidad ha lanzado a la fe no formaba parte de la agenda de los Padres de la Iglesia. Nosotros, sin embargo, no podemos eludirlo, a no ser que aceptemos arrinconar la experiencia cristiana en el mundo genérico de las “creencias” al margen de la razón. La cuestión de la justa articulación razón-fe es esencial para el *intellectus fidei* y, por ello, para la fecundidad de la experiencia cristiana en el mundo.

Por ello se puede entender que el Papa haya situado el ejemplo de los Padres de la Iglesia después de atacar el corazón del problema de la exégesis moderna, la relación entre fe y razón, y después de haber propuesto ensanchar

los espacios de nuestra racionalidad. De hecho, en el prólogo a la segunda parte de su obra *Jesús de Nazaret*, Benedicto XVI observa que sólo si se logra articular de forma correcta la hermenéutica histórica y la hermenéutica teológica “las grandes intuiciones de la exégesis patristica podrán volver a dar fruto”⁶⁰. Sólo cuando esta adecuada articulación sea patrimonio pacífico de la exégesis podremos recuperar toda la fecundidad de la interpretación que nos han dejado en herencia los Padres. Pero mientras tanto, ¿cómo pueden contribuir los estudios patristicos a recuperar esa justa articulación entre hermenéutica histórica y teológica?

Benedicto XVI nos ofrece en el número 38 un ejemplo de una contribución fecunda a partir de los Padres que indica, a su vez, un camino a seguir en los mencionados estudios. El Papa parte de la exégesis patristica de los dos sentidos de la Escritura, literal y espiritual (este último subdividido, a su vez, en tres sentidos, alegórico, moral y anagógico). Es evidente que una exégesis como ésta salía al encuentro de la naturaleza de la Escritura, obra humana y divina. Los Padres de la Iglesia, por tanto, tenían en cuenta, en su lectura, los dos niveles metodológicos que subraya DV 12. A los ojos de hoy, sin embargo, combinar ambos niveles resulta problemático, tal y como hemos visto. Tanto es así que el sentido espiritual, tal y como lo exponían los Padres, es percibido en nuestros días como un añadido sin fundamento *in re* (*in littera*, para ser más precisos), como algo forzado o, en el mejor de los casos, yuxtapuesto. Por eso se lee tan poco a los Padres. A los mismos exegetas no les resulta de interés, más allá del prurito intelectual, ligado a una cita a pie de página, o la curiosidad histórica.

¿Cuál es la contribución que nos ofrece Benedicto XVI para superar esa impresión de dualismo en la exégesis patristica? El Papa se centra en la adecuada comprensión del *paso de la letra al espíritu*, y para ello retoma su discurso en el Colegio de los Bernardinos de París (12 de septiembre de 2008)⁶¹ y una catequesis sobre san Agustín en una Audiencia General en Roma (9 de enero de 2008)⁶². Parte de la constatación de que “la Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto” (VD 38). En realidad esto mismo

60 RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* II, 7.

61 BENEDICTO XVI, “Discurso al mundo de la cultura en el *Collège des Bernardins de París* (12 de septiembre 2008)”: AAS 100 (2008) 721-730.

62 BENEDICTO XVI, “Audiencia General (9 de enero 2008)”: *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (11 de enero 2008) 12.

podría decirse, en gran medida, de la palabra de cualquier hombre expresada en una obra literaria. De hecho, la obra *se ofrece* a nuestra *interpretación*. Y esta interpretación no es, ni mucho menos, automática o espontánea. Toda la fecundísima hermenéutica del siglo XX ha mostrado la riqueza de los factores que están en juego en esta interpretación, desde la experiencia de vida con la que llegamos al texto, hasta nuestros prejuicios o intereses, pasando por el proceso de apropiación con el que actualizamos y hacemos nuestro un texto.

Precisamente por ello, nos interesa entender el paso de la letra al espíritu, un paso en absoluto automático, que no puede ser comprendido en sentido dualista (el *espíritu* sería una añadido sin fundamento *in littera*), sino más bien en la dinámica del *trascender la letra* (VD 38). En su intervención en los Bernardinos, Benedicto XVI, describiendo la lectura de la Palabra de Dios que realizaban los monjes, desde san Benito, subraya la necesidad de “aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse”, de donde se deduce que “resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua”. Se entiende así que la biblioteca se constituyera en un punto neurálgico de la vida de un monasterio. Sin embargo, continúa el Papa en un pasaje que retoma VD, para alcanzar aquella Palabra “hace falta trascender y un proceso de comprensión que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital” (VD 38). Se fundamenta así, de forma razonada, una interpretación que no es sólo intelectual (no llegaría a trascender la letra), sino también vital.

En el discurso en los Bernardinos el Papa explicita los elementos de dicha interpretación “vital”:

la Escritura precisa de la interpretación, y precisa de la comunidad en la que se ha formado y en la que es vivida. En ella tiene su unidad y en ella se despliega el sentido que aúna el todo. Dicho todavía de otro modo: existen dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras, que se desvelan sólo en la comunión vivida de esta Palabra que crea la historia.

Se hallan aquí, en síntesis, los criterios para una recta interpretación de la Escritura según DV 12c, y así lo recoge VD 38. La Escritura debe interpretarse en el mismo Espíritu con que fue escrita, y ese Espíritu actúa en la “comunión

vivida de esta Palabra que crea la historia". Esto reclama una "total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida según el Espíritu" (*tradición viva de la Iglesia*). Por otro lado el trascender de la palabra "no puede hacerse en un solo fragmento literario, sino en relación con la Escritura en su totalidad" (*unidad de la Escritura*). Y todo ello en la experiencia de la fe, como ilustra nítidamente san Pablo, aquel que "ha expresado de modo radical lo que significa trascender la letra y su comprensión a partir de la totalidad", cuando descubre que "el Espíritu es Cristo y Cristo es el Señor que nos indica el camino" (*analogía de la fe*) [VD 38].

Merece la pena detenerse, por su originalidad, en la presentación del último criterio, la fe, que la Exhortación toma de la intervención del Papa en el Colegio de los Bernardinos. Benedicto XVI muestra que el paso de la palabra al espíritu "tiene un aspecto íntimamente dramático, puesto que en el trascender, el paso que tiene lugar por la fuerza del Espíritu está inevitablemente relacionado con la libertad de cada uno" (VD 38). De este modo, el Papa destaca el papel activo de la libertad en el camino de la fe, generado y sostenido por la fuerza del Espíritu.

Y, en relación a la interpretación de la Escritura, no hay ejemplo mejor de este papel de la libertad que san Pablo. En él la libertad se juega, dramáticamente, delante del acontecimiento de Cristo que le sale al paso en el camino de Damasco. Es entonces cuando descubre que "el Espíritu liberador tiene un nombre y que la libertad tiene por tanto una medida interior: «El Señor es el Espíritu y donde hay el Espíritu del Señor hay libertad» (2Cor 3,17)" (VD 38). Y todo ello se expresa en su nueva interpretación de la Escritura: la conversión a Cristo ha hecho caer el velo que los judíos tenían en el corazón (es decir, en el entendimiento, según el sentido semítico del término "corazón") cuando leían a Moisés (es decir, la Ley y, por extensión, el Antiguo Testamento). El paso de la palabra al espíritu, el trascender, no se da sin un movimiento de la libertad del hombre que responde a un movimiento previo de la libertad divina, la fuerza del Espíritu, que le sale al paso en Jesucristo.

Pero Jesucristo sigue presente hoy, por la fuerza del Espíritu, en la vida de su Iglesia. Y desafía, por tanto, la libertad del intérprete de la Escritura para trascender la palabra en virtud de un acontecimiento liberador. Esta "dramaticidad" de la que habla el Papa, será siempre un factor que ninguna interpretación "científica" podrá ahorrarse al exegeta. El intérprete debe siempre decidir



delante de la presencia viva, hoy, del acontecimiento de Jesucristo testimoniado en la Escritura⁶³.

El paso de la letra al espíritu no es, por tanto, un salto en el vacío, un paso “gratuito” o sin fundamento. Se trata de una mayor inteligencia de la palabra al trascenderla, en función de un acontecimiento histórico, de valor universal, ante el que la libertad del exegeta se pone en juego. Ese acontecimiento histórico dilata la razón para alcanzar una mayor comprensión de la palabra. La lectura espiritual o en el Espíritu no es un “segundo nivel” de comprensión, entendido como algo opcional, que no se sigue necesariamente de lo anterior. Siguiendo la feliz expresión del Papa de que la “inteligencia de la fe” debe convertirse en “inteligencia de la realidad”, la lectura espiritual, que parte de la *fe*, representa una mayor inteligencia de la palabra, de la *res* de la Escritura.

En la última parte de VD 38, el Papa nos ofrece el ejemplo de san Agustín, uno de los grandes intérpretes de la Escritura entre los Padres latinos. El obispo de Hipona ilustra muy bien el nexo insuperable entre búsqueda personal e interpretación de la Escritura. Esta última tiene una palabra sobre la propia vida. Más correctamente, testimonia un acontecimiento, presente hoy, que ilumina y libera la propia vida. Así fue para san Agustín: la conversión y el encuentro con san Ambrosio y con una lectura que trascendía la palabra, le hizo creíble la letra misma y le permitió superar el escándalo de unas Escrituras que “se le presentaban en un primer momento tan diferentes entre sí y, a veces, llenas de vulgaridades” (VD 38). A la vez le permitió “encontrar finalmente la respuesta a las profundas inquietudes de su espíritu, sediento de verdad” (VD 38).

Tomando pie del ejercicio de interpretación de los Padres que realiza el Papa, a partir del paso de la letra al espíritu, me permito cerrar este punto lanzando un *desideratum* a los estudios patrísticos. Estos estudios podrían contribuir fecundamente a la superación del dualismo en la interpretación de la Escritura si, saliendo al encuentro de las dificultades modernas de la exégesis (y no obviándolas), mostrasen el dinamismo interno que guía la teología de los Padres al comentar la Biblia y lograsen traducirlo e insertarlo en un diálogo que implica a toda la inteligencia de la fe (y, por ello, a todos los teólogos). Joseph Ratzinger, primero como teólogo, luego como prefecto de la Congre-

63 La libertad, por tanto, tiene siempre una dimensión moral, que en el exegeta se pone en juego en el momento de decidir qué posición adopta ante el acontecimiento de Jesucristo, y cómo dicho acontecimiento determina su interpretación de la Escritura. Cf. CARBAJOSA, *De la fe nace la exégesis*, 156-172.



gación para la Doctrina de la fe y, finalmente, como Papa, es un claro ejemplo de un *outsider* de la exégesis que ha puesto toda su clarividencia al servicio de la resolución de un problema, el de la interpretación de la Escritura, que toca los fundamentos mismos de la fe.

IX. CONCLUSIÓN

El problema hermenéutico, en su aplicación a la Escritura, es, sin duda alguna, una de las grandes preocupaciones de Benedicto XVI, como se deduce de sus diferentes intervenciones públicas. De este modo no hace sino continuar el interés que el Cardenal Ratzinger nutría por esta cuestión, decisiva para una recta teología.

En su versión moderna, este problema se pone en términos de un marcado dualismo entre exégesis (de naturaleza histórica y científica) y teología (de naturaleza teológica, parte de la fe). Un dualismo que resulta verdaderamente dañino para la fe y para el *intellectus fidei*, dado que desplaza el dogma cristiano, de base bíblica, al peligroso campo de la interpretación sin fundamento *in re*, de las *creencias* sin base razonable. Y no sólo en el ámbito académico. Este dualismo ha penetrado en la mentalidad del pueblo de Dios, cada vez más desconcertado por la drástica separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

La Exhortación *Verbum Domini*, en la parte hermenéutica objeto de nuestro estudio, reivindica una exégesis que sea a la vez científica (histórica) y creyente (teológica). Una exégesis como ésta debe acoger, a la hora de acercarse a la Escritura, “dos niveles metodológicos, el histórico crítico y el teológico”, siguiendo la indicación conciliar de DV 12. La gran cuestión es cómo no “separar, contraponer o yuxtaponer” ambos niveles. O dicho en positivo, cómo articularlos para alcanzar una “totalidad metodológica”, aquella en la que la fe forma parte del método desde el principio, sin perjuicio del estudio histórico-crítico de la letra de la Escritura sino, al contrario, como una mayor inteligencia de la totalidad de la *res* bíblica.

La clave para alcanzar la mencionada articulación, en aras de una exégesis no dualista, se encuentra, según Benedicto XVI en una “correcta relación entre razón y fe”. De ahí que el Papa renueve en la Exhortación el lla-

mamiento a “ensanchar los espacios de nuestra racionalidad”. Sólo una razón abierta, que no excluya la apertura natural a la intervención de Dios en la historia, puede acoger una hermenéutica de la fe como parte de un acercamiento total a la Escritura.

Al exegeta católico le queda ahora una tarea urgente: mostrar en acto, en el ejercicio de la exégesis de los textos bíblicos, la fecundidad de la recomendación de esta Exhortación, es decir, mostrar un tipo de interpretación que, aunando los dos niveles metodológicos, alcance verdaderamente la *res* de la Escritura. El mismo Papa ha querido participar de esta aventura “despojándose” de su autoridad magisterial y descendiendo a la arena exegética con su obra *Jesús de Nazaret*. Con ella ha querido mostrar que es posible una exégesis que sea a la vez científica y creyente. Ahora tiene la palabra la exégesis “profesional”.

