

IGNACIO CARBAJOSA



# RECOBRAR LA CONFIANZA EN LOS EVANGELIOS

MADRID, 30 DE MARZO DE 2011

PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE  
JOSEPH RATZINGER  
BENEDICTO XVI

## JESÚS DE NAZARET

Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección

© 2011 Fraternità di Comunione e Liberazione

Las citas tomadas de las dos obras: J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2008, y J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, están señaladas en el texto respectivamente con: vol. I y vol. II y el número de página

*Este texto quiere ser una ayuda para la lectura del libro de J. Ratzinger / Benedicto XVI, Jesús de Nazaret. Ante todo, para comprender su alcance histórico. El libro del Papa represente una gran contribución para superar la fractura entre saber y creer que desde hace más de dos siglos constituye uno de los grandes desafíos a nuestra fe. A finales del siglo XVIII hizo su aparición la pretensión ilustrada de conocer verdaderamente al Jesús histórico, es decir, al «verdadero» Jesús. Se trata de una pretensión que nacía de un prejuicio sobre lo que la Iglesia había transmitido hasta ese momento: el Jesús que confesaba la fe no era objeto de conocimiento histórico. Según ciertos autores, los Evangelios nos habrían transmitido una imagen de Jesús nacida de la fe en su divinidad y de la devoción. Y esto habría impedido conocer al verdadero Jesús.*

*Con este libro, el Papa afronta la fractura entre saber y creer que ha sido llevada al corazón mismo de la fe: la persona de Jesús. Bajando a la «arena» de la interpretación de los textos, y en diálogo con los grandes exegetas, muestra la razonabilidad de la imagen de Jesús transmitida por los Evangelios, afirmando que la fe, que se halla en el origen de la redacción del Nuevo Testamento, es verdadero conocimiento de Jesús. Es más, la fe es el presupuesto adecuado para comprender lo que encontramos escrito en el texto sagrado. De este modo, podemos recuperar la confianza en los Evangelios canónicos: en ellos encontramos los rasgos inconfundibles de aquella Presencia que actúa hoy entre nosotros.*

Ignacio Carbajosa

*Profesor ordinario de Sagrada Escritura en  
la Facultad de Teología “San Dámaso” de Madrid*

# JESÚS DE NAZARET. DESDE LA ENTRADA EN JERUSALÉN HASTA LA RESURRECCIÓN

## 1. Una parábola histórica

El libro que nos ocupa podría presentarse, de algún modo, como una obra que se sitúa en la conclusión de una larga y curiosa parábola histórica. La parábola que va de la *vida crítica de Jesús* del protestante Reimarus, al *Jesús de Nazaret* de Ratzinger/Benedicto XVI. Una parábola que encierra más dos siglos de investigación exegética sobre Jesús que ha caminado de la mano de la historia de las ideas y que ha tenido un evidente influjo sobre la imagen que el pueblo cristiano tiene de los evangelios.

En efecto, en 1774 G.E. Lessing publica la obra póstuma de H.S. Reimarus, que puede ser considerada como la primera propuesta crítica de una vida de Jesús. Reimarus era un deísta, es decir, uno que cree en Dios pero no en la revelación, en los milagros o en intervenciones sobrenaturales. Su obra se dedicó a atacar la historicidad de los relatos bíblicos (sea del AT, como el paso del Mar Rojo; sea del NT, como los relatos de la Resurrección). Desde un punto de vista racionalista sacó a la luz las contradicciones y la no plausibilidad histórica de los mismos. Su finalidad era destruir el cristianismo tradicional basado en la revelación bíblica y en los milagros, y sustituirlo por la religión natural y racional que profesaban los intelectuales de la Ilustración o de la “edad de la razón”.

Reimarus afirma, por ejemplo, que fueron los mismos discípulos los que robaron el cuerpo de Jesús. No querían volver a trabajar ni ser el hazme reír de la gente. Así inventaron toda una historia. Para reforzar su relato lo llenaron de citas del AT y presentaron a Jesús como uno que se había autoproclamado Mesías sufriente. Para reforzar estas teorías hablaron del final inminente y del mal que les sobrevendría a los que no creyeran.

Desde entonces, y hasta finales del siglo XIX, se multiplicaron las *Vidas de Jesús*: Paulus, de Wette, Baur, Strauss, Wrede, etc. Todas ellas parten, y a la vez concluyen, de la separación radical entre el Jesús que realmente existió y el que nos transmiten los evangelios, una creación de la Iglesia. Durante casi un siglo esta investigación se desarrolló exclusivamente en ámbito protestante. Sin embargo, el racionalismo que dominaba

estos estudios acabó seduciendo también en el campo católico. En 1863, Renan, que había sido seminarista católico, publica su *Vida de Jesús*, que sería un gran éxito en Francia. En el prólogo a dicha obra afirma: «Día y noche he reflexionado en las cuestiones que deben ser formuladas sin más prejuicios que los que constituyen la esencia misma de la razón»<sup>1</sup>. Desgraciadamente esta declaración de intenciones partía de un concepto de razón profundamente racionalista, hijo de su época. Este texto sobre la cuestión de los milagros es un buen ejemplo de sus presupuestos:

«[Las afirmaciones de] que los milagros referidos por los Evangelios no han tenido realidad, que los Evangelios no son libros escritos con la participación de la Divinidad, no son para nosotros el resultado de la exégesis; son anteriores a ella. Son fruto de la experiencia que nunca ha sido desmentida. Los milagros son de esas cosas que no ocurren nunca; sólo las gentes crédulas creen verlos; no se puede citar uno solo que haya ocurrido ante testigos capaces de comprobarlo; ninguna intervención particular de la Divinidad ni en la confección de un libro ni en ningún otro acontecimiento ha sido jamás probada. Desde el momento en que se admite lo sobrenatural, se está fuera de la ciencia, se admite una explicación que nada tiene de científica, una explicación de la que prescinden el astrónomo y el físico, el químico, el geólogo, el fisiólogo, de la que el historiador debe también prescindir. Rechazamos lo sobrenatural por la misma razón que rechazamos la existencia de los centauros y los hipogrifos: porque nunca se ha visto ninguno. No es porque me haya sido previamente demostrado que los evangelistas no merecen crédito por lo que rechazo los milagros que cuentan. Es porque cuentan milagros por lo que digo: “Los evangelios son leyendas; pueden contener historia, pero ciertamente no todo en ellos es histórico”»<sup>2</sup>.

El caso Renan conocería otras réplicas en campo católico. A principios del siglo XX, Alfred Loisy, en un primer momento paladín católico frente a los ataques de A. von Harnack al fundamento histórico del cristianismo, acabó por negar, él mismo, la historicidad de los relatos de la Pasión y de la Resurrección, así como la intención de Jesús de fundar la Iglesia.

El final de esta primera etapa de la investigación sobre la vida de Jesús lo constituye la obra de Albert Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, publicada en los primeros compases del siglo XX, y que recoge

<sup>1</sup> Citado en J. Guitton, *Retrato del Padre Lagrange* (Madrid 1993) 82.

<sup>2</sup> E. Renan, *Vida de Jesús* (Madrid 1985) 19.

casi un siglo y medio de estudios. Sus conclusiones arrojan un velo de escepticismo sobre la posibilidad de conocer al Jesús real a través de la investigación crítica. A la vez desvela con gran maestría los presupuestos que guiaban a los autores de las numerosas *Vidas* de Jesús:

«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 dogma»<sup>3</sup>.

Aparecieron tantos modelos de Jesús cuantos biógrafos se presentaron. Éstos no hacían sino proyectar, en la vida de Jesús, sus propias categorías: «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»<sup>4</sup>.

Es curioso que el escepticismo en campo protestante, en las primeras décadas del siglo XX, coincidió con una proliferación de *Vidas de Jesús* en campo católico, construidas a partir de la confianza en el testimonio de los evangelios. El mismo Ratzinger lo recuerda en el prólogo a la primera parte de *Jesús de Nazaret*, que es un prólogo a toda la obra:

«En mis tiempos de juventud—años treinta y cuarenta— había toda una serie de obras fascinantes sobre Jesús: las de Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini, Daniel-Rops, por mencionar sólo algunas. En todos estos libros se dibujaba una imagen de Jesucristo, a partir de los evangelios, como la de un hombre que vivió en la tierra, pero que, al mismo tiempo, siendo plenamente hombre, les trajo a los hombres a Dios, con quien él era uno en cuanto Hijo. Así, en el hombre Jesús, Dios se hizo visible y, desde Dios, se pudo ver también la imagen del hombre verdadero» (I,7).

Pero el escepticismo que dominaba en campo protestante respecto a la figura histórica de Jesús no tardó en entrar en la Iglesia católica. Y lo hizo a través del potente influjo que el exegeta protestante R. Bultmann tuvo sobre la investigación bíblica de todo signo. Bultmann representa el fruto más maduro del escepticismo que sigue a la obra de Schweitzer, hasta el punto de consagrar la división radical entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El primero es inalcanzable y, además, no nos interesa. Afirmamos únicamente el segundo, fruto del proceso de desmitificación de los evan-

<sup>3</sup> A. Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús* (Valencia 1990) 53.

<sup>4</sup> A. Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, 54.

gelios. Despojando a los relatos evangélicos de su ropaje mítico llegamos al corazón de la propuesta de fe cristiana. Es la palabra lo que tiene valor, el primer kerygma de la Iglesia. Para transmitir esa palabra se crean los relatos, los hechos. Dar crédito a la forma de dichos relatos, tal y como nos llegan, sería una ingenuidad:

«Nunca me he sentido inquieto con mi radicalismo crítico (...). Con mucha calma he dejado que el fuego ardiera, porque veo que lo que se consume no son más que los retratos infantiles de la teología de la Vida de Jesús» (citado en: R. Morgan – J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford University Press; Oxford 1988, p.107).

Sin embargo, algunos discípulos de Bultmann sí que experimentaron la inquietud ante el radicalismo del maestro y, sobre todo, ante la ausencia de un fundamento histórico sobre el que apoyar la fe en Jesús. Nace así la *New Quest* o segunda búsqueda del Jesús histórico, cuyo representante más importante es Käsemann. Éste movimiento, que pretendía recuperar la confianza en Jesús a partir de la investigación histórica, tendrá un recorrido más bien corto y un influjo más bien limitado, tal vez porque la agenda exegética, teológica y eclesial, en los años 60 y 70 se estaba desplazando hacia otras cuestiones.

El resultado fue que tanto en campo protestante como católico la brecha entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se consolidó casi como un dogma, especialmente en el ejercicio práctico de la exégesis de los evangelios y, consecuentemente, en la teología que se apoyaba en ella. Dicho rápidamente, los evangelios reflejan la fe de la Iglesia, una fe «postpascual» en Jesús resucitado. Pero el Jesús «prepascual», que no ha pasado por la fe de los testigos, era otro.

## **2. Un gran reto al *intellectus fidei***

Ratzinger, en el prólogo a toda la obra *Jesús de Nazaret*, describe bien las consecuencias que esta posición tiene para el pueblo cristiano:

«Como resultado común de todas estas tentativas [se refiere a las reconstrucciones del Jesús histórico que lleva a cabo la investigación científica a partir de los años 50], ha quedado la impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen. Entretanto, esta impresión ha calado hondamente en la conciencia general de la cristiandad. Semejante situación es dramática para la fe, pues deja

incierto su auténtico punto de referencia: la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse en el vacío» (I,8).

En efecto, afirma Ratzinger en el mismo prólogo, «¿qué puede significar la fe en Jesús el Cristo, en Jesús Hijo del Dios vivo, si resulta que el hombre Jesús era tan diferente de como lo presentan los evangelistas y como, partiendo de los Evangelios, lo anuncia la Iglesia?» (I,7).

Es este gravísimo problema que tiene planteado el *intellectus fidei* el que llevó al teólogo Ratzinger a emprender la obra que ahora nos ocupa. Que él mismo consideraba esta tarea urgente resulta evidente por el hecho de que este proyecto no haya dormido el sueño de los justos tras la elección de Ratzinger a la sede petrina.

Preguntémonos ahora, ¿qué novedad encierra esta obra en el conjunto de la exégesis moderna para que un Papa haya querido descender a la «arena» de la discusión científica? Dicho de otro modo, ¿en qué sentido podemos afirmar que esta obra se sitúa en la conclusión de una parábola histórica que va de la desconfianza en los evangelios a la confianza en los mismos?

Esta pregunta se hace, en cierto modo, más aguda si tenemos en cuenta que en los últimos quince o veinte años tanto la exégesis católica como la protestante se encuentran implicadas en lo que se conoce como la *Third Quest* o tercera búsqueda del Jesús histórico, con una gran producción bibliográfica. ¿No basta esta nueva corriente para devolver la confianza en el testimonio de Jesús que nos transmiten los evangelios? Desgraciadamente, la *Third Quest*, aunque con puntos de vista y grados de seriedad muy diferentes, participa de una última sospecha sobre dicho testimonio. Lo más serio de esta producción aporta nuevos conocimientos históricos sobre el contexto de Jesús que ayudan a que su figura se nos haga presente con mayor vivacidad y profundidad. Pero muchas veces no deja de ser un figura nebulosa que viene desde el pasado con algunos rasgos «frescos». A esta corriente se refiere Ratzinger en el prólogo a esta segunda parte de su *Jesús de Nazaret* cuando dice:

«El Jesús histórico, como aparece en la corriente principal de la exégesis crítica, basada en sus presupuestos hermenéuticos, es demasiado insignificante en su contenido como para ejercer una gran eficacia histórica; está excesivamente ambientado en el pasado para dar buenas posibilidades de una relación personal con Él» (II,9).

La cuestión, por tanto, es si podemos dar crédito, razonable, a la imagen de Jesús que nos transmiten los evangelios, libros canónicos e inspirados.

Si no fuera así cabría preguntarse si tiene sentido intentar recobrar, a través de la investigación histórica, rasgos de una figura que pertenecería inevitablemente al pasado.

Responder a la pregunta sobre la novedad del libro que nos ocupa (que se identifica con la pregunta de por qué este proyecto no se quedó en la mesilla de noche del teólogo Ratzinger elegido Papa) nos obliga a presentar los dos ejes sobre los que se asienta su originalidad. El primero sería la fundamentación metodológica; el segundo el ejercicio práctico de la exégesis, como ilustración paradigmática de aquella fundamentación. Procedamos por partes.

### **3. La fundamentación metodológica**

La preocupación por el aspecto metodológico de la exégesis no es nuevo en J. Ratzinger. La conferencia que pronunció el entonces cardenal en Nueva York en 1988, luego publicada con el título *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*<sup>5</sup>, se convirtió muy pronto en una de las piedras miliare del debate hermenéutico que ha crecido enormemente desde entonces, un debate en el que el mismo Ratzinger ha intervenido en otras ocasiones, no sólo como cardenal sino como Papa.

En aquella conferencia, el cardenal mostraba los presupuestos filosóficos que han movido gran parte de la exégesis dominante, poniendo en entredicho la pretensión de la misma de ser una disciplina científica, con resultados comparables en certeza con los del método científico. Apuntaba, además, otra cuestión que, con el tiempo, se iba a convertir en central en todo el debate: cómo unir equilibradamente los dos principios metodológicos de la exégesis que presenta la constitución dogmática *Dei Verbum* en su número 12: una exégesis histórica y teológica al mismo tiempo. El mismo Ratzinger considera que el Concilio presenta adecuadamente las dos dimensiones a afirmar pero no aclara cómo integrarlas en una sola exégesis:

«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

<sup>5</sup> J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», *Escritura e Interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (ed. J. RATZINGER – et al.) (Madrid 2003) 19-54.

“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 evidente»<sup>6</sup>.

Este es el punto en el que el Papa Ratzinger ha sido más incisivo en los últimos años, dentro de un panorama exegético más abierto al debate metodológico (en parte gracias a sus mismas contribuciones). En su intervención en el Aula, durante de la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada a «La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia», Benedicto XVI recordaba la «necesidad de tener presente en la exégesis los dos niveles metodológicos indicados por la *Dei Verbum* 12, en la que se habla de la necesidad de desarrollar una exégesis no sólo histórica, sino también teológica»<sup>7</sup>. Esta observación fue recogida en los mismos términos por la Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (nº 34), el documento magisterial sobre la Biblia más importante desde la Constitución *Dei Verbum*.

En la segunda parte de *Jesús de Nazaret*, que hoy presentamos, insiste de nuevo en la doble dimensión metodológica de la exégesis:

«He podido comprobar también con gratitud que la discusión sobre el método y la hermenéutica de la exégesis, y sobre la exégesis como disciplina histórica y teológica a la vez, se está haciendo más vivaz, no obstante ciertas resistencias hacia los nuevos pasos»<sup>8</sup> (II,6).

Esta insistencia metodológica no es gratuita. Si la exégesis ha dado grandes pasos como disciplina histórica, no puede decirse lo mismo como disciplina teológica, es decir como ayuda a la comprensión total de la Palabra de Dios. En el prólogo a esta segunda parte se muestra especialmente incisivo:

«Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender

<sup>6</sup> J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto», 24-26.

<sup>7</sup> Intervención del Papa Benedicto XVI en el aula sinodal el 14 de marzo de 2008. Se puede consultar en la página *web* de la Santa Sede (<http://www.vatican.va>).

<sup>8</sup> Entre los estudios recientes que afrontan la cuestión de cómo articular una exégesis que sea a la vez histórica y teológica, me permito citar mi obra, 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).

que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la razón definitivamente válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de racionalidad 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 metodológica» (II,6-7).

En este contexto, llama poderosamente la atención esta observación sobre la razón. La exégesis dominante no padece un problema de falta de instrumentos o de pericia en el uso de los mismos. Tiene un problema de uso inadecuado de la razón que, evidentemente, le dificulta la comprensión adecuada de la Escritura. Es lo que el Papa llamó en su famoso discurso de Ratisbona la «autolimitación moderna de la razón», por la que se afirma que «sólo la razón positivista y las formas de la filosofía basadas en ella son universalmente válidas», por lo que lo divino queda excluido «de la universalidad de la razón»<sup>9</sup>. Más adelante veremos unos ejemplos de esta «autolimitación» sacados del libro que nos ocupa.

También en este punto el Papa Ratzinger se encuentra en la conclusión de otra parábola histórica, en este caso la que ha recorrido la razón moderna en los últimos tres siglos en Occidente. No en vano ambas parábolas históricas, la de la razón y la de la exégesis van de la mano: comprender este estrecho vínculo es lo que ha permitido a Ratzinger tener una mirada lúcida sobre el problema de la exégesis. En efecto, la Ilustración partió con una exaltación de la razón autónoma que, con el tiempo, relegó el creer y el hecho religioso al campo de lo irracional o, al menos, a-razional. Fe y razón nada tenían que ver. En este sentido, la Iglesia católica y su magisterio se presentaban como una rémora para el conocimiento de la que parecía justo desembarazarse. La entronización de la diosa Razón en Notre Dame de París en 1793 ilustra bien este programa.

Paradójicamente el recorrido histórico de esta «autolimitación moderna de la razón» ha conducido hasta el «pensamiento débil» que en la posmodernidad ha abandonado, en la práctica, la razón. En el debate público se habla mucho de libertad y de ampliación de derechos, pero

<sup>9</sup> Benedicto XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones». Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

pocos se atienen a razones o a la razón. Es paradójico que a principios del siglo XXI haya sido precisamente un Papa, el Papa que dialoga con Habermas, el que llame a Occidente a «tener el coraje» de recuperar la razón, de «ampliar el concepto de razón y su aplicación»<sup>10</sup>.

El objeto de la exégesis, la Escritura, testimonia un fenómeno religioso con una determinada expresividad histórica. Sólo una razón que sea capaz de acercarse al objeto abrazando esta doble dimensión será capaz de entenderlo verdaderamente. De ahí la insistencia de Ratzinger en que la exégesis se reconozca como disciplina teológica sin renunciar a su carácter histórico. Sólo así se alcanzará lo que Benedicto XVI llama en este libro «una totalidad metodológica». Sólo así es posible habitar esa «tierra ignota» o «región desconocida» (*weiße Fleck*) que según Norbert Lohfink existe en DV 12, aquella en la que habitan juntamente la metodología crítica y la hermenéutica teológica<sup>11</sup>.

Hoy en día es cada vez más frecuente que el exegeta reconozca la necesidad de llegar a la teología. Es decir, se reconoce con más sencillez que la exégesis debe ser histórica y teológica a la vez. Sin embargo, llegar a articular armónicamente ambas dimensiones en la única interpretación bíblica es, sin duda alguna, el problema central de la exégesis hoy. Esta es la tarea que el Papa se da a sí mismo en este libro.

#### 4. El ejercicio práctico de la exégesis

No cabe duda de que es necesaria una fundamentación teórica que muestre la unidad articulada de la exégesis, crítica y teológica a la vez. Pero es también evidente que el ejercicio de una exégesis que, en acto, muestre la modalidad con la que ambas dimensiones concurren fecundamente al estudio del único objeto, la Escritura, testimonio de la Revelación, resulta decisivo para persuadirnos de la bondad de este acercamiento unitario.

Esto es precisamente lo que Ratzinger / Benedicto XVI ha querido hacer en este libro, como él mismo confiesa en el prólogo a esta segunda parte:

«Naturalmente, esta articulación entre dos géneros de hermenéutica muy diferentes entre sí es una tarea que ha de realizarse siempre de

<sup>10</sup> Benedicto XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones».

<sup>11</sup> Cf. N. Lohfink, «Der weiße Fleck, in *Dei Verbum*, Artikel 12», *TThZ* 101 (1992) 20-35.

nuevo. Pero dicha articulación es posible [...]. No pretendo afirmar que en mi libro esté ya totalmente acabada esta integración de las dos hermenéuticas. Pero espero haber dado un buen paso en dicha dirección» (II,7).

No era posible llevar a cabo una empresa de este calibre sin correr el riesgo de bajar a la «arena» de la interpretación de los textos, entrando en los problemas y en las cuestiones discutidas. Un riesgo que Ratzinger / Benedicto XVI ha corrido, consciente de lo que estaba en juego. Si en lugar de este proyecto, el Papa hubiera concebido una obra de «espiritualidad», una *Vida de Jesús* que, tomando como punto de partida los evangelios, recreara el mundo interior del Papa, sin más pretensiones, estaríamos ante la enésima *recreación* de la figura de Jesús, a partir de la fe, destinada a colmar el vacío que dejan los fríos estudios exegéticos sobre los evangelios. Pero el dualismo exégesis científica y teología creyente permanecería intacto.

Descender a la arena exegética significa lidiar con los primeros espadas de la interpretación bíblica. Por ello no es de extrañar que por las páginas de este libro se paseen las figuras más prestigiosas o más debatidas de la ciencia neotestamentaria del último siglo: Barret, Bultmann, Dodd, Conzelmann, Gnllka, Grelot, Harnack, Hengel, Jeremias, Meier, Pesch, Schnackenburg, Vanhoye, Wilckens y un largo etc. El Papa es bien consciente del riesgo que corre y por ello deja bien claro que no estamos ante un documento magisterial. Toda exégesis es limitada y, por ello, sujeta a corrección. Identificar en el libro que nos ocupa cuestiones abordadas de manera insuficiente o echar de menos datos que no se han tenido en cuenta, no debe escandalizar. Forma parte de la naturaleza de un libro como éste.

Pero ciertamente este riesgo ha valido la pena. En la discusión sobre las cuestiones exegéticas concretas Ratzinger ha mostrado, de modo paradigmático, una exégesis crítica y teológica a la vez, desvelando en tantas ocasiones los presupuestos filosóficos o culturales que reducen la razón moderna aplicada a la Escritura. Pongamos algunos ejemplos.

Una de las cuestiones más debatidas de la exégesis neotestamentaria es todo lo que tiene que ver con la Última Cena: su fecha, la intención de Jesús, su naturaleza, las palabras de la institución de la Eucaristía, etc. En todos estos problemas entra el Papa, a través de un riguroso ejercicio de razón, abierta a acoger todos los factores en juego. Todos,

incluidos los de la tradición litúrgica, que tienen un peso histórico innegable. Y, en acto, muestra la razonabilidad y la plausibilidad histórica del relato, tal y como nos ha llegado, en sus múltiples testimonios. Pero, con gran inteligencia, Ratzinger muestra que en esta discusión no se juega únicamente con datos y razones. Entran en juego presupuestos culturales modernos que interfieren en el recto conocimiento.

En efecto, «una buena parte de la exégesis actual cuestiona que las palabras de la institución se remonten realmente a las palabras de Jesús [...]». La principal objeción [...] puede resumirse así: habría una contradicción insalvable entre el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios y la idea de su muerte expiatoria en función vicaria». Dicho en otras palabras, la exégesis moderna identificaría dos mundos conceptuales diferentes que deben pertenecer a dos estratos diferentes y sucesivos de la tradición. «¿Son en realidad dos mundos conceptuales diferentes?», se plantea Ratzinger. En su opinión, 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 histórico» (II,143). «El misterio de la expiación no tiene que ser sacrificado a ningún racionalismo sabiondo» (II,279).

Pero reconocer este factor, según Ratzinger, «requiere [...] la disponibilidad a no limitarse simplemente a contraponer el Nuevo Testamento de manera «crítico-racional» a nuestra propia presuntuosidad, sino aprender a dejarnos guiar: la voluntad de no tergiversar los textos según nuestros criterios, sino dejar que su Palabra purifique y profundice nuestros conceptos» (II,144).

Por el contrario, «las diversas hipótesis exegéticas [...] se presentan con demasiada frecuencia con un énfasis de certeza que se pone en entredicho ya por el mero hecho de que posturas contrapuestas se proponen de continuo con la misma actitud de presentarse como certeza científica» (II,128).

De este modo, desde el interior de la discusión exegética, Ratzinger ilustra un principio que él mismo había formulado muchos años atrás:

«El debate acerca de la exégesis moderna no es en su núcleo un debate entre historiadores, sino un debate filosófico»<sup>12</sup>.

Es también paradigmática la discusión en torno a la resurrección de Jesús, en la que se juega el fundamento de nuestra fe. El intérprete de la Escritura no es ajeno a la pregunta que el hombre moderno, hijo de una cierta mentalidad, dirige a los relatos del sepulcro vacío y de las apariciones: «Pero, ¿puede haber sido realmente así? ¿Podemos –especialmente en cuanto personas modernas- dar crédito a testimonios como éstos? El pensamiento “ilustrado” dice que no» (II,287). La «imagen científica del mundo» parecería oponerse al contenido de estos relatos.

En esta cuestión, una vez más, no intervienen sólo los datos históricos o literarios que poseemos. Está en juego un cierto ejercicio de la razón, como razón abierta. En concreto está en juego si la razón acoge la categoría de posibilidad que le es connatural, es decir, si acepta la posibilidad de que el Misterio que ha hecho todas las cosas pueda revelarse y pueda hacerlo en un punto histórico. El dogma ilustrado, según el cual un acontecimiento histórico no puede ser una verdad necesaria y universal, pesa gravemente sobre la interpretación de estos textos. Así lo dice Ratzinger cuando expone la dificultad a la hora de admitir el testimonio apostólico de que Jesús, resucitado, ha pasado a una nueva dimensión:

«Se nos dice más bien que hay otra dimensión más de las que conocemos hasta ahora. Esto, ¿está quizás en contraste con la ciencia? ¿Puede darse sólo aquello que siempre ha existido? ¿No puede darse algo inesperado, inimaginable, algo nuevo? Si Dios existe, ¿no puede acaso crear también una nueva dimensión de la realidad humana, de la realidad en general?» (II,288).

## 5. El final de la parábola histórica

El resultado global de esta obra, dejando aparte cuestiones de escuela o discutibles, es más que satisfactorio, especialmente porque cumple su objetivo: mostrar en acto una exégesis que es crítica y teológica a la vez y que llega hasta el objeto, el Jesús testimoniado por los evangelios, presentado de forma razonable y plausible como el Jesús «histórico». Ya en el prólogo a las dos partes del libro Ratzinger adelantaba este propósito:

<sup>12</sup> J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto», 41.

«He intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también pueda verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas. Pienso que precisamente este Jesús —el de los Evangelios— es una figura históricamente coherente y convincente»<sup>13</sup> (I,18).

Podemos entonces entender bien la curiosa parábola histórica que ha recorrido la exégesis en los últimos dos siglos y medio: desde Reimarus, que partiendo de la razón y desechando, en nombre de la misma, el dogma, se aventura a la búsqueda del Jesús histórico al margen de los evangelios, hasta el *Jesús de Nazaret* de un Papa teólogo, que, reivindicando un uso adecuado de la razón, vuelve a confirmar la verdad histórica y la razonabilidad del Jesús de los evangelios.

Ratzinger ha mostrado así, en acto, que el contexto más adecuado para la interpretación de los evangelios es precisamente el lugar en el que nacieron: la vida de la fe, la Iglesia. No en vano es la contemporaneidad con lo narrado, que nos asegura el Espíritu Santo en el seno de la experiencia eclesial, lo que nos permite entender y entrar en sintonía con el acontecimiento de Cristo. El Papa ha hecho un gran servicio a la fe al mostrar, en sus resultados, la verdad de este principio hermenéutico. Dicho en otras palabras, se ha convertido en un ejemplo de lo que él mismo pide a los cristianos para que su contribución sea decisiva en el mundo de hoy: que «la inteligencia de la fe se convierta en inteligencia de la realidad»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> «Conjugando las dos hermenéuticas de las que he hablado antes, he tratado de desarrollar una mirada al Jesús de los Evangelios, un escucharle a Él que pudiera convertirse en un encuentro; pero también, en la escucha en comunión con los discípulos de Jesús de todos los tiempos, llegar a la certeza de la figura realmente histórica de Jesús» (II,9).

<sup>14</sup> Cf. Discurso de Benedicto XVI a la Asamblea Plenaria del *Pontificium Consilium Pro Laicis*, 21 de mayo de 2010.



