

Diálogos de Almudí 2006

Ponencia pronunciada en [Diálogos de teología 2006](#), organizados por la [Asociación Almudí de Valencia](#) y publicada en J. M Díaz Rodelas, *El Pensamiento de J. Ratzinger sobre los métodos de interpretación de la Escritura*, en J. Palos y C. Cremades, "[Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger](#)", (Edicep, Valencia 2006), pp. 69-84.

Prof. de Nuevo Testamento y Decano en la Facultad de teología San Vicente Ferrer de Valencia

Sumario

1. La hermenéutica católica según DV 12: a) Las reglas cinéticas de la exégesis; b) Las reglas teológico-dogmáticas de la interpretación.- 2. Ratzinger y la hermenéutica católica: a) Los métodos histórico-críticos: un paso adelante en el estudio de la Escritura; b) La interpretación de la Escritura en conflicto

La de los métodos ha sido una de las muchas cuestiones en las que el Concilio Vaticano II representó un feliz punto de llegada en el acercamiento católico a la Sagrada Escritura [1]. Las sucesivas redacciones de la que llegaría a ser la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación muestran con qué fuerza intentaron mantenerse en el texto conciliar definitivo las tendencias contrarias a una aproximación crítica al texto que se habían manifestado tras la publicación de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII y que habían orientado claramente la redacción del primer esquema de la citada Constitución [2].

El esfuerzo por mantener unidos el sentido literal de los textos -lo que los autores pretendieron decir con sus afirmaciones- y lo que Dios quiso transmitir con sus palabras, dejando abierta al mismo tiempo la cuestión del *sensus plenior*, condujo a la afirmación de que "el intérprete de la Sagrada Escritura... debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos" (DV 12a).

1. La hermenéutica católica según DV 12

a) Las reglas cinéticas de la exégesis

Para determinar lo primero [3], el Concilio habla de la necesidad de "atender a los géneros literarios", una expresión que ya había sido utilizada por la Encíclica de Pío XII, pero que, pese a ello, también recorrió un largo itinerario hasta ser introducida en el texto definitivo. De hecho, aunque los esquemas 1 y 2 admitían la existencia de géneros literarios diversos -histórico, didáctico, profético, poético, alegórico o parabólico- [4], la expresión en cuanto tal sólo se introdujo a partir del esquema 3 y en una frase completamente retocada respecto a los anteriores: "Para captar la intención del hagiógrafo hay que tener en cuenta entre otras cosas 'los géneros literarios', pues la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en textos de diverso género: históricos, proféticos, poéticos o en otros géneros literarios" [5]. Como puede verse, el texto no se limita a distinguir entre los diferentes géneros literarios, sino que llega a apuntar a una subdivisión de los mismos [6].

El texto que venimos comentando señala además la necesidad de ir más allá de la investigación de los géneros, que es sólo un medio entre otros muchos ("inter alia etiam") para determinar lo que el autor quiso expresar en un pasaje concreto. Se puede suponer que los Padres Conciliares, al menos los que conocían bien esta temática, eran conscientes de que la exégesis había cambiado mucho desde las propuestas de Gunkel y de Hemmelheuer y que de hecho se habían dado y se estaban dando muchos pasos en el terreno de la interpretación de la Sagrada Escritura, especialmente en lo que tocaba al NT -*Formgeschichte, Redaktionsgeschichte*...-.

Pero si ya había resultado difícilísimo introducir en el texto conciliar la referencia a los géneros literarios, cuanto más lo hubiera sido el intento de hacer lo propio con estos nuevos modos de acceso al sentido de los textos sagrados. Para que la hermenéutica católica los asumiera en lo que tenían de positivo, era suficiente ese "inter alia" del texto conciliar, que, por otra parte, recogía la necesidad, cultivada no sin dificultades en nuestras instituciones académicas, de estudiar también las lenguas, la literatura, la arqueología, la historia, la geografía, la papirología...bíblicas y del Oriente Antiguo.

A los géneros literarios vuelve a referirse la DV 12 en el párrafo

siguiente, que, sin embargo, no se centra en ellos [7], sino que lleva adelante más bien el modo en que el intérprete puede acceder a lo que los autores sagrados pretendieron decir y dijeron de hecho: con esta finalidad, debe indagar las circunstancias *-determinata adiuncta-* en que se escribieron los textos de la Biblia, cuyos autores estuvieron determinados, sin duda, por la época en que los escribieron y por la cultura en que se hallaban inmersos. Todo ello influía no sólo en la forma concreta en que los distintos hagiógrafos expresaban su pensamiento, sino incluso en este último, es decir, en la forma que tenían aquellos autores de entender y valorar la realidad [8]; o, más precisamente [9], en las formas de pensar (*sentiendi*), de decir y de narrar, tanto en sus expresiones literarias, como incluso en las formas que configuraban la vida ordinaria de la gente.

Según todo esto, el Concilio considera hermenéuticamente significativa la dimensión histórica concreta de los textos bíblicos: investigar esa dimensión adecuadamente es un paso necesario e imprescindible en el esfuerzo por comprender lo que los autores sagrados proponen en sus escritos y alcanzar en último término lo que Dios quiso decir a su pueblo -del AT y del NT- y lo que quiere seguir diciéndonos a los creyentes del s. XXI.

b) Las reglas teológico-dogmáticas de la interpretación

Porque, en último término, ***es esto lo que interesa realmente***. Conviene no olvidar, en efecto, que cuanto afirma el texto conciliar sobre este nivel más científico de la interpretación lo hace desde la perspectiva del *nostrae salutis causa*, que, según DV 11, determinó en definitiva la composición de los libros sagrados. Y para alcanzar ese nivel se precisa más, mucho más, según sigue indicando DV 12 en su último párrafo, dedicado a las que suelen denominarse "reglas teológico-dogmáticas" de la interpretación de la Escritura:

La primera de ellas es, a mi entender, más que una regla, el punto de partida ***del que se deduce la serie de reglas que pertenecen*** a este segundo grupo, o incluso la actitud fundamental que debe animar al intérprete de la Escritura. Porque en la primera afirmación del párrafo, que en la redacción latina es de hecho una proposición subordinada [10], es fácil deducir un doble presupuesto de la interpretación bíblica, que nace de un mismo convencimiento: quien interpreta la Escritura -y conviene ampliar el horizonte de esta frase, porque la Constitución lo amplía, e incluir en él el esfuerzo personal que puede y debe realizar cualquier creyente por "descubrir

el verdadero sentido del texto sagrado" [11]- debe saber que el libro objeto de interpretación no es un libro cualquiera: ha sido inspirado por el Espíritu Santo; y sólo si se sitúa en el ámbito de ese Espíritu ("in... Spiritu") responderá su interpretación a lo que de hecho es la Escritura.

Según esto, del intérprete se espera -cabría decir que se exige- una actitud "espiritual" cuando se acerca a la Escritura; es decir, se espera una actitud de docilidad al Espíritu, que sopla donde quiere e impulsa y anima sin duda a quien, al nivel que sea, interpreta lo que es obra suya.

Ahora bien, la acción del Espíritu en relación con la Escritura no se limita al solo hecho de haber inspirado su composición [12]. El Espíritu ha actuado también en la transmisión y acogida de los libros sagrados por parte de la Iglesia; ha actuado, actúa de hecho, en el esfuerzo eclesial por hacer de la Escritura su alimento y directriz fundamental (cf. DV 21) en cada hoy de toda la Iglesia y del creyente individual. Interpretar la Escritura en el Espíritu significa, por ello, mirar a esa acción polivalente del mismo Espíritu en relación con ella.

Significa, además y antes que nada, atender al contenido y la unidad de la Escritura, afirmadas y defendidas por la Iglesia desde siempre frente a cualquier intento de parcializar el horizonte en el interés por la Escritura o, lo cual es todavía peor, de minisvalorar alguna de sus partes en favor de las otras. Para el cristiano, aquel contenido de la Escritura no es otro que el mismo Cristo, plenitud de la Revelación, Hijo divino del Padre, Palabra eterna hecha carne, en la que Dios ha dicho su palabra última y definitiva. En esa Palabra, contenido último de la Escritura, se encuentra el principio fundamental de su unidad; desde Cristo y a su luz debe leerse e interpretarse toda la Escritura, cuyos distintos componentes, en su conjunto e individualmente, fueron entregados a la Iglesia como Palabra de Dios por el mismo Espíritu que la había inspirado.

Ese mismo Espíritu ha vinculado además estrecha e inseparablemente la Palabra de Dios escrita, la Escritura, a la tradición, que ha recibido aquella palabra y la transmite íntegra a los sucesores de los Apóstoles (DV 9). La unidad que existe entre Escritura y tradición hace de la interpretación primera de aquélla e incluso de su interpretación auténtica por parte del Magisterio un componente sustancial de la palabra recibida, conservada, expuesta y defendida por la Iglesia (cf. DV 9). Y ello porque lo que el Magisterio propone al pueblo de Dios como revelado para ser creído lo saca en definitiva del depósito sagrado de la Palabra de Dios escrita o transmitida (cf. DV 10 y, además, 7 y 8). Por ello dice el Concilio que "la tradición,

la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan sapientísimo de Dios, están unidos y ligados de modo que ninguno puede subsistir sin los otros" (DV 10).

La acción del Espíritu Santo alcanza también a la expresión concreta de los contenidos de la revelación a lo largo de los siglos, que, aunque determinada y condicionada en cierta medida por todas las circunstancias del lenguaje humano, traducen de forma adecuada aquellos contenidos. Entre esas expresiones, en cuanto forma concreta de proponer la fe objetiva de la Iglesia, existe una coherencia interna [13] que responde a la unidad de la revelación, es decir, a la unidad del designio divino de comunicarse a los humanos, tal y como se ha desarrollado en la historia y tal y como se ha desarrollado en la Iglesia [14]. A la hora de interpretar el texto sagrado, el exegeta debe atender, pues, a este desarrollo unitario de los contenidos de la revelación que se ha dado en llamar "analogia fidei"; y debe hacerlo consciente de que, situando su trabajo en la corriente de la tradición eclesial, no habrá nunca contradicción alguna entre los resultados de aquel trabajo y la fe de la Iglesia [15]. Si esto ocurriese, la luz del Espíritu le hará comprender que las conclusiones a las que ha llegado han sido deducidas indebidamente o incluso que ha aplicado los métodos exegeticos de forma inadecuada. Realizado de acuerdo con los criterios señalados, el trabajo exegetico contribuirá a madurar el juicio de la Iglesia y se mostrará inserto en la corriente de la tradición viva de la Iglesia, que, al decir del concilio, va creciendo en la medida en que van siendo comprendidas mejor las palabras y las instituciones que la constituyen (DV 8).

2. Ratzinger y la hermenéutica católica

Hasta aquí los principios científicos y estrictamente teológicos de la hermenéutica católica tal y como la plantea la Constitución Dogmática del Vaticano II sobre la Divina Revelación. Es bien conocida la implicación del entonces profesor de Teología Católica -tenía 45 años cuando comenzó el Concilio y 48 cuando fue clausurado- en el largo proceso de elaboración de dicha Constitución después de que los PP Conciliares hubieron rechazado el primer esquema de la misma en la primera sesión del Concilio. Tras la Clausura de este último, los editores del conocido diccionario católico *Lexikon für Theologie und Kirche* ampliaron la última edición de esta obra [16] con un comentario a los documentos conciliares, encargando al prof. Ratzinger la introducción y los comentarios a los cap. I-II y VII a la *Dei Verbum* [17] En el nuevo comentario, recién publicado, de la misma editorial

[18], no participa Ratzinger, pues desde hacía muchos años era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe; sin embargo, en la bibliografía sobre la DV ofrecida por el prof. H. Hoping, encargado de comentar esta Constitución, aparecen enumerados 11 títulos del entonces Cardenal [19]; la mayoría se refieren a los temas más propiamente teológicos de la DV, tales como concepto de revelación, relaciones Tradición-Escritura, entre Tradición, Escritura y Magisterio... Pero uno de ellos toca directamente al tema de la interpretación y más en concreto al de los métodos. Se trata de un artículo aparecido originalmente en alemán, y traducido luego al inglés, francés, italiano y, recientemente al español en una recopilación de estupendos artículos de diversos autores sobre el tema preparada por L. Sánchez y C. Granados y editada en Palabra el año 2003 [20].

En esta segunda parte de la exposición, que dedicaré a presentar el pensamiento del teólogo Ratzinger sobre los métodos de interpretación de la Escritura, tendré muy en cuenta lógicamente este último artículo y, muy especialmente, su segunda parte. Recurriré además al Prefacio del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que firma Ratzinger en su calidad de Presidente de dicha Comisión. Puesto que esta condición permite suponer un influjo notable en la redacción del referido documento, parece lógico considerarlo, al menos indirectamente, como fuente para conocer el pensamiento de Ratzinger sobre la cuestión. De hecho es aquí donde se aborda con mayor amplitud y en un tono más descriptivo la cuestión de los métodos. Finalmente he considerado fuentes complementarias para mi exposición el libro de recuerdos y la conversación con Meter Seewald [21].

a) Los métodos histórico-críticos: un paso adelante en el estudio de la Escritura

Como cabía esperar de un hombre que se había formado en la patria de la aplicación de los métodos científicos de estudio de textos antiguos a la Sagrada Escritura, Ratzinger reconoce la enorme aportación que ha supuesto dicha aplicación dentro del esfuerzo de comprensión de los libros sagrados que debe emprender cada generación" [22]. A la hora de comprender la palabra de la Escritura en su sentido original, los métodos histórico-críticos marcaron una nueva época.

Desde esta primera valoración positiva de los métodos no resulta arriesgado relacionar con el pensamiento del Cardenal-presidente de la

Pontificia Comisión Bíblica lo que afirmará ésta en la amplísima consideración que hace de los mismos en el citado documento:

"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 humano', ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método" [23].

"Es así posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como el mensaje que han dirigido a los primeros destinatarios. El método histórico-crítico ha adquirido de este modo una importancia de primer orden" [24].

"En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos" [25].

Leer estas indicaciones parece tanto más conveniente cuanto que en el prefacio que estamos comentando, tras la escueta valoración positiva del método a que nos hemos referido, Ratzinger se refiere inmediatamente a los riesgos del mismo, indicando los siguientes:

- Reducir la exégesis a un trabajo de arqueología. Es decir, existe el peligro de que la palabra se transponga de tal modo en el pasado que no se perciba ya en su dimensión presente.
- Considerar el texto bíblico en su sola condición de palabra humana, olvidando el mensaje divino que Dios mismo ha querido envolver en dicha palabra [26].

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica amplía enormemente la consideración de estos "peros" al método histórico-crítico adelantados por el Presidente de aquélla en el Prefacio. La ampliación puede entenderse, en efecto, muy bien como un desarrollo del *desideratum* expresado por Ratzinger: que la aplicación de un método "profano" a la Biblia suscite confrontaciones; desarrollo, por otra parte, de la constatación que hacía anteriormente el Cardenal: "Así, el surgimiento del método histórico-crítico ha puesto en movimiento un esfuerzo para determinar sus alcances y su estructura, que de ningún modo está concluido aún" [27].

Las referidas acotaciones al método las expresa el documento de la Pontificia Comisión Bíblica tras la exposición de la historia, los

principios y la descripción del método; el apartado correspondiente se titula "Evaluación" y, como es lógico, en él se consideran antes que nada los aspectos positivos [28]. Según el citado documento, el método histórico-crítico:

a) Ha ayudado a determinar el carácter compuesto y plural de los escritos de la Biblia, que "es una colección de escritos..., que con frecuencia no son la creación de un autor único, sino que han tenido una larga prehistoria, indisolublemente ligada a la historia de Israel o a la historia de la Iglesia primitiva.

b) Ha hecho ver la necesidad de determinar el género histórico de los textos, en la búsqueda de su sentido literal y como tarea esencial de la exégesis, para poder acceder a una "comprensión más exacta de la verdad de la Sagrada Escritura", esa verdad que, según DV, tiene que ver fundamentalmente con la salvación.

c) Ha mostrado la posibilidad de captar, mediante el estudio diacrónico de los textos, "el dinamismo histórico que anima la SE y manifestar su rica complejidad".

Avanzando en la línea de la valoración positiva del método histórico-crítico, el documento aboga por la necesidad de que su aplicación se combine con el recurso a otros métodos y acercamientos como un modo de ofrecer al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia tal y como la tenemos.

Pero, como queda señalado, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica no olvida los límites del método histórico-crítico; antes que nada, los dos apuntados por Ratzinger en el prefacio al citado documento y que ella expresa en sus propios términos: "En el deseo de establecer la cronología de los textos bíblicos, este género de crítica literaria se limitaba a un trabajo de distinción y estratificación para distinguir las diferentes fuentes, y no otorgaba suficiente atención a la estructura final del texto bíblico y al mensaje que expresa en su estadio actual (se mostraba así poca estima por las obras de los redactores)".

Pero el documento de la Comisión se refiere de un modo muy particular al gran límite, en parte superado por el estado actual de la aplicación del método: la presencia de determinados *a priori* vinculados a "opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas", pues se amalgaman con determinados sistemas filosóficos. En ese estadio de la aplicación del método, "la exégesis histórico-crítica podía aparecer como disolvente y destructiva, tanto más que algunos exégetas, bajo la influencia de la historia comparada de las religiones, tal como se practicaba entonces, o partiendo de

concepciones filosóficas, emitían juicios negativos sobre la Biblia" [29].

Cabe señalar que estas indicaciones sobre los límites del método histórico-crítico se pierden, casi, en el conjunto de las que ofrecen una valoración positiva del mismo, tanto las que se expresan en términos generales como las que bajan a lo concreto. Es más, quien no sea especialista en hermenéutica bíblica podría vincular a cualquier cosa la indicación que se refiere a las concepciones filosóficas.

El panorama se le aclara algo más adelante cuando se encuentre con la siguiente afirmación del cap II, titulado "Cuestiones hermenéuticas": "Es necesario reconocer, en efecto, que ciertas teorías hermenéuticas son inadecuadas para interpretar la Escritura. La interpretación existencial de Bultmann, por ejemplo, conduce a encerrar el mensaje cristiano en una filosofía particular. Además, los presupuestos de esta hermenéutica conducen a vaciar, en buena parte, el mensaje religioso de la Biblia de su realidad objetiva (consecuencia de una desmitologización" excesiva), y tienden a subordinarlo a un mensaje antropológico. La filosofía se vuelve norma, más bien que instrumento de comprensión, de aquello que es el objeto central de toda interpretación: la persona de Jesucristo y los acontecimientos de salvación que se han verificado en nuestra historia. Una auténtica interpretación de la Escritura es, pues, primeramente, aceptación de un sentido presente en los acontecimientos, y de modo supremo, en la persona de Jesucristo [30].

En este párrafo se descubren dos elementos fundamentales que prepararán el terreno para el cap. III, dedicado a las dimensiones características de la interpretación católica de la Escritura, al que se llega tras presentar la clásica teoría de los sentidos de la Escritura [31]. Tal presentación parece pensada, en efecto, para dejar claro cuanto se había afirmado anteriormente acerca del carácter específico que otorga la hermenéutica bíblica el objeto último de la misma: la salvación que se ha ido manifestando a lo largo de la historia y ha alcanzado su plenitud en Jesucristo. La persona de Jesucristo y los acontecimientos de aquella historia son realidades llenas de sentido. Si se sacrifica el acontecimiento en aras de una supuesta palabra originaria y original, desaparece cualquier posibilidad de encontrar un sentido a la Escritura, que es palabra de salvación referida a acontecimientos portadores de salvación.

b) La interpretación de la Escritura en conflicto

El párrafo que hemos leído avanza además en la comprensión de aquel límite que se había puesto al método histórico-crítico, y que se vincula a modo de ejemplo a la figura de Bultmann. Precisamente en el desarrollo de los presupuestos filosóficos de la hermenéutica bíblica desarrollada por Bultmann se entretiene el referido artículo del entonces Cardenal Ratzinger. Después de abordar los elementos principales del método histórico-crítico y sus presupuestos [32], Ratzinger se refiere precisamente a dos de aquellos presupuestos, el segundo de los cuales es sin duda de mayor alcance que el primero:

Este, el primero, consistiría en haber transferido a los textos bíblicos el modelo evolucionista con que se explican habitualmente los fenómenos de la naturaleza. Al segundo, presentado como el verdadero presupuesto filosófico global y vinculado con el giro filosófico operado por Kant, me referiré con las mismas palabras de Ratzinger, que toma explícitamente como punto de partida de sus afirmaciones una tesis doctoral de Reiner Blank sobre los estudios de la historia de las formas de Dibelius y Bultmann [33]: Para Kant, afirma el entonces cardenal, "la voz del ser en sí mismo no puede ser percibida por el hombre; sólo puede oírla indirectamente en los postulados de la razón práctica, los cuales son, por así decirlo, la pequeña rendija a través de la cual alcanza al hombre el contacto con lo que le es propio, con su destino eterno. En todo lo demás, en el contenido de su actividad racional, el hombre debe contentarse con el ámbito de lo categorial. De aquí se sigue la reducción a lo positivo, a lo empírico, a la ciencia "exacta", en la que por definición es imposible que se manifieste el totalmente Otro, un nuevo inicio que proviene de otro nivel. Traducido en términos teológicos, esto supone **que hay** que relegar la Revelación al ámbito puramente formal de una actitud "escatológica", que corresponde a la escisión kantiana. Pero todo lo demás tiene que "explicarlo": lo que de otro modo se consideraría como una manifestación directa de lo divino, sólo puede ser ahora un mito cuyas leyes de desarrollo es posible encontrar. A partir de esta convicción fundamental lee la Biblia Bultmann (y con él, la mayoría de los exegetas modernos). Esta exégesis moderna da por supuesto que las cosas no pueden haber sucedido tal como las describe la Biblia, y encuentra métodos por medio de los cuales se debe averiguar cómo tienen que haber sucedido en realidad. En este punto manifiesta la exégesis moderna una "*reductio historiae in philosophiam*", una reducción de la historia a la filosofía y por medio de la filosofía" [34].

El desvelamiento de los presupuestos filosóficos de la exégesis bultmaniana y de buena parte de la que se practica normalmente en la academia impulsa a Ratzinger a desarrollar una serie de propuestas para un acercamiento distinto al texto bíblico. Voy a concluir mi exposición intentando resumirlas, pero invitándoles sobre todo a que

acudan a las páginas de dicho artículo, mucho más incisivas en la expresión viva de Ratzinger que en esta síntesis circunstancial y ciertamente precipitada de las mismas que voy a ofrecerles:

1- Frente al mero análisis crítico de los textos y la pretensión de precisión y certeza inherente a aquél, se precisa del intérprete "la disponibilidad necesaria para abrirse a la dinámica interna de la palabra, que sólo puede ser comprendida en una "sim-patía" dispuesta a experimentar cosas nuevas, a dejarse conducir por un nuevo camino" [35].

2- Lejos de cualquier forma de *a priori*s filosóficos, el exegeta no debe excluir en modo alguno que, como él mismo hace, también Dios puede hablar en el mundo con palabras humanas; no debe excluir que Dios, como él mismo, puede actuar en la historia y entrar en ella, por muy inverosímil que esto le pueda parecer". Es más, que "esta entrada de Dios entre los hombres ha tomado forma histórica en la Encarnación" [36].

3- Es necesario "**revisar la relación entre acontecimiento y palabra**" [37]: lejos de constituir una expresión de lo irracional, apoyado en el ámbito de lo puramente factual, regido por el azar y la necesidad e incapaz, por tanto de ser portador de un sentido que sólo puede dar la palabra, el acontecimiento es portador de una palabra y, por ello, desde una perspectiva bíblica, igualmente originario que la palabra en orden al sentido. Por otro lado, la posibilidad de percibir el sentido del acontecimiento se hace posible cuando se reconoce que es Dios quien determina su curso y, además, que este último se orienta hacia una meta que es al propio tiempo su centro: Cristo. De acuerdo con todo ello, se hace necesario "**reconocer la capacidad** interna de autotrascendencia que posee cada palabra histórica y, por tanto, la legitimidad intrínseca de las relecturas con las que el acontecimiento y su sentido se unen en la Biblia de modo progresivo" [38].

4- La Escritura, que es palabra humana, es al mismo tiempo portadora de una Revelación, que, en cuanto tal, no se confunde con la Escritura [39]. Es decir, Dios ha querido decir su palabra en la palabra humana de la Escritura; y precisamente por ello, cualquier texto bíblico se autotrasciende de tal modo que cada uno de ellos está abierto a una plenitud de sentido mucho más vasta, cuya primera expresión es la Biblia misma en cuanto todo unitario (*Rabbenu* -nuestro Maestro-, en palabras de M. Buber).

5- Finalmente, y como propuestas concretas a una práctica exegética que, al decir de los propios especialistas, se pierde a veces en cosas inútiles, Ratzinger insiste [40]:

a) en la necesidad de replantearse a fondo la cuestión de los métodos de la exégesis, yendo más allá de su consideración y aplicación estricta;

b) y, sobre todo, en la necesidad de entender la labor exegética como una tarea que se inserta en la larga historia de encuentro, tanto individual como comunitario, con la palabra y, por ello mismo, como un servicio a la fe y a la comunidad de los creyentes, es decir, a la Iglesia.

Notas

[1] Cf. A. Grillmeier, "Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung", en H. Vorgrimler (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 537ss.

[2] Cf. "Verdad significa aquí (en el esquema 1) la "veritas e fides historica", es decir, la verdad y fidelidad histórica de la Escritura": Grillmeier, "...über die Göttliche Offenbarung" 538s.

[3] Tal vez valga la pena notar con Grillmeier, "...über die Göttliche Offenbarung" 552, que, pese a que la aplicación de estas reglas se orienta a determinar el sentido del texto desde la perspectiva del autor humano, esta primera aproximación se acerca ya de algún modo a lo que Dios quiso transmitirnos mediante un texto concreto escrito por un autor concreto; en cualquier caso, la determinación de lo que Dios quiso transmitirnos no puede prescindir de esa primera búsqueda de la intención del autor.

[4] Aunque el tema resulte conocido, la siguiente tabla de las dos primeras redacciones del esquema puede ayudar a percibir los cambios introducidos desde la primera a la segunda redacción, que varió incluso la numeración y, en este punto, recibió un título distinto:

Esquema I	Esquema II
13 [Quomodo inerrantia diiudicanda sit] Haec tamen inerrantia diiudicanda est ex modo quo veritas in libro sacro	12 [Quomodo S. Scriptura sit interpretanda] Cum autem Deus per homines scripserit, hac de causa, ut

attingitur. Qui modus imprimis elucet ex indole generali libri, de qua, in casu Dubai, definitivum iudicium soli competit Ecclesiae. Aliter enim veritas exprimitur in libro historico vel didactico ; aliter in prophetico, poetico, allegorico, parabolico.

pateat quamquam veritatem nobis communicare voluerit, Interpretes Sacrae Scripturae attente investigare debent quid reapse hagiographus significare intenderit. Aliter enim veritas in texto historico et aliter in texto didactico, prophetico, poetico, allegorico aut parabolico proponitur exprimitur.

Tomado de G. Ruiz, "Historia de la constitución 'Dei Verbum', en L. Alonso Schökel y otros, *Constitución "Dei Verbum" del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Madrid 1969 76-77.

[5] Como se ve, esta redacción, que fue la definitiva, redujo, por una parte, la lista de géneros, pero, por otra, amplió la perspectiva sobre este punto con la expresión "aliis dicendi generibus".

[6] "... in textibus vario modo historicis...", una expresión, al decir de Grillmeier, "...über die Göttliche Offenbarung" 552, "feliz desde el punto de vista objetivo" pero "poco afortunada desde una perspectiva literaria".

[7] Una impresión muy distinta crea la primera traducción de los textos conciliares en la edición de la BAC de 1966, como puede colegirse de una comparación con el texto latino. Según éste, "Oportet porro ut interpretes sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit". Y aquí la citada traducción: "El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice o intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de la época...".

[8] Sobre las resonancias del *Sitz im Leben* gunkeliano en esta *determinata adiuncta* del texto conciliar, cf. Grillmeier, "Kommentar" 553.

[9] La frase se une a la anterior mediante un *enim* latino de claro valor explicativo.

[10] "Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...". A esta construcción no hace justicia a mi entender el simple "por tanto" que introduce la referida traducción castellana en su segundo momento de la frase: "La Escritura se ha de

leer con el mismo Espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura...".

[11] He aquí el interesante comentario de J. Ratzinger a DV 10: "Es verdad que en el párrafo siguiente (de DV 10) se recoge el *solí Magisterio*, pero el contexto permite descubrir con claridad que la función de la interpretación auténtica, exclusiva del Magisterio, constituye un ministerio que no agota todas las formas de presencia de la Palabra; en ella tiene en efecto una función igualmente insustituible toda la Iglesia, es decir, los Obispos y laicos conjuntamente. Según esto, en este pequeño párrafo se puede descubrir una pieza importante de una teología renovada del laicado, que aquí se hace presente en el contexto de la teología de la Palabra y que no se concibe únicamente como una función relativa al mundo sino como una función verdaderamente eclesial y espiritual": "Kommentar" 527.

[12] Nótese la ausencia en este párrafo de la terminología de la inspiración estrictamente dicha: se afirma simplemente "in eodem Spiritu in quo scripta est".

[13] Cf. J. M. Sánchez Caro, "Hermenéutica bíblica y metodología exegética", en A. M. Artola-J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*. Introducción al estudio de la Biblia, Estella (Navarra) 1989, 346ss.

[14] Cf. Grillmeier, "...über die Göttliche Offenbarung" 543.

[15] Cf. Sánchez Caro, "Hermenéutica" 349.

[16] Se trataba de la segunda edición, que estuvo dirigida por J. Höfer y K. Rahner y vio la luz entre los años 1957-1968.

[17] H. Vorgrimmler (direcc.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Friburg-Basel-Wien 1967.

[18] P. Hünermann-B.J. Hilberath (eds.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Wien, 2005.

[19] H. Hoping, "Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttlichen Offenbarung", en P. Hünermann-B.J. Hilberath (eds.), *Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 828.

[20] J. Ratzinger et alii, *Escritura e interpretación*. Los fundamentos de la interpretación bíblica, Madrid 2003), 19-54. El original alemán, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute", apareció en el n° 117 de la famosa colección

Quaestiones Disputatae de la edictorial Herder: J. Ratzinger (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 15-44.

[21] J. Ratzinger, "Sobre las Sagradas Escrituras", en J. Ratzinger, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald.*, Barcelona 2005, 137-149.

[22] Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Prefacio del Card. J. Ratzinger.

[23] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* I.A.

[24] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* I.A.1.

[25] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* I.A.4.

[26] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Prefacio.

[27] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Prefacio.

[28] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* I.A.4.

[29] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* I.A.1.

[30] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* II.A.2

[31] *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* II.B.1,2 y 3.

[32] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 30-39.

[33] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 31.

[34] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 41.

[35] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 44.

[36] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 45-46.

[37] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 46.

[38] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 50.

[39] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 50-52.

[40] Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto" 52-54.