

# BIBLIA, RAZÓN Y FE

[THE BIBLE, REASON AND FAITH]

VICENTE BALAGUER

*Resumen:* La deshelenización del cristianismo descrita en el discurso de Ratisbona incluye cierta impermeabilidad entre la revelación cristiana y la razón. Tal impermeabilidad se manifiesta también a la hora de interpretar la Sagrada Escritura. Se percibe especialmente en dos momentos en la historia de la reforma protestante pero que han tenido también su repercusión en la exégesis católica: en los inicios con Lutero y en los dos últimos siglos. En ambos casos se ha tratado la revelación bíblica como distinta y heterogénea respecto de la razón pensante. Y en los dos casos no se hace justicia al origen de los textos bíblicos: natural, razonable, y sobrenatural al mismo tiempo. Esta idea se procura mostrar con base en textos de J. Ratzinger.

*Palabras clave:* Razón, revelación, exégesis.

*Abstract:* The de-hellenisation of Christianity described in the Regensburg address implies the existence of a certain barrier between Christian revelation and reason. This impermeableness is also manifested when it comes to interpreting Sacred Scripture. This is especially perceptible at two moments in the history of the protestant reformation, but has also had repercussions in Catholic exegesis: the first of these was with Luther, and the second in the last two centuries. In both these cases, biblical revelation has been treated as different or heterogeneous with regard to reason. Moreover, in both these cases justice is not done to the origin of the biblical texts, which is natural, reasonable and supernatural at the same time. This idea is demonstrated on the basis of the texts of Joseph Ratzinger.

*Keywords:* Reason, Revelation, Exegesis.

El discurso pronunciado por el Santo Padre Benedicto XVI el pasado verano en la Universidad de Ratisbona llevaba por título «Fe, Razón y Universidad». Una lectura pausada del mismo lleva a la conclusión de que sus contenidos están llamados tener una relevancia mayor que la incongruencia de algunas voces amargas que se introdujeron en ciertos medios de comunicación y que abocaron a más de uno al campo de la irracionalidad. En muchos lugares del discurso, pero especialmente en los nn. 6-14 —o, lo que es lo mismo, en casi dos terceras partes de la lección magistral— se aborda de una manera u otra la cuestión de la Biblia —de la revelación bíblica, más bien— como un lugar de conocimiento humano, y, por tanto, como algo que pertenece de por sí a la Universidad, como una de sus disciplinas propias. Pero hay que precisar bien. Nadie niega que la Universidad deba interesarse por la Biblia, nadie niega que la Biblia es uno de los monumentos de la cultura occidental, y, en este sentido, tiene un lugar en la *Universitas Studiorum*. Pero no es éste el aspecto que se trata en el discurso. En el discurso se habla de la Biblia, pero no como una palabra humana, sino como una palabra de salvación: una palabra que es humana, pero que, al mismo tiempo, viene desde fuera del hombre. Esta palabra, siendo aparentemente externa al hombre, tiene un lugar en la Universidad. Un lugar que, además, no es el de la «curiosidad», el de lo extraño, sino el propio de la Universidad.

Más en concreto, al evocar su etapa como profesor en la universidad de Ratisbona, Joseph Ratzinger recordaba que en aquellos años se tenía como una convicción indiscutida que «resultase necesario y razonable preguntarse sobre Dios por medio de la razón, y que eso debía ser hecho en el contexto de la tradición de la fe cristiana» (n. 1). Estas palabras apuntan hacia dos aspectos importantes en el diálogo entre la fe cristiana y los demás saberes que el discurso universitario tiene como propios. El primer aspecto es la razón. El suelo en el que se apoya la actividad de la Universidad es, como recuerda el Santo Padre en el mismo lugar, la «común responsabilidad de un recto uso de la razón» (n. 1). El otro aspecto que se invoca es la religión, o, más precisamente, la revelación. En el suelo común de la razón humana propio de la Universidad, preguntarse sobre Dios implica no sólo preguntarse sobre la religión —es decir, aquella dimensión humana que nace de la misma naturaleza del hombre—, sino preguntarse por una verdad trascendente, una verdad que viene de fuera del hombre. O, dicho de otra manera, el *objeto* del que se trata *no es la religión*, la dimensión religiosa del hombre, que, al fin y al cabo, pertenece al dominio de la filosofía, de la razón filosófica, de lo que se puede admitir dentro del ámbito de la crítica de la razón pura kantiana<sup>1</sup>. El objeto, la común responsabilidad

1. «La filosofía de la religión y, en general, la ciencia de la religión son indudablemente disciplinas de gran importancia, pero sus limitaciones se hacen patentes cuando

de un recto uso de la razón, va más allá: el Santo Padre lo identifica con *la tradición de la fe cristiana*.

Pero aquí cabría preguntarse: ¿por qué la revelación cristiana, y no otra? La respuesta de Benedicto XVI podría ser, más o menos, ésta: porque la revelación cristiana se presenta, por una parte, como una fe fundada en una revelación, en una Palabra originariamente externa al hombre mismo, en una palabra que se nos ofrece desde fuera de nosotros mismos; pero, al mismo tiempo, esta Palabra tiene forma totalmente humana, es decir, quiere ser comprendida como humana, como razonable. En efecto, si la palabra que se nos ofrece no tiene originariamente forma humana, entonces no es inmediatamente asequible al conocimiento y a la razón humana. Y si esto es así, si esta palabra que viene desde fuera no tiene forma humana, aunque sea una palabra que salva, no es una palabra que aspire a ser comprendida. Como mucho, es una palabra que debe obedecerse, pero no es una palabra que pueda formar parte de lo humano, de lo que configura la vida común y la cultura de los hombres: no llegará a ser nunca un conocimiento que nos ofrezca una razón para vivir. Puede ser una imposición, pero no una razón. La palabra que se nos da a los cristianos es una palabra trascendente y humana, una palabra que viene desde fuera, que llama a la puerta de la razón y, al mismo tiempo, ofrece salvación; o viceversa.

Si esto es así, la cuestión está, por una parte, en justificar adecuadamente por qué la revelación cristiana, la revelación contenida en la Biblia, tiene esta forma originaria: es una palabra humana —siendo también y al mismo tiempo una Palabra divina, una palabra que trasciende lo humano—, capaz de ser conocida y aceptada por la razón como adecuada a su capacidad de conocimiento y como fuente de vida intelectual. De otra parte —y a eso se dedica la mayor parte del discurso de Benedicto XVI en el aula Magna de la Universidad de Regensburg—, si esa palabra es verdaderamente humana y trascendente al mismo tiempo, la razón teológica debe señalar los lugares en los que la razón pensante ha juzgado sesgadamente los aspectos divinos y humanos de la revelación, reduciéndolos a una de las dos dimensiones y acabando por expulsar a la fe cristiana del ámbito de lo verdaderamente humano. Una vez puestos en

tratan de traspasar el ámbito académico, pues no son realmente capaces de ofrecer una verdadera guía. O bien tratan de cosas del pasado, o bien se ocupan en describir las cosas del presente desde la confrontación existencial de los unos con los otros, o acaban siendo, en fin, un puro tantear acerca de los interrogantes últimos sobre el hombre, un tantear que, en definitiva, debe siempre quedarse en simple interrogante, pues no puede superar las tinieblas que rodean al hombre precisamente cuando se pregunta por su origen y por su fin, es decir, cuando se pregunta por sí mismo». J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor "Honoris Causa" del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», en *Scripta Theologica*, 30 (1998) 387-393; aquí, 388.

claro estos dos puntos —el origen divino y humano de la Palabra que salva y las perspectivas desde las que, a lo largo de la historia, uno de los dos aspectos se ha visto ensombrecido por el otro—, se podrán ver con luz más clara los caminos que puede seguir la razón universitaria pensante para hacer eficaz su servicio a los hombres.

Lo dicho para la revelación cristiana vale, casi en la misma medida, para la Biblia. Por eso, será útil repasar los fundamentos en los que, aquí y en otros lugares, se basa el Papa a la hora de proponer la fe bíblica como fuente de conocimiento humano.

## 1. UNA PALABRA DIVINA Y HUMANA EN EL ORIGEN

En más de una ocasión, Ratzinger ha presentado el núcleo de la revelación cristiana de esta manera:

«Lo peculiar de la Teología es ocuparse de algo que nosotros no nos hemos imaginado y que puede ser fundamento de nuestra vida precisamente porque nos precede y nos sostiene, es decir, porque es más grande que nuestro propio pensamiento.../... Donde nuestro pensamiento fracasa, es enviada la Palabra desde el Pensamiento eterno, en la que esconde un fragmento de su esplendor, tanto cuanto somos capaces de resistir, tanto cuanto necesitamos, tanto cuanto puede la palabra humana formular»<sup>2</sup>.

La palabra de Dios, o lo que viene a ser lo mismo, la palabra de la revelación, la palabra de la salvación, es una palabra que viene desde fuera de nosotros mismos. No somos nosotros los que nos salvamos; la salvación nos viene de Dios. De modo correlativo, no somos nosotros los que nos damos esta palabra de revelación, es una palabra que recibimos de Dios. Ahora bien, ¿cómo se hace palabra humana, palabra que somos capaces de resistir, de entender, una palabra que originariamente sólo es divina?

La respuesta está en la peculiar forma que tiene la revelación cristiana, como revelación de la palabra. La revelación cristiana no se propone como una revelación fundada en el ver, sino en la palabra y en la acción intencional<sup>3</sup>. La revelación cristiana confiesa que la palabra de Dios, el Logos divino que se hace

2. *Ibidem*, 389.

3. La afirmación es un lugar común en la teología moderna. Puede verse plenamente justificada y argumentada en los manuales modernos de Teología Fundamental. Queda, sin embargo, como referencia obligada el volumen de R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca 1985.

palabra humana, adquiere diversas formas en el discurso humano. Si seguimos la falsilla señalada en *Dei Verbum* y en la mayor parte de la teología moderna, el recorrido se podría resumir en poco más de dos párrafos como los que siguen.

La revelación de Dios a los hombres tiene la forma de una «historia» en la que se implican hechos y palabras intrínsecamente conectados entre sí, que culminan en «Jesucristo», mediador y plenitud de la revelación. La palabra de Dios que se nos da es una historia de la salvación que culmina en Jesucristo, Verbo de Dios, mediador y plenitud de la revelación. También se puede expresar al revés: la palabra que se nos da es Jesucristo, Verbo de Dios encarnado, mediador y plenitud de la revelación que tiene un lugar en la historia<sup>4</sup>.

Llegados a este punto podemos decir que la revelación cristiana es un discurso divino en lenguaje humano: es lo que denominamos también «Evangelio». Los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, proclaman este Evangelio con hechos y palabras, y éstas, de modo oral, y por escrito, con textos inspirados. Con la predicación apostólica, estamos, lo mismo que antes, ante un discurso divino con un lenguaje humano. Sin embargo, aquí el discurso no sólo es divino, es también humano: la intencionalidad discursiva, la de los apóstoles, es aquí humana, aunque esté inspirada. Éste es el segundo estadio que tiene la palabra de Dios como divina y humana al mismo tiempo. La Iglesia post-apostólica recibe la palabra de la revelación —es decir, la palabra apostólica, que expresa el Evangelio, que es, a su vez, la forma que adquiere en la historia humana la palabra de Dios dada a los hombres— a través de los diversos elementos que se le entregan con la Tradición. Pero, de entre los elementos que componen la Tradición, la Escritura inspirada ocupa un lugar singular pues transmite la Palabra de Dios siendo ella misma Palabra de Dios<sup>5</sup>.

Con esto llegamos ya al lugar que habíamos señalado en el inicio: la Biblia, en cuanto palabra de revelación, es palabra de Dios y palabra humana. La

4. Presento dos formulaciones: la primera, al decir que es una historia que culmina en Cristo, subraya el aspecto histórico, la razón práctica, el conocimiento narrativo; la segunda, al poner a Jesucristo delante, subraya el contenido noético, el valor del logos frente a la narración. Pero en ambos casos se da por supuesto el carácter social, no gnóstico, que tiene la revelación cristiana. Con todos los matices necesarios (cfr., por ejemplo, F. OCÁRIZ y A. BLANCO, *Revelación, fe, credibilidad*, Palabra, Madrid 1998, 40-51), este es el punto señalado por Pannenberg: W. PANNENBERG, «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación», en W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, U. WILCKENS y T. RENDTORFF, *La Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 117-146.

5. Todos estos aspectos los he desarrollado por menudo en V. BALAGUER, «La economía de la palabra de Dios. A los cuarenta años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en *Scripta Theologica*, 37 (2005) 380-405; «La economía de la Sagrada Escritura en *Dei Verbum*», en *Scripta Theologica*, 38 (2006) 893-939.

Escritura sagrada es aquella Palabra que no es originariamente nuestra, es la palabra que nos ha sido dada<sup>6</sup>.

Ahora bien, en esta economía de la palabra de Dios, que toma diversas formas —discurso divino en lenguaje humano, discurso también humano en lenguaje humano, libro en el marco de una sociedad, etc.— en el decurso de la revelación de Dios y de su transmisión, hay un aspecto que señaló muchas veces J. Ratzinger y que aquí todavía no se ha invocado: se trata de una idea que él extrajo de San Buenaventura<sup>7</sup>. La revelación no es algo estático, el resultado de una acción. La revelación misma es una acción. Por tanto, «del concepto de “revelación” forma siempre parte el sujeto receptor: donde nadie percibe la revelación, allí no se ha producido ninguna revelación, porque allí nada se ha desvelado. La misma idea de revelación implica un alguien que entre en su posesión»<sup>8</sup>. Esta concepción, al final, significa que el receptor de la revelación es, de alguna manera, parte de la forma de la revelación<sup>9</sup>. Esto se aplica tanto a los mediadores profetas y a los mediadores de la revelación como a los escritos sagrados. Los escritos sagrados son antes que nada «respuesta» a la acción reveladora de Dios: la palabra profética, la palabra de la Escritura, la palabra de Dios, que por boca del profeta se dirige a los hombres, ha sido antes respuesta del

6. Una cosa, sin embargo, debe precisarse. La palabra que se nos da es más que la Escritura: «La reducción de la Palabra al Libro, no es sostenible. La Palabra, por su estructura interna, supera siempre lo que pudiera entrar en el Libro» (J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor “Honoris Causa” del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», cit., 289-390). El libro no es autotélico: señala a la proclamación apostólica del Evangelio, ésta al Evangelio mismo, que es Jesucristo, mediador y plenitud de la revelación.

7. A propósito de la teoría de la suficiencia formal de la Escritura y de la discusión en torno a las fuentes de la revelación en los años del Concilio Vaticano II, apunta: «Yo había constatado que en Buenaventura (así como tampoco en los teólogos del siglo XIII en general) no había correspondencia alguna con nuestro concepto de revelación que solíamos usar para definir el conjunto de contenidos revelados, tanto que también en el léxico se había introducido la costumbre de definir las Sagradas Escrituras simplemente como la “revelación”. En el lenguaje medieval, semejante identificación habría sido simplemente impensable. “Revelación” es de hecho, un *concepto de acción*: este término define el acto con que Dios se muestra, no el resultado objetivizado de este acto». J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 103.

8. Cito por la Introducción del A. Scola a J. RATZINGER, *Mi vida*, cit., 11. Un poco más ampliamente lo describe al tratar de la tradición en K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970 (orig. 1965).

9. Suele decirse que la fe es una revelación a la que se ha dado respuesta: cfr. B. FORTE, «La Parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni» en AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 106-120.

profeta, o del hagiógrafo, a la acción reveladora de Dios<sup>10</sup>. Por eso tiene forma humana.

Con estos dos presupuestos —las formas que adquiere la palabra de Dios en la historia humana, la pertenencia del destinatario a la forma de la revelación—, tenemos ya las bases del razonamiento que proponía el papa en Ratisbona: ¿qué forma humana concreta tiene esta palabra de Dios? La que ha adquirido a lo largo de la historia de la revelación. Esa forma humana que adquiere la palabra de la revelación se puede caracterizar en las palabras de Ratzinger de dos maneras distintas: tiene la forma de «logos», tiene también la forma de palabra «dialogada», de palabra que configura a un pueblo.

Que la palabra de Dios, la palabra de la revelación, la palabra que nos salva, tiene forma de razón pensante en la revelación cristiana, es el punto que desarrolla Benedicto XVI en el n. 6 del Discurso en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona. Allí invoca tres momentos que considera trascendentales. En primer lugar, «el misterioso nombre de Dios en la zarza ardiente, que con sólo afirmar su “Yo soy”, se distingue del conjunto de las divinidades de múltiples nombres era ya, en relación al mito, una respuesta que guarda íntima analogía con el intento de Sócrates de vencer y superar al propio mito»<sup>11</sup>. Este poder de la razón frente a lo arbitrario del mito toma una mayor consistencia a lo largo de la Biblia, especialmente con ocasión del exilio en Babilonia del pueblo elegido: es entonces cuando «el “Yo soy” de la zarza se revela como el Dios del cielo y de la tierra. Este nuevo conocimiento de Dios viene acompañado de una especie de ilustración que se manifiesta en la irrisión frente a las divinidades paganas que son simplemente obra de la mano del hombre». Finalmente, el tercer momento señalado por el Pontífice es el encuentro de la revelación judeocristiana con el helenismo, manifestado en primer lugar en la traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta. Esta versión es, de hecho, más que una simple traducción, es «un testimonio textual con peso propio y un específico e importante paso en la historia de la revelación [...]. Se trata en el fondo del encuentro entre fe y razón, entre la auténtica ilustración y la religión»<sup>12</sup>.

10. Sobre la Escritura como «respuesta» a la acción reveladora de Dios, cfr. A.M. ARTOLA y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989, 29-57.

11. Benedicto XVI remite en este punto al desarrollo más extenso que él mismo realizó en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005 (orig. alemán 1968).

12. La afirmación de este valor de los LXX es hoy común a muchos pensadores. De hecho, en la antigüedad cristiana no se plantea la cuestión de la posible inspiración divina de las versiones latinas; en cambio, es muy habitual la afirmación de la inspiración de la versión griega de los LXX. Esta afirmación es, en el fondo, correlativa a la cuestión de que hay inspiración de Dios mientras hay desarrollo de la revelación histórica.

En todo este proceso, que es más claro todavía en los textos del Nuevo Testamento, es fácil ver cómo la revelación cristiana contenida en las Escrituras sagradas se deja someter al examen y al juicio de la razón: la razón se inserta dentro de la revelación.

Pero los vínculos del logos, de la razón dialogada, con la Biblia tienen otro contexto: la misma formación de la Biblia en el marco de un «pueblo». Si el encuentro de la fe bíblica con el logos griego supuso en cierta manera la *pertenencia de la razón lógica a la forma de la revelación*, el origen de la Biblia en un pueblo —Israel y después la Iglesia—, supone en cierta manera una orientación diversa: *la revelación se instala como un elemento de la razón dialógica* con la que el pueblo se entiende a sí mismo y se configura en el mundo. En efecto, la Biblia no es resultado de un dictado divino: «Dios no se ha limitado a dictar estas palabras [de la Escritura] sino que éstas han surgido como resultado de una historia dirigida por Él, como testimonio de esa historia»<sup>13</sup>. Esto es lo que ha mostrado la investigación histórico-crítica de la Sagrada Escritura: «En el proceso de la exégesis crítica, sobre la naturaleza de la Palabra bíblica [...] se ha tomado conciencia de que la Palabra bíblica, en el momento de su fijación escrita, ya ha recorrido un proceso más o menos largo de configuración oral, y que, al ponerse por escrito, no ha quedado solidificada, sino que ha entrado en nuevos procesos de interpretación —relecturas—, que han desarrollado ulteriormente sus potencialidades ocultas. La extensión, por tanto, del significado de la Palabra no puede quedar reducida al pensamiento de un autor singular de un determinado momento histórico. Más aún, la Palabra no pertenece a un único autor, sino que vive en una historia que progresa, y posee, por eso, una extensión y una profundidad hacia el pasado y hacia el futuro que finalmente se pierden en lo imprevisible»<sup>14</sup>. El lugar en el que vive y crece esa Palabra es la historia humana de la comunidad que la recibe, y la transmite. La Escritura sagrada viene mediada por una historia humana, por hombres en comunidad, ya que:

Cfr. P. GRELOT, «Dix propositions sur l'inspiration scripturaire», en *Esprit et vie*, 96 (1986) 97-105; B. SESBOÛÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», en *Recherches de Science Religieuse*, 92/1 (2004) 13-44; y, sobre todo, Ch. PERROT, «L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire», en G. DORRIVAL y O. MUNNICH, *Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage a Marguerite Harl*, Cerf, Paris 1995, 169-193.

13. J. RATZINGER, *Dios, el mundo y el hombre. Creer y vivir en nuestra época. (Una conversación con Peter Seewald)*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002, 142. Más todavía: «Y la inspiración consiste en que las personas que redactaron el texto —con mucha frecuencia a lo largo de procesos de génesis colectivos— hablan desde el pueblo de Dios y de su historia», *ibidem*, 144.

14. J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor "Honoris Causa" del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», cit., 390.



«Encierra el pensar y el vivir de una comunidad histórica, a la que llamamos “Pueblo de Dios” precisamente porque ha sido reunida y mantenida en la unidad por la irrupción de la Palabra divina. Y existe entre ambas un mutuo intercambio. Esta comunidad es la condición esencial del origen y del crecimiento de la Palabra bíblica; y, a la inversa, esta Palabra confiere a la comunidad su identidad y su continuidad. Y así, el análisis de la estructura de la Palabra bíblica ha puesto de manifiesto una compenetración entre Iglesia y Biblia, entre Pueblo de Dios y Palabra de Dios, que teóricamente conocíamos de algún modo desde siempre, pero que nunca se nos había hecho tan patente»<sup>15</sup>.

Es claro que, si seguimos hasta el final las consecuencias que se derivan de este razonamiento, llegaremos a la conclusión de que «en primer lugar están los autores singulares o el grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, pertenecen más bien al sujeto común del “pueblo de Dios”: hablan partiendo de él y se dirigen a él de modo que el pueblo es el verdadero y el más profundo “autor” de las Escrituras [...]. El pueblo de Dios, la Iglesia, es el sujeto vivo de la Escritura: en él las palabras de la Biblia son presencia»<sup>16</sup>. Y, en lo que se refiere al objetivo que nos planteábamos en el inicio, pienso que en estas palabras se percibe con claridad la razón dialógica que preside la composición de la Escritura.

## 2. LA ESCRITURA SAGRADA EN LA DESHELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

Lo que he intentado resumir en el apartado anterior señala de tres maneras distintas —con referencia al lenguaje, a la historia y a la sociedad— la forma plenamente humana —y por tanto conforme a la razón humana— que tiene la palabra de Dios cuando toma forma en la Biblia como elemento central de la revelación cristiana. En el discurso de Ratisbona, Benedicto XVI apunta tres momentos de la época moderna que él denomina momentos de «deshele-nización» del cristianismo. Los tres muestran una actitud peculiar ante la Biblia. En los tres, la Biblia se encuentra en cierta manera desgajada de su origen y su función. Los más significativos son los dos primeros: desde ellos se entiende más fácilmente el tercero, que es más bien una consecuencia de los otros dos. Estos dos primeros momentos son presentados, además, en relación con Kant, es decir, en relación con la afirmación que, en el fondo, se combate en el

15. *Ibidem*, 390-391.

16. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 17.

discurso: reducir «la revelación dentro de los límites de la razón», es decir, aceptarla sólo como religión.

La mejor exposición, de todas formas, pasa por recoger las expresiones mismas del Papa. Dice así a propósito del primer momento, el de los inicios de la Reforma protestante:

«Los reformadores se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, por una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. Así, la fe ya no aparecía como palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico. El principio de la *sola Scriptura*, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena» (n. 10).

Para entender la posición que señala aquí J. Ratzinger, es importante señalar los principios en los que se basa Lutero. Es verdad que resumir el pensamiento de Lutero sin traicionarlo es difícil. Pero puede intentarse. El principio interpretativo de Lutero se puede resumir, como se recuerda en el texto citado, en el lema *sola Scriptura* ya que la Escritura es «per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres». Sin embargo, este principio depende de otro de orden hermenéutico: el de la *sola gratia*. Nada de lo que hacemos los hombres es, en sentido estricto, digno de mérito, ni siquiera el sabernos necesitados de Cristo para nuestra salvación. Lo único que podemos hacer es abrirnos a la gracia de Cristo, sin que por esto merezcamos nada. Del carácter absoluto de Cristo salvador, tal como se proclama por el apóstol, depende el otro principio: el de la sola Escritura. Los apóstoles proclaman a Cristo como único salvador y eso es lo que se expresa en la Escritura: toda ella habla de Cristo, y toda ella es Evangelio. En la Escritura inspirada, el hombre necesitado de la salvación puede realizar la conversión y descubrir la gracia. Leer la Escritura es leerla según el Espíritu con que fue escrita, y la lectura produce el sentido espiritual que no es otro que la conversión, es decir, el descubrimiento de la justificación por la fe, la sola gracia<sup>17</sup>.

17. Puede verse más detalladamente en cualquier volumen de historia de la hermenéutica bíblica. Muy sencillo y luminoso es P. GRECH, «Hermenéutica», en P. ROSSANO, G. RAVASI y A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, 733-762. Con más detalle, P. O'CALLAGHAN, «*Sola Scriptura o tota Scriptura?* Una riflessione sul principio formale della teologia protestante», en M.A. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Ed. Vaticana, Vaticano 1999, 147-168.

Ahora bien, en este proceso de lectura de la Escritura hay un principio de comprensión que separa lo natural de lo sobrenatural. Por ejemplo, la famosa expresión de Lutero según la cual el Antiguo Testamento tiene el mismo valor para un cristiano que las leyes de Francia para un alemán, señala cómo se produce el sentido del texto: por la disolución del sentido obvio, de lo que se escribió en un momento determinado. Como señala más de un autor, el nuevo principio hermenéutico —la *sola gratia* unida a la *sola Scriptura*— conduce a separar de manera radical el orden de lo creado del orden de lo revelado, la fe de la razón. Si antes, en Santo Tomás, pero también en Erasmo, por ejemplo, había una continuidad entre el orden natural —el de los textos, los símbolos, etc.— y el orden de lo revelado, ahora hay una discontinuidad: por una parte están la naturaleza y la historia; por otra, la gracia. Los sentidos de la Escritura no están uno a continuación de otro sino en oposición. El sentido espiritual sólo aparece cuando se destruye el literal obvio a partir de una operación de conversión<sup>18</sup>. Se ve aquí cómo en nombre de una precomprensión se ha derruido todo el principio de origen de la Escritura: razón y revelación están en oposición, como lo están naturaleza y gracia.

Esta separación entre naturaleza y gracia, entre razón y revelación, toma cuerpo en la filosofía kantiana, donde la revelación es expulsada del ámbito de la crítica de la razón pura al ámbito de la razón práctica. Si hay que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, hay que admitir al mismo tiempo que la fe no tiene nada que ofrecer al pensamiento. Pero, en este segundo momento, al contrario que en el primero, el dominio se le otorga al pensamiento. Así lo recoge a continuación el discurso de Ratisbona:

«Me gustaría tratar de poner de relieve, al menos brevemente, la novedad que caracterizaba esta segunda etapa de deshelenización respecto a la primera. La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios. En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, vuelve a dar a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es

18. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 122.

algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el conjunto de la universidad. En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales» (n. 11).

El texto menciona en tres ocasiones a Harnack. En los escritos de J. Ratzinger —y en bastantes ocasiones—, Harnack aparece como el emblema de una comprensión de la revelación cristiana en la que, a pesar de la enorme erudición desplegada por el autor y la ingente cantidad de conocimientos que poseía, los prejuicios propios pasaban a veces por encima de la realidad: así por ejemplo, cuando Harnack reconocía como más correcto el principio católico de interpretación de la Escritura pero no quería aceptarlo<sup>19</sup>, o cuando revisitaba las tesis de Marción, en una exposición que, como afirma el Cardenal Ratzinger, «por lo que puedo saber, apenas ha sido acogida por alguien, pero que era perfectamente lógica partiendo de una exégesis para la que los textos del pasado sólo pueden tener el sentido que cada autor les haya querido dar en aquel momento histórico»<sup>20</sup>.

19. Lo evocaba Ratzinger en su discurso con ocasión del doctorado «Honoris causa» en la Universidad de Navarra: «Viene a mi memoria un pasaje de la famosa correspondencia entre Harnack y Peterson del año 1928. Peterson, el más joven, que estaba en búsqueda, en una carta, había hecho ver a Harnack que él mismo, en su estudio sobre “El Antiguo Testamento en las cartas paulinas y en las comunidades paulinas”, había expresado prácticamente la doctrina católica acerca de Escritura, Tradición y Magisterio. Harnack, en efecto, había expuesto en ese trabajo que en el Nuevo Testamento la autoridad de la doctrina apostólica se agrega a la autoridad de la Biblia, organizándola y delimitándola, y, de esta manera, constituye un correctivo saludable del biblicismo. Con relación a esta advertencia de Peterson, Harnack, despreocupado como era, contestó al joven colega: “Es un truismo que el llamado principio formal del viejo protestantismo es una imposibilidad crítica, y que —comparado con él— el principio católico es formalmente el mejor; pero materialmente el principio católico sobre la tradición asola la historia mucho más...”. Eso que, en cuanto principio, parece evidente e incluso innegable, en la realidad infunde cierto temor. Se podría decir mucho más sobre el diagnóstico de Harnack, sobre qué ha aislado más la historia...». J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor “Honoris Causa” del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», cit., 393. Más información en los primeros artículos recogidos en J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004.

20. Así lo expresa el Card. Ratzinger en la Presentación al documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana* (2002): «El año 1920, el eminente teólogo liberal Adolf von Harnack formuló la tesis siguiente: “rechazar el Antiguo Testamento en el siglo segundo (alude a Marción), fue un error que la gran Iglesia condenó con razón; mantenerlo en el siglo dieciséis fue un destino al que la Reforma todavía no se podía sustraer; pero, desde el siglo diecinueve, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, de igual valor que el Nuevo Testamento, es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial» (A. VON HARNACK, *Marcion*, 1920. Reimpresión, Darmstadt 1985, XII y 217)».

Pero, por encima de la mención a Harnack, el texto citado, en lo que se refiere al tratamiento de la Sagrada Escritura describe una actitud que, desde la Ilustración, amenaza a la exégesis, también a la exégesis actual. Separada de la Iglesia, del lugar que la alimenta, la Escritura sólo es un documento de la historia de las religiones, o, mejor, de la historia de la religión. Recordemos brevemente algunas partes del proceso, a propósito de las vidas de Jesús, que son las que indirectamente invoca el Santo Padre en el discurso<sup>21</sup>. Como se sabe, desde finales del siglo XVIII, algunos autores protestantes liberales buscaron encontrar a Jesús a través de los evangelios, pero desconfiando de la fiabilidad de los evangelios y de los evangelistas. La forma negativa originaria es la de H.S. Reimarus (1694-1768) cuando concibe a Jesús como a uno de los típicos pretendientes mesiánicos de su tiempo, que predicó la proximidad del Reino y la llamada a la conversión. Sus *apóstoles*, en cambio, cuando Jesús murió, para no considerarse fracasados, robaron el cadáver, y cincuenta días más tarde, cuando el cadáver ya no era identificable, proclamaron su resurrección y su retorno inminente<sup>22</sup>. Una forma más positiva la presenta, por ejemplo, D.F. Strauss en su «Vida de Jesús críticamente elaborada» (1835-1836). Para Strauss los evangelios recogen, sin más, un universo mítico: el evangelio no es sino el revestimiento mítico, plenamente legítimo en aquel momento, de una idea radicalmente humana: la idea de que la humanidad de Dios se realiza en la persona concreta de Jesús. El núcleo del evangelio no queda afectado por esta perspectiva mítica. Estos postulados se completaron posteriormente con las conocidas teorías sobre el origen y la tendencia de los evangelios —que llevan, por una parte, a dejar de lado el de Juan que se concibe como una mera especulación teológica, y, por otra parte, a elegir el de Marcos porque se tiene por neutro desde el punto de vista teológico—, en orden a buscar la esencia del Evangelio, o la esencia del cristianismo. Este proceso que llena gran parte de la investigación del siglo XIX desemboca en las vidas de Jesús liberales, o en la «esencia del cristianismo», tal como la ofrecía Harnack (1851-1930). Para Harnack, como es sabido, esta esencia se concentraba en tres valores de la enseñanza de Jesús: la paternidad de Dios, la fraternidad de los hombres, y el valor infinito de la persona humana.

A comienzos del siglo XX, se produce un cambio de actitud. Por una parte, se critica la misma investigación. Como ya advirtió A. Schweitzer (*De Rei-*

21. Desde otro punto de vista, el de la historia de las actitudes exegéticas, la situación se describe muy bien en P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. Lermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., 135ss.

22. Estos escritos de Reimarus fueron publicados póstumamente (1774-1778) por G.E. Lessing, que tituló esos fragmentos: *Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*. Los más importantes son los dos últimos, el sexto y el séptimo: «Sobre el relato de la resurrección» y «El objetivo de Jesús y el de sus discípulos».

*marus a Wrede. Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*, 1906), en la investigación liberal del siglo XIX, en el fondo, cada autor proyectó su propia imagen cuando quiso describir a Jesús<sup>23</sup>. Por eso, el Jesús que describen muchas veces es una especie de volteriano ilustrado en el siglo I. Por otra parte, se critica que los evangelios, también Marcos, sean documentos históricos adecuados para la investigación. Los evangelios son teología en estado puro. De aquí nace la segunda orientación de la investigación bíblica del pasado siglo: la que se preocupa del Cristo de la fe. Ciertamente, dicen, no podemos llegar al Jesús histórico. Podemos, sin embargo, llegar al Cristo de la fe<sup>24</sup>; es más, esto es lo verdaderamente importante: el Cristo de la fe. El Jesús histórico no es el que me salva, sino el Cristo de la fe. En este punto se entiende perfectamente la posición de Bultmann tanto en su *Historia de la tradición sinóptica* como en su recuperación teológica del evangelio según San Juan. Los evangelios, o cada uno de los pasajes, dice, son expresión de la fe de los discípulos en Jesús: no son una historia de Jesús, sino una muestra histórica de la fe en Jesús que tuvieron sus discípulos. Su lugar vital no es la vida de Jesús en Palestina sino la vida de la comunidad<sup>25</sup>.

23. De ahí la famosa frase con la que concluye el libro: «A la investigación sobre la vida de Jesús le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como Él fue: como maestro y salvador. Desligó los lazos que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia y se alegró cuando su figura volvió a cobrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... Se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era: como el Desconocido e Innominado que dice: Sígueme».

24. La expresión remite a la obra de M. KÄHLER, *El llamado Jesús histórico y el histórico Cristo bíblico* (1892).

25. «Todo en la Biblia surge a partir de la predicación. Bultmann desarrolla esta tesis de tal modo que para él tan sólo la palabra puede ser originaria: la palabra produce la escena. Todo lo que sea acontecimiento será por tanto secundario, derivación mítica» J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en J. RATZINGER Y OTROS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004, 19-54, aquí 40. A esto se une un auténtico prejuicio antihelenista: «Según Bultmann, por ejemplo, eran helénicos: la idea del cosmos, el culto místico de la divinidad y de la piedad cultual. La consecuencia de todo esto es muy sencilla: lo helenístico no puede ser palestino y, por tanto, no puede ser originario. Todo lo que se refiere al culto, al cosmos o a "la mística" debe ser rechazado como una derivación posterior» (*ibidem*). De ahí, sus famosos aforismos: Jesús es judío, no cristiano; la predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento, pero no forma parte de ella; Jesús es el revelador pero lo único que revela es eso, que es el revelador. R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000 (para una actualización del pensamiento de Bultmann pueden servir el prólogo de X. Pikaza, epílogo de G. Theissen).

No cabe duda de que una presentación adecuada de todo este movimiento de investigación bíblica exigiría muchas más páginas<sup>26</sup>. Sin embargo, pienso que lo anotado sirve para poner de manifiesto el suelo en el que se apoya el Romano Pontífice en su estudio de la Biblia en relación con el segundo proceso de deshelenización del cristianismo.

En primer lugar, se percibe con claridad que el contexto en el que se entienden los textos bíblicos —en estas páginas el acento se ha puesto en los evangelios, pero se aplican mejor todavía al resto de los textos— es el de la historia de las religiones. No se habla de revelación sino de religión, no se busca lo que quiso decir Dios sino lo que dijeron los hombres. En ese sentido, la Biblia sí pertenece a la Universidad, pero no como una palabra de verdad, sino como una opinión.

Por otra parte, la investigación no puede llegar más lejos porque se lo impide el mismo método que se utiliza: el método histórico crítico. Un método que se presenta como camino de investigación histórica y literaria, pero en el que se pueden descubrir presupuestos filosóficos de matriz kantiana, que relegan cualquier elemento de la Revelación al campo de la razón práctica<sup>27</sup>. No es el momento de especificar cada una de las capacidades del método en relación con sus límites, pero es claro que el método no es una panacea, es miope respecto de muchos aspectos que pertenecen al texto bíblico.

En el discurso de Ratisbona, se apunta una «tercera etapa de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente... Se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Éstas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos. Esta tesis no es del todo falsa, pero sí rudimentaria e imprecisa» (n. 14). Este momento tiene menos que ver con el pensamiento bíblico, aunque indudablemente es consecuencia del modo con que se ha tratado la Biblia en el anterior momento. Con lo que se ha expuesto, se pueden esbozar ya unas con-

26. Los lugares donde se puede ver son muchos. Son muy claros, sin embargo J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1970; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios. Historia y hermenéutica*, Sígueme, Salamanca 1986.

27. Estos aspectos están muy desarrollados en una conocida conferencia citada más arriba: J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en J. RATZINGER Y OTROS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004, 19-54 (orig. J. RATZINGER, «Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute», en J. RATZINGER (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Herder, Freiburg Basel Wien, 1989, 15-44).

clusiones que señalen los horizontes que, según el pensamiento de J. Ratzinger, podrían ayudar a este proceso de «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso» en lo que se refiere a la crítica bíblica.

### 3. CONCLUSIONES Y HORIZONTES

La mera comparación entre los elementos que entran en la formación de la Biblia como portadora de la palabra de Dios a los hombres y la manera con que se accede a la Escritura en la modernidad —el nuevo marco que se abre con la Reforma y se agudiza desde la Ilustración—, pone de manifiesto que el pensamiento moderno reduce el objeto al que se enfrenta, adecuándolo a una razón positivista que no busca la revelación sino la religión. La exégesis bíblica debe definir mejor su objeto y su método si quiere ser fiel a su objetivo primero. La situación de la crítica bíblica exige pensar con más precisión los vínculos entre la Sagrada Escritura y la Revelación de Dios, entre Escritura y Tradición y entre la Escritura y Pueblo de Dios. Sólo en este marco, que señala al final la pertenencia de la Iglesia, la Escritura puede señalar a una Palabra viva: «Porque los documentos que se querían leer sin ningún otro intermediario que no fuera el pensamiento histórico, se alejaron por eso mismo en la distancia de lo histórico. Una exégesis en la que la Biblia no vive y no se comprende en y a partir del organismo vivo de la Iglesia, llega a convertirse en necrofilia: muertos que entierran a muertos»<sup>28</sup>.

En segundo lugar, una mayor precisión en la determinación del objeto debe llevar a una mayor precisión y determinación del método de análisis de los textos. La época moderna se ha caracterizado en la crítica bíblica por el uso del método histórico crítico. Ciertamente, el método histórico crítico es necesario, porque la revelación cristiana no es una gnosis, sino una revelación histórica: se da en la historia y también a través de la historia. Sin embargo, una vez dicho esto, hay que hacer presentes un conjunto de condiciones que lo completan y lo modifican. Las más importantes tienen que ver con las características filosóficas del método: el método histórico crítico está muy vinculado a un concepto de razón que tiene que ver con la razón empírica desarrollada en las ciencias de la naturaleza. Por tanto esta noción de razón debe completarse con una razón fundamentada en una filosofía más abierta, que relacione más el acontecimiento con la palabra y que sea capaz de respetar la teleología de la re-

28. J. RATZINGER, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», en *Scripta Theologica*, 15 (1983) 9-30; aquí, 14. Cfr., también, J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 365-399, y el capítulo «Premessa» del reciente J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., 7-20.



velación bíblica<sup>29</sup>. Si no se procede así, la exégesis que nace de ahí, incluso la cristiana, será una especie de «liberalismo limitado por el dogma»<sup>30</sup>. Pero, si se produce una apertura de los prejuicios filosóficos, entonces la crítica bíblica puede entrar en diálogo con la crítica dogmática, el método histórico crítico se abre a posiciones teológicas<sup>31</sup>, dejando de mirar detrás del texto para mirar al texto, y, finalmente, la exégesis se deja permear por una hermenéutica que mira con simpatía al texto porque quiere escucharlo y dejarse modificar por él.

Muchos de esos puntos se pueden ver ya en el libro «Jesús de Nazaret» publicado hace unos meses. Otros se pueden ver en los «Lineamenta» del próximo Sínodo de los Obispos. No cabe duda de que se acercan momentos interesantes para la exégesis teológica.

Vicente BALAGUER  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

29. Este aspecto, como todos los relacionados con la metodología, se puede ver con más detalle en el artículo J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy» citado más arriba. Cfr., también, P. BLANCO, «Biblia, Iglesia y teología según Joseph Ratzinger», en G. ARANDA y J.L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 389-400.

30. A propósito de su maestro Maier, recordaba: «Lo que era arbitrariedad en el método liberal y trivializaba la Biblia (piénsese en Harnack y en su escuela), era endeizado a través de la obediencia al dogma. En efecto, el equilibrio entre liberalismo y dogma tiene su específica fecundidad», J. RATZINGER, *Mi vida*, cit., 65. Sin embargo, también apunta: «Él consideraba indiscutible que el método histórico era inequívoco y digno de toda consideración; ni se le pasaba por la mente la idea de que también en ese método entraban en juego ciertos presupuestos filosóficos, y de que podría resultar necesaria una reflexión filosófica sobre las implicaciones filosóficas del método histórico. A él, como a muchos de sus compañeros, la filosofía le parecía un elemento perturbador, algo que tan sólo podía contaminar la pureza del trabajo filosófico. No se planteaba la cuestión hermenéutica», J. RATZINGER, «Relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis. Ponencia con ocasión de los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica (10.5.2003)», en J. RATZINGER Y OTROS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004, 177-178.

31. «El problema de las relaciones entre exégesis dogmática y exégesis histórico-crítica debe ser examinado urgentemente. Es este también el problema que se establece entre el tejido vivo de la Tradición —por una parte— y los métodos racionales de la reconstrucción del pasado, por otra», J. RATZINGER, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», cit., 16. «Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto entero de *Dei Verbum* permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la “hermenéutica” teológica. Pero esta armonía no es inmediatamente evidente». J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», cit., 26.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.