

EL OBRAR DIVINO EN LA HISTORIA COMO OBJETO DE FE
Benedicto XVI y santo Tomás de Aquino

A lo largo de su obra, J. Ratzinger ha destacado la dimensión histórica de la revelación divina como un rasgo esencial de la religión de Israel y, de un modo específico, de la fe cristiana. En las últimas décadas el hoy Papa Benedicto XVI ha renovado esta afirmación, ante interpretaciones que correrían el riesgo de oscurecer dicha dimensión histórica del obrar divino como objeto de fe. Sus expresiones recientes podrían ponerse en relación con otras tempranas sobre santo Tomás de Aquino, al compararlo con representantes de la tradición platónico-agustiniana, como san Buenaventura. En esta presentación haremos referencia sucesivamente a algunas de dichas observaciones tempranas de J. Ratzinger, a la vinculación entre el misterio de Dios y obrar divino en la creación y en la historia en algunos textos del Aquinate, y a expresiones más recientes de Benedicto XVI, que permiten percibir un cierto diálogo subyacente con sus fuentes, así como la actualidad del tema.

1. J. Ratzinger y el “*factum historicum*” en santo Tomás de Aquino

En sus investigaciones iniciales sobre el pensamiento patrístico y medieval -sus tesis de doctorado y habilitación dedicadas a san Agustín y san Buenaventura respectivamente- J. Ratzinger presta especial atención a la diversidad y complementariedad entre las dos grandes tradiciones del pensamiento cristiano, la platónico-agustiniana y la más aristotélica, representadas por san Buenaventura y santo Tomás de Aquino y caracterizadas como predominantemente histórico-salvífica y metafísica respectivamente¹. Tras las huellas de su maestro Gottlieb Söhngen, bajo cuya dirección fueron elaboradas ambas tesis, al tiempo que con acentos propios, el joven J. Ratzinger afirma la importancia e inseparabilidad de ambas dimensiones, ante el “foso infranqueable” entre “*verités de fait*” y “*verités de raison*” (G. E. Lessing) que veía la Ilustración. La reciente publicación de la primera parte de la tesis de habilitación sobre san Buenaventura en el marco de la edición de las obras de J. Ratzinger, permite ver la importancia y las múltiples implicaciones de este tema en ella².

En dicha obra las referencias a santo Tomás tienen lugar en el marco de su comparación con el pensamiento de san Buenaventura. Se ha observado con razón que dicha confrontación se realiza a la luz de una caracterización del pensamiento tomista corriente en la primera mitad del siglo pasado que la investigación de las décadas siguientes ha contribuido a enriquecer, en particular en cuanto a la presencia de elementos de la tradición platónico-agustiniana y de la

¹ Cfr. Pablo C. Sicouly, “Fe y razón en la lectura del pensamiento patrístico y medieval de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI”, en: *Ciencia Tomista* 138 (2011) 107-132.

² Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2009. (=JRGS, 2). Sobre la lectura del pensamiento medieval de G. Söhngen, a la luz de un tema específico: Pablo C. Sicouly, “Analogía legis y ley natural. Una interpretación integradora del pensamiento medieval”, en: J. Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2007, 237-253.

dimensión histórico-salvífica³. Es significativo que J. Ratzinger al tiempo que manifiesta su proximidad a san Buenaventura en lo referente a la noción de tiempo y al inicio temporal del mundo, destaca el peculiar valor de la perspectiva tomasiana, -del “tomismo” dice-, para la percepción del acontecimiento histórico (*factum historicum*) como objeto del obrar divino, en la recepción de la revelación⁴.

J. Ratzinger valora la comprensión buenaventuriana de la revelación divina como acontecimiento interpersonal y actual, distinguiendo el uso de las expresiones *revelatio* y *manifestatio*, que reflejarían respectivamente la comunicación por parte de Dios y la interiorización por parte de su destinatario⁵. En ese contexto señala la diferencia entre Buenaventura y Tomás en cuanto a la mediación entre “palabra exterior” e “iluminación interior”, tras la cual subyace la diversa comprensión del conocimiento en uno y otro doctor. Buenaventura, cuya concepción de la revelación es caracterizada por el joven teólogo como “más histórico-salvífica que metafísica”, al plantearse cómo se da su percepción en el Verbo hecho carne, concibe el acontecimiento histórico exterior al hombre como una “llamada a despertar” (*Weckruf*) dirigida al espíritu que, a través de los sentidos, lo prepara para la “revelación” en sentido propio, que supone la acogida interior por el destinatario. Dicho acontecimiento histórico exterior es descrito por Buenaventura -interpreta J. Ratzinger- con los términos que san Agustín utiliza para caracterizar la función del “maestro exterior”, y tiene, por tanto, en la recepción de la revelación, “la función correspondiente al *doctor exterior* en el proceso de enseñar y aprender”⁶. Buenaventura resuelve así de modo verdaderamente agustiniano -dice J. Ratzinger- un problema que en Agustín había quedado pendiente: cómo se convierte una comunicación recibida a través de los sentidos en revelación de algo espiritual⁷.

En Tomás de Aquino, en cambio, al distanciarse éste de la doctrina del conocimiento platónico-agustiniano y asumir la teoría aristotélica de la abstracción, el conocimiento de lo espiritual se da ordinariamente a través de la percepción inicial de los sentidos, como verdadera y propia mediación. De este modo “resulta la paradoja -dice nuestro autor- que precisamente sólo el tomismo -al que hoy [1959] consideramos como prototipo de una teología orientada metafísicamente en contraposición a una teología histórico-salvífica-, pudo asegurar al

³ Cfr. Richard Schenk, “Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Die Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers”, en: M. Schlosser – F.X. Heibl (eds.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, Pustet, Regensburg 2011, 18-49; aquí: 32. Respecto de la dimensión histórico-salvífica, v. p.ej.: Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München, 1964; Jean-Pierre Torrell, “Saint Thomas et l’histoire : état de la question et pistes de recherche”, en : RT 105 (2005) 355-409.

⁴ JRGS, 2, 108.

⁵ JRGS, 2, 85ss; 102.

⁶ JRGS, 2, 107.

⁷ JRGS, 2, 107, nota 58.

acontecimiento histórico (*geschichtliches Ereignis*) su pleno valor como origen positivo en el acontecimiento de la revelación”⁸.

Por otra parte J. Ratzinger valora especialmente -y esto constituye uno de los rasgos centrales de su habilitación- la comprensión de la revelación como “acción” divina -lo que llama su carácter de acción (*Tatcharakter*)- ante una comprensión reductiva exclusivamente como doctrina objetivada, como pudo darse p. ej. en algunas formas empobrecidas de neoescolástica a comienzos del siglo pasado. En tal sentido, la comprensión de san Buenaventura permitiría expresar más claramente el carácter siempre actual del acontecimiento de la revelación, en el que se vinculan el carácter histórico único e irrepetible de su contenido con la actualidad siempre nueva del encuentro interpersonal de Dios que se comunica y el creyente que acoge la revelación⁹. Charles Morerod ha expresado que esta comprensión de la revelación y de la verdad como “acción” está presente también en santo Tomás de Aquino, aún si ella es menos perceptible o se funda de modo diverso que en san Buenaventura¹⁰. El punto de apoyo para una afirmación tomista del “*Tatcharakter*” de los argumentos sobre la existencia de Dios, lo ve justamente en que todo conocimiento de Dios, tanto filosófico como por la fe, comienza por los sentidos, y por tanto, en última instancia, con un acontecimiento¹¹.

Es importante destacar que J. Ratzinger no apunta a una contraposición entre las dimensiones de *acción* y *doctrina* como contenido de la revelación, sino a su adecuada integración y, en tal sentido, una síntesis de las dos perspectivas que estuvieron presentes en la elaboración de la Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la revelación del Concilio Vaticano II¹². En la edición ahora completa de su obra sobre san Buenaventura puede verse el profundo análisis de J. Ratzinger sobre el concepto de “doctrina” en la teología de la historia del Doctor Seráfico en el marco de la mediación septenaria de Cristo (*medium essentiae, naturae, distantiae, doctrinae, modestiae, iustitiae, concordiae*) y del doble silogismo del demonio y de la lógica redentora de la Cruz, compuesto este último no simplemente por premisas, sino por “realidades de naturaleza en parte substancial-metafísica, y en parte de acontecimiento histórico”¹³. En ello ve J. Ratzinger el surgimiento de una “nueva forma de platonismo” y una “logización (*Logisierung*) de la historia”, a partir de la entrada del Logos eterno en ella. Ello excede el marco de esta presentación, pero su mención pone de manifiesto la profundidad y la

⁸ JRGS, 2, 108. J. Ratzinger deja planteada una pregunta de gran importancia, que considera pendiente, acerca de la comprensión tomasiana de la revelación, sugiriendo la originalidad del Aquinate y su cierta continuidad con la tradición agustiniana (cfr. *ibid.*, nota 61).

⁹ Cfr. JRGS, 2, 110.

¹⁰ Charles Morerod, “Der Tatcharakter der Argumente für die Existenz Gottes”, en: M. Schlosser – F.X. Heibl (eds.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers...*, 207-217; cfr. JRGS 2, 218ss; 227.

¹¹ Charles Morerod, “Der Tatcharakter der Argumente...”, 217. Con razón destaca el autor la profunda continuidad que se percibe entre el joven teólogo J. Ratzinger y el comienzo de la primera encíclica del Papa Benedicto XVI, donde se afirma que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*Deus caritas est*, n. 1). (*Ibid.*, 208).

¹² Cfr. Richard Schenk, “Bonaventura als Klassiker...”, 34; 49.

¹³ JRGS 2, 241s; 244s.

fuerza con que nuestro autor concibe la vinculación entre el misterio de Dios y el obrar divino en la historia y la inseparabilidad entre las perspectivas histórico-salvífica y metafísica, así como entre acontecimiento y contenido de verdad en la revelación. En ese marco se da la valoración de la percepción tomasiana del acontecimiento histórico que, como objeto del testimonio de los Apóstoles, testigos de la resurrección “*oculata fide*”¹⁴, ha de ser contemplado, como veremos, a un tiempo como *factum historicum* y como *factum fidei*.

2. El misterio de Dios y el obrar divino en la creación y en la historia: las cuestiones *De potentia* de santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino se refiere en múltiples lugares de su obra al obrar divino en la creación y en la historia de la salvación en sus diversas formas, expresiones de su potencia creadora y recreadora. Entre sus obras ocupan un lugar peculiar las cuestiones disputadas *De potentia*, como hito importante entre sus escritos tempranos y la primera parte de la *Summa theologiae*. Un aporte de la investigación reciente invita a percibir a la luz de su estructura la profunda vinculación entre el misterio de Dios mismo y el obrar divino en la creación y en la historia, y ofrece un posible punto de vinculación con la caracterización de la revelación por parte de J. Ratzinger arriba mencionada.

La aparente falta de unidad de las diez cuestiones disputadas que constituyen el *De Potentia*, ha sido un tópico largamente discutido y objeto de diferentes respuestas¹⁵. Preguntando nuevamente sobre la problemática de un principio unificador de las cuestiones y haciendo referencia a opciones anteriores (Paul Synave, Maurice Bouyges, Beatrice Zedler), Emmanuel Perrier ofrece una propuesta de lectura particularmente valiosa¹⁶. Más allá de los aspectos históricos que permitirían pensar en una previsión del desarrollo de las cuestiones por parte de santo Tomás de Aquino en el marco del año académico en el *studium* dominicano de Roma y, por tanto, en una unidad no meramente a posteriori, el autor destaca en perspectiva sistemática su unidad a partir de lo que llama una “teología del acto” que se pondría de manifiesto en la consideración de la potencia divina en tres momentos: en la pura actualidad de la esencia divina en la que residen todas las perfecciones atribuibles a Dios; en los actos inmanentes de la generación del Hijo y la espiración del Espíritu que expresan la potencia operativa y la plenitud de la vida divina de la Trinidad, constituyendo el ejemplar de la procesión de las creaturas; y

¹⁴ Cfr. STh III, q. 55, a.2 ad 1. Cfr. A. Patfoort, “Oculata fide. Note d’exégèse à propos de STh III, q. 55, a.2 ad 1”, en : RT 95 (1995) 672-677 ; J.-P. Torrell, *Le Christ dans ses mystères*, II, Desclée, Paris 1999, 596ss.

¹⁵ Ellas abarcan sucesivamente: la potencia divina considerada en sí misma (q.1), la potencia generativa en la divinidad (q.2), la creación como primer efecto de la potencia divina y la creación de la materia informe (qq. 3 y 4), de la conservación de las cosas en el ser por Dios” (q.5), de los milagros (q. 6), de la simplicidad de la esencia divina (q.7), de lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad (q.8), sobre las Personas divinas (q. 9) y sobre la procesión de las Personas divinas (q.10).

¹⁶ Cfr. Saint Thomas d’Aquin, *Questions disputées sur la puissance. De Potentia I, Questions 1 à 3*, Presses Universitaires de l’IPC, Millau 2011; allí: Emmanuel Perrier, “Les questions disputées *De Potentia* ou une théologie de l’acte”, (9-35).

finalmente en los actos transitivos de la creación y la conservación en el ser de todo lo creado, que se prolonga en el gobierno divino en miras a su consumación¹⁷.

El tema de la potencia divina, profundamente inserto en el misterio de Dios, “permite esbozar como una ‘teología del acto’ -expresa Perrier- que vincula las acciones divinas *ad intra* y *ad extra* a su fuente en la pura actualidad de la esencia divina”, dejando entrever la trascendencia no sólo de Dios, sino también de sus acciones, de tal modo que “el obrar divino lleva en sí el misterio mismo de la divinidad”¹⁸. Dios obra en la creación, la conservación y la providencia no a través de una potencia diferente de la que le es propia en la pura actualidad de su esencia, la potencia generativa trinitaria, poniéndose así de manifiesto la vinculación entre las dos primeras cuestiones y las siguientes referidas a la creación, la conservación y los milagros. No es posible hacer aquí referencia a lo que podríamos llamar los rasgos del obrar divino como manifestación de la sabiduría, la caridad y la misericordia divinas. Baste destacar en este contexto el desarrollo de la temática del milagro como obrar divino en la creación y la historia que trasciende el orden natural, ordenado a la manifestación de la gracia, y en su significado específico apologético, a la “*confirmatio fidei*” y de la verdad predicada, así como a la “*demonstratio sanctitatis*” de la Iglesia y de quienes Dios propone como ejemplo de virtud¹⁹.

Cabría preguntarse si la notable “teología del acto” que manifiesta la sistematización del tratamiento de la potencia divina en dichas cuestiones y expresa la vinculación entre el misterio íntimo de Dios y su obrar en la creación y la historia de la salvación, podría vincularse a la comprensión activa y siempre actual de la revelación caracterizada por J. Ratzinger a través de su “*Tatcharakter*”, así como a su interpretación de Dios como “sujeto” de la teología en santo Tomás²⁰. Esta pregunta, que aquí sólo puede ser enunciada, supondría la profundización de la noción tomasiana de revelación propuesta por nuestro autor, y permitiría extender la afirmación de C. Morerod arriba mencionada a partir de los argumentos sobre la existencia de Dios, al misterio de Dios y de su obrar libre en la creación y la historia.

3. Diálogo con las fuentes y actualidad del tema: “hermenéutica de la fe”

Ante algunas posturas teológicas que en la segunda mitad del siglo XX han tendido a perder de vista la dimensión metafísica y cósmica del obrar divino, con una interpretación existencial de las expresiones de fe, vinculada a un programa de “desmitologización” a la luz de

¹⁷ *Ibid.*, 34.

¹⁸ *Ibid.*, 24. La expresión “teología del acto” expresa recibirla de Gilles Emery (*ibid.*).

¹⁹ Cfr. De Pot q. 6; STh I, q. 105, a. 6-8 ; CG III, c. 98-110 ; Comp theol., c. 136. En cuanto a la relación con la fe, cfr. : De Pot q. 6, a.9: “...miracula sunt quaedam argumenta fidei, dum per ea facta quae naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem... fides potissime divinae potentiae innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quae supra naturam esse videntur: et ideo divina potentia in operatione miraculorum praecipue fidei coassistit.”; III, q. 43, a. 1 : “Quia ... ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo: sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in litteris continetur”.

²⁰ Cfr. Benedicto XVI, Homilía ante los miembros de la Comisión Teológica Internacional (6.X. 2006), en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061006_commissione-teologica_sp.html

una llamada imagen moderna del mundo, J. Ratzinger ha contribuido -especialmente a partir de los años 70 del siglo pasado- aun redescubrimiento de dicha dimensión, así como de la noción teológica de creación, subrayando la inseparabilidad entre el obrar divino en la historia de la salvación y en la creación²¹.

En una breve publicación aparecida en 2004 el entonces cardenal ha planteado el desafío que representa en una cultura secularizada, la concepción de que Dios ha obrado y obra en la historia, en el cosmos y sobre la materia. Este desafío se da tanto en el diálogo de la teología con las ciencias respecto de los respectivos planos de investigación, como incluso en la hermenéutica de la revelación y sus métodos²². En tal sentido, J. Ratzinger constata como fenómeno contemporáneo, a pesar de cierta exaltación de la materia, un sutil gnosticismo que reduce a Dios y al obrar divino al ámbito de la subjetividad, excluyéndolo de la historia y del mundo material, y destaca la importancia de esta cuestión para la teología actual. La materia pertenece a Dios y El obra en ella y en la historia- dice J. Ratzinger- y “volver a descubrir a Dios como sujeto que obra parece ser la tarea más urgente de la teología. Desde allí debería volver a surgir la unidad de la teología, más allá de las diversas especializaciones... refiriéndose a Dios como su propio sujeto”²³.

Puesto que es esencial a la fe bíblica referirse a un “obrar de Dios en la historia”, la fe despojada de la historia, se vería despojada también de sus fundamentos y desnaturalizada²⁴. “Dios respeta las leyes de la creación y la libertad del ser humano que Él mismo ha creado, -dice J. Ratzinger-, pero no es un Dios impotente, que habría que ubicar sólo en el plano ‘espiritual’ o ‘existencial’. Un Dios que no pudiera obrar también en la materia sería un Dios impotente, y la materia sería... una esfera sustraída de su obrar”²⁵. Por ello es consecuente que en las manifestaciones más centrales del obrar divino en la historia (*geschichtliches Handeln*), como la encarnación, la muerte y resurrección del Señor, se ponga de manifiesto su potencia que obra también sobre la materia.

Entre las certezas históricas fundamentales contenidas en el símbolo de la fe, nuestro autor destaca el nacimiento virginal de Jesús en el seno de María y la realidad de la resurrección, en los que el alcance de dicho obrar se pone especialmente de manifiesto²⁶. Ambos artículos de fe no representan una suerte de prodigios secundarios, sino que en ellos está en juego “el núcleo de la imagen de Dios y el realismo del obrar histórico de Dios... se trata de si Dios es Dios y si ha obrado realmente en la historia y hasta en lo corpóreo, y así se ha manifestado como Señor

²¹ Cfr. por ejemplo: J. Ratzinger, *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Edicep, Valencia 2001.

²² J. Ratzinger, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Urfeld, BadTölz, 4ta. Edición, 2008.

²³ *Ibid.*, 25.

²⁴ *Ibid.*, 10.

²⁵ *Ibid.*, 13.

²⁶ *Ibid.*, 11.

sobre la muerte, que en última instancia es un fenómeno biológico y corpóreo”²⁷. En ellos se manifiesta que “el Espíritu de Dios puede crear algo nuevo en el mundo corpóreo, puede intervenir obrando en el mundo material”²⁸. Por eso -dice J. Ratzinger- es decisivo que no se diluyan en una suerte de “interpretamento”, como si su realidad fuera indiferente²⁹. La historicidad de dichos acontecimientos no remite, por otra parte, simplemente al pasado, sino que manifiesta que dicho obrar de Dios en la historia es una realidad actual, de modo que Dios sigue siendo, con su potencia divina, el Creador y recreador (*der neuschaffende Gott*), el vencedor sobre la muerte³⁰.

Más aún: porque la fe bíblica habla de un Dios “que obra en la historia”, algunos hechos históricos fundamentales pertenecen a la fe como tal, siendo objeto no exclusivamente de conocimiento alcanzable por vía de investigación histórica, sino de fe³¹. Detrás de esta afirmación puede entreverse probablemente una intuición presente ya en Gottlieb Söhngen, maestro de J. Ratzinger, en cuanto a la captación del obrar divino en la historia objeto de la revelación al tiempo como *factum historicum* y como objeto de fe o *factum fidei*³². Expresiones análogas pueden encontrarse en la notable ponencia del Cardenal J. Ratzinger con ocasión de los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica³³.

La pregunta si Dios obra en la historia es respondida ciertamente de modo positivo por J. Ratzinger. Cabe preguntarse finalmente acerca de las condiciones hermenéuticas que supone la captación como tal, tema que ha constituido una preocupación central en su reflexión teológica en las últimas décadas³⁴. Habiendo abogado antes y después de la promulgación de la Constitución dogmática sobre la revelación divina *Dei verbum* del Concilio Vaticano II, por una adecuada mediación entre el recurso a los métodos de la investigación histórico-crítica y una aproximación teológica y de fe a la revelación divina, nuestro autor contribuyó a la explicitación, a partir de los criterios contenidos en dicha Constitución, de una “hermenéutica de la fe”, que ha

²⁷ *Ibid.*, 14.

²⁸ *Ibid.*, 8.

²⁹ En cuanto al significado del milagro respecto de la comprensión de Dios, J. Ratzinger refiere el interesante diálogo entre Adolf von Harnack, representante del protestantismo liberal, y Adolf Schlatter, teólogo suizo protestante ortodoxo. (*Ibid.*, 8).

³⁰ Cfr. *ibid.*, 15.

³¹ *Ibid.*, 10.

³² Cfr. G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Herder, Freiburg 1955, 96: “El acontecimiento del que los Apóstoles dieron testimonio y que debían testimoniar en razón de su ministerio apostólico, la resurrección de Jesús, no era simplemente un mero acontecimiento histórico (*factum mere historicum*), sino un acontecimiento de fe, un *factum fidei* ... Esta unidad sintética entre la declaración del acontecimiento y la declaración de fe es expresión de la unidad entre el “ojo” histórico y el creyente en nuestra fe y nuestra ciencia de la fe ... Solo si el creyente y el teólogo se sirven de ambos ojos, puede ver en la perspectiva correcta y con la penetración correcta; ver en la profundidad de lo histórico el ‘más’ que historia y ver la ‘verdad’ del cristianismo como la verdad de un hecho real” (*Tatsache*).

³³ Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzinger-comm-bible_sp.html. “La opinión según la cual la fe como tal no conoce absolutamente nada de los hechos históricos y debe dejar todo ello a los historiadores, es gnosticismo. Esa opinión desencarna la fe y la reduce a pura idea ... Para la fe que se basa en la Biblia, precisamente el realismo del acontecimiento es una exigencia constitutiva. Un Dios que no puede intervenir en la historia y manifestarse en ella, no es el Dios de la Biblia. Por eso, la realidad del nacimiento de Jesús de la Virgen María, la efectiva institución de la Eucaristía por parte de Jesús en la última Cena, su resurrección corporal de entre los muertos... son elementos de la fe en cuanto tal, que esta puede y debe defender contra un presunto conocimiento histórico mejor.”

³⁴ Cfr. p.ej: J. Ratzinger, “La interpretación bíblica en crisis”, en AA. VV., *Escritura e interpretación*, Madrid, Palabra 2003, 14-54; R. Voderholzer, “Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers”, en: *MThZ*, 5 (2005), 400-414.

encontrado su recepción en la Exhortación postsinodal *Verbum Domini*, y supone una síntesis y un recíproco enriquecimiento entre los dos niveles de trabajo: el histórico-crítico y el teológico³⁵.

Entre los riesgos que plantea la separación o ruptura entre ambos niveles de aproximación a la revelación, se da la percepción de la Escritura como un texto del pasado y la sustitución de la hermenéutica de la fe por una “hermenéutica secularizada, positivista, cuya clave fundamental es la convicción de que Dios no aparece en la historia humana”, y según la cual, “cuando parece que hay un elemento divino, hay que explicarlo de otro modo y reducir todo al elemento humano”, proponiéndose así “interpretaciones que niegan la historicidad de los elementos divinos”³⁶. J. Ratzinger había señalado en tal sentido la importancia de tener en cuenta los presupuestos filosóficos subyacentes en la exégesis y sus métodos, y la necesidad de plantearse la cuestión hermenéutica, es decir, la medida en que “el horizonte de quien pregunta determina el acceso al texto, haciendo necesario aclarar ... cuál es el modo correcto de preguntar y de qué manera es posible purificar la propia pregunta”, lo cual supone una autocrítica que permita evitar premisas filosóficas que excluyan a priori la posibilidad del obrar divino en la historia³⁷.

Puesto que dicha hermenéutica secularizada “es fruto de una razón que estructuralmente se cierra a la posibilidad de que Dios entre en la vida de los hombres y les hable con palabras humanas” -y por tanto que obre en la historia- se constata que en la hermenéutica con que se aborda la revelación está en juego la correcta relación entre fe y razón³⁸. Por ello resulta aplicable también en este marco la invitación realizada por el Papa Benedicto XVI a superar el angostamiento autoimpuesto de la razón moderna, y a “ensanchar los espacios de nuestra racionalidad”³⁹. La unidad de los dos niveles del trabajo de interpretación de la sagrada Escritura -y en su marco el conocimiento del obrar divino en la historia como objeto de fe- presupone en definitiva “una armonía entre la fe y la razón”⁴⁰.

Pablo Carlos Sicouly

³⁵ Cfr. VD, nn. 34-35.

³⁶ VD, 35.

³⁷ J. Ratzinger, “Ponencia...”; cfr. asimismo: “La interpretación bíblica...”, 50.

³⁸ Cfr. VD, 36.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ VD, 36.