

A los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica*

Joseph CARDENAL RATZINGER

Resumen: En el 2003, a los cien años de la creación de la Pontificia Comisión Bíblica, Joseph Ratzinger, que entonces era su presidente, reflexionaba sobre la trayectoria de la Comisión. Contemplaba, primeramente, no sólo las dificultades que los exegetas católicos hubieron de pasar por no serles permitida la exégesis histórico-crítica (antes de 1943), sino también las dificultades de los exegetas protestantes, en esos mismo años, por la exageración del método crítico; e invitaba a tomar en consideración los documentos magisteriales sobre temas bíblicos del segundo medio siglo de la Comisión, es decir, de 1943 a 1993. En segundo lugar, valoraba con prudencia los cincuenta primeros años de la Comisión. Aunque hubo restricciones excesivas, es innegable que la fe y el Magisterio tenían (y tienen) algo que decir con relación a un libro tan particular como es la Sagrada Biblia. En esos primeros años de la Comisión, hacía falta revisar la relación fundamental entre fe e historia. Entretanto, no sólo se han corregido las decisiones de la Comisión Bíblica que habían entrado demasiado en el ámbito de las cuestiones meramente históricas; sino que también se ha aprendido algo nuevo sobre las modalidades y los límites del conocimiento histórico.

Palabras clave: Joseph Ratzinger, Pontificia Comisión Bíblica, método histórico-crítico, exégesis católica.

Abstract: In 2003, a hundred years after the creation of the Pontifical Biblical Commission, Joseph Ratzinger, at that time its president, reflected upon the Commission's history. First, he considered the difficulties that catholic exegetes had to go through as they were not permitted historical-critical exegesis (before 1943), and also the problems of protestant exegetes, in the same years, caused by the exaggeration of the critical method. He also reviewed the magisterial documents on biblical themes of the second half-century of the Commission (1943-1993). Secondly, he prudently studied the value of the first fifty years of the Commission. Though there were excessive restrictions, it is undeniable that faith and Magisterium had (and have) something to say in relation to a book as peculiar as the Holy Bible. The Commission, in those first years, had to revise the fundamental relation between faith and history. Meantime, not only have the decisions of the Biblical Commission that had gone too far in the area of merely historical questions, been corrected; but we have also learned more about the modalities and limits of historical knowledge.

Key words: Joseph Ratzinger, Pontifical Biblical Commission, historical-critical method, catholic exegesis.

* Conferencia pronunciada por el Cardenal Joseph Ratzinger en el Institutum Patristicum Augustinianum, el día 29 de abril de 2003, con motivo del centenario de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica. © Libreria Editrice Vaticana. Reproducido con la debida autorización. El Card. Ratzinger era entonces Presidente de la Pontificia Comisión Bíblica.

No he elegido el tema de mi relación sólo porque forma parte de las cuestiones que de derecho pertenecen a una visión retrospectiva sobre los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica, sino también porque forma parte de los problemas de mi biografía: desde hace más de medio siglo mi itinerario teológico personal gira en torno al ámbito determinado por este tema.

En el decreto de la Congregación Consistorial del 29 de junio de 1912 *De quibusdam commentariis non admittendis* aparecen los nombres de dos personas que se cruzaron en mi vida. En efecto, en ese decreto fue condenada la *Introducción al Antiguo Testamento* del profesor de Frisinga Karl Holzhey. Este profesor ya había muerto cuando, en enero de 1946, comencé mis estudios de teología en la colina de la catedral de Frisinga, pero sobre él circulaban aún anécdotas elocuentes. Debía de ser un hombre más bien pagado de sí y lleno de sombras.

Me resulta más familiar el segundo nombre citado, es decir, Fritz Tillmann, bajo cuya dirección se publicó un *Comentario del Nuevo Testamento* definido como inaceptable. En esa obra, el autor del comentario a los Sinópticos fue Friedrich Wilhelm Maier, un amigo de Tillmann, entonces profesor en Estrasburgo. El decreto de la Congregación Consistorial establecía que estos comentarios debían ser completamente borrados de la formación de los clérigos (*expungenda omnino esse ab institutione clericorum*). Ese *Comentario*, del que yo, cuando era estudiante en el seminario menor de Traunstein, había encontrado un ejemplar olvidado, debía ser prohibido y retirado de la venta, dado que en él Maier sostenía, con respecto a la cuestión sinóptica, la así llamada teoría de las dos fuentes, que hoy es aceptada prácticamente por todos. En aquel momento, eso significó también el final de la carrera científica de Tillmann y de Maier. Sin embargo, a ambos se les permitió cambiar disciplina teológica. Tillmann aprovechó esta posibilidad y llegó a ser un destacado teólogo moral alemán. Juntamente con Th. Steinbüchel y Th. Müncker, dirigió un manual de teología moral de vanguardia, que trataba de una manera nueva esta importante disciplina y la presentaba según la idea de fondo de la imitación de Cristo.

Por el contrario, Maier no quiso aprovechar la posibilidad de cambiar disciplina, pues se había dedicado en alma y cuerpo al trabajo sobre el Nuevo Testamento. Se hizo capellán castrense y, como tal, participó en la primera guerra mundial; seguidamente, trabajó como capellán en las cárceles hasta 1924, cuando, con el *nilhil obstat* del arzobispo de Breslau (hoy Wroclaw), cardenal Bertram, en un clima ya más distendido, fue llamado a la cátedra de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de esa ciudad. En 1945, cuando esa Facultad fue suprimida, juntamente con otros centros académicos, se trasladó a Múnich, donde yo lo tuve como profesor.

La herida de 1912 nunca cicatrizó del todo, a pesar de que después de 1945 ya podía enseñar su materia prácticamente sin problemas y de que le apoyaban con entusiasmo sus alumnos, a los que lograba transmitir el amor al Nuevo Testamento y una interpretación correcta del mismo. De vez en cuando, en sus clases afloraban recuerdos del pasado. Se me ha quedado grabada, sobre todo, una afirmación que hizo en 1948 ó 1949. Dijo que ya podía seguir libremente su conciencia de historiador, pero que aún no se había llegado a la libertad completa de la exégesis que él soñaba. Asimismo, aseguró que él probablemente no llegaría a verlo, pero que al menos deseaba poder contemplar, como Moisés desde el monte Nebo, la tierra prometida de una exégesis sin ningún control ni condicionamiento del Magisterio.

Notábamos que en el espíritu de este hombre docto, que llevaba una vida sacerdotal ejemplar, fundada en la fe de la Iglesia, no sólo pesaba aquel decreto de la Congregación Consistorial, sino también que los diversos decretos de la Comisión Bíblica –sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (1906), sobre el carácter histórico de los primeros tres capítulos del Génesis (1909), sobre los autores y sobre la época de composición de los Salmos (1910), sobre los evangelios de san Marcos y san Lucas (1912), sobre la cuestión sinóptica (1912), etc.– impedían su trabajo de exegeta con obstáculos que él consideraba indebidos.

Persistía aún la impresión de que a los exegetas católicos, a causa de esas decisiones del Magisterio, se les impedía desempeñar un trabajo científico sin coacciones; de que así la exégesis católica, en comparación con la protestante, nunca podría estar a la altura de los tiempos; y de que los protestantes tenían, de algún modo, razón al poner en duda el rigor científico de la exégesis católica.

Naturalmente, influía también la convicción de que un trabajo rigurosamente histórico podría certificar, de modo creíble, los datos objetivos de la historia; más aún, que este era el único camino posible para comprender en su sentido propio los libros bíblicos, los cuales, precisamente, son libros históricos.

Maier consideraba indiscutible que el método histórico era digno de consideración e inequívoco; ni se le pasaba por la mente la idea de que también en ese método entraban en juego presupuestos filosóficos y de que podría resultar necesaria una reflexión sobre las implicaciones filosóficas del método histórico. A él, como a muchos de sus compañeros, la filosofía le parecía un elemento perturbador, algo que sólo podía contaminar la pura objetividad del trabajo histórico. No se planteaba la cuestión hermenéutica, es decir, no se preguntaba en qué medida el horizonte de quien pregunta determina el acceso al texto, haciendo necesario aclarar, ante todo, cuál es el modo correcto de preguntar y de qué manera es posible purificar la propia pregunta. Precisamente por esto, el monte Nebo le habría reservado seguramente alguna sorpresa totalmente fuera de su horizonte.

Ahora, si se me permite la expresión, quisiera intentar, juntamente con Maier, el ascenso al monte Nebo, para observar, desde la perspectiva de entonces, la tierra que hemos atravesado en los últimos cincuenta años. A este respecto, puede resultar útil recordar la experiencia de Moisés. El capítulo 34 del Deuteronomio describe cómo se concedió a Moisés contemplar desde el monte Nebo la tierra prometida, viéndola en toda su extensión. La mirada que se le concedió fue una mirada, por decirlo así, puramente geográfica, no histórica. En cambio, parece que el capítulo 28 del mismo libro presenta una mirada no sobre la geografía, sino sobre la historia futura en la tierra y con la tierra; ese capítulo brinda, pues, una perspectiva muy diferente, mucho menos consoladora: «Yahveh te dispersará entre todos los pueblos, de un extremo a otro de la tierra [...]. No hallarás sosiego en aquellas naciones, ni habrá descanso para la planta de tus pies» (*Dt* 28, 64-65). Lo que Moisés veía en esa visión interior se podría resumir así: la libertad puede destruirse a sí misma; de modo que cuando pierde su criterio intrínseco, se autosuprime.

* * *

Joseph Ratzinger

¿Qué habría percibido ahora una mirada histórica desde el monte Nebo, sobre la tierra de la exégesis de los últimos cincuenta años? Ante todo, muchas cosas que habrían resultado consoladoras para Maier, por ser, de algún modo, la realización de su sueño.

Ya la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 1943, introdujo un nuevo modo de entender la relación entre el Magisterio y las exigencias científicas de la lectura histórica de la Biblia. A continuación, y si conservamos la metáfora, la década de 1960 representó el ingreso en la tierra prometida de la libertad de la exégesis.

En primer lugar, encontramos la instrucción de la Comisión Bíblica, de 21 de abril de 1964, sobre la verdad histórica de los Evangelios y, sobre todo, la constitución conciliar *Dei Verbum*, de 1965, sobre la divina Revelación, con la que de hecho se abrió un nuevo capítulo en la relación entre el Magisterio y la exégesis científica. No hace falta subrayar aquí la importancia de este texto fundamental. Ante todo, define el concepto de Revelación, que no se identifica en absoluto con su testimonio escrito, que es la Biblia, y así abre el vasto horizonte, histórico y a la vez teológico, en el que se mueve la interpretación de la Biblia, una interpretación que considera las Escrituras no sólo como libros humanos, sino también como el testimonio de que Dios ha hablado.

De este modo resulta posible determinar el concepto de Tradición, el cual también va más allá de la Escritura, aunque tiene en ella su centro, puesto que la Escritura es ante todo y por naturaleza «tradición». Esto lleva al tercer capítulo de la constitución, dedicado a la interpretación de la Escritura. En él emerge, de modo convincente, la absoluta necesidad del método histórico como parte indispensable del trabajo exegético; pero luego aparece también la dimensión propiamente teológica de la interpretación, que, como ya he dicho, es esencial, si ese libro es algo más que palabra humana.

Prosigamos nuestra investigación desde el monte Nebo: Maier, desde ese mirador, habría podido alegrarse especialmente de lo que aconteció en junio de 1971. Con el motu proprio *Sedula cura*, Pablo VI reorganizó completamente la Comisión Bíblica, de modo que dejó de ser un órgano del Magisterio, y pasó a ser un lugar de encuentro entre el Magisterio y los exegetas, un lugar de diálogo en el que pudieran converger representantes del Magisterio y exegetas cualificados, para hallar juntos, por decirlo así, los criterios intrínsecos de la libertad que le impiden autodestruirse, elevándola de este modo al nivel de una verdadera libertad.

Maier habría podido alegrarse también por el hecho de que uno de sus mejores alumnos, Rudolf Schnackenburg, entrara a formar parte no ya de la Comisión Bíblica, sino de la no menos importante Comisión Teológica Internacional, de forma que él mismo, si se me permite la expresión, penetraba de este modo en la Comisión que le había causado tantas preocupaciones.

Recordemos otra fecha importante que, desde nuestro monte Nebo imaginario, habría podido divisarse en la lejanía: el documento de la Comisión Bíblica, de 1993, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en el cual ya no es el Magisterio quien desde lo alto impone normas a los exegetas, sino que son ellos mismos quienes tratan de establecer los criterios que deben señalar el camino para una interpretación adecuada de este libro tan especial, el cual, sin embargo, visto exclusivamente desde fuera, apenas parece constituir

una colección literaria de escritos cuya composición se extiende a lo largo de todo un milenio. Sólo el sujeto del cual nació esta literatura, el pueblo de Dios peregrinante, hace que esta colección literaria, con toda su variedad y sus aparentes contrastes, forme *un único* libro. Pero este pueblo sabe que no habla ni actúa por sí mismo, sino que es deudor de Aquel que hace de él un pueblo: el mismo Dios vivo, que le habla a través de los autores de los diversos libros.

Así pues, ¿el sueño se ha hecho realidad? ¿Los segundos cincuenta años de la Comisión Bíblica han borrado y excluido como ilegítimo lo que los primeros cincuenta años habían producido?

A la primera pregunta yo respondería que el sueño se ha hecho realidad y que, al mismo tiempo, también ha sido corregido. La mera objetividad del método histórico no existe. Es sencillamente imposible excluir del todo la filosofía, o sea, la pre-comprensión hermenéutica. Esto ya resultaba claro incluso en vida de Maier; así, por ejemplo, en el *Comentario a san Juan* de Bultmann, donde la filosofía heideggeriana no sólo servía para hacer presente lo que históricamente era lejano, actuando, por decirlo así, como medio de transporte que trasladaba el pasado a nuestro hoy, sino también como puente que llevaba al lector hacia el interior del texto. Ahora bien, tal intento fracasó, y de ello resultó evidente que el puro método histórico –como, por lo demás, sucedió también en el caso de la literatura profana– no existe.

Es comprensible, desde luego, que los teólogos católicos, en la época en que las decisiones de la Comisión Bíblica les impedían una pura aplicación del método histórico-crítico, miraran con envidia a los teólogos evangélicos, los cuales, mientras tanto, con la seriedad de su investigación, podían obtener resultados y logros nuevos sobre cómo nació y creció esta literatura, que llamamos Biblia, a lo largo del camino del pueblo de Dios. Sin embargo, entonces se tenía muy poco en cuenta que en la teología protestante existía el problema opuesto. Eso resulta evidente, por ejemplo, en la conferencia tenida en 1936 por el gran alumno de Bultmann, más tarde convertido al catolicismo, Heinrich Schlier, sobre la responsabilidad eclesial del estudiante de teología. En aquellos tiempos, la cristiandad evangélica en Alemania libraba una batalla por su supervivencia: el enfrentamiento entre los así llamados *cristianos alemanes (deutsche Christen)*, que, al someter el cristianismo a la ideología del nacionalsocialismo, lo habían falsificado en sus raíces, y la *Iglesia confesante (Bekennende Kirche)*.

En ese marco Schlier dirigió a los estudiantes de teología estas palabras: «Pensad un momento. ¿Qué es mejor: que la Iglesia, de modo legítimo y después de una atenta reflexión, quite la enseñanza a un teólogo por una doctrina heterodoxa, o que una persona cualquiera, de forma gratuita, tache a algún profesor de heterodoxo y ponga en guardia contra él? No se debe pensar que el juzgar acaba cuando se deja que cada uno juzgue *ad libitum*. Aquí la visión liberal es coherente al afirmar que no puede existir ninguna decisión sobre la verdad de una enseñanza, que por ello toda enseñanza tiene algo de verdad y que, por consiguiente, en la Iglesia deben admitirse todas las enseñanzas. Pero nosotros no compartimos esta opinión, pues ella niega que Dios haya tomado realmente una decisión en medio de nosotros...». Quien recuerde que entonces gran parte de las Facultades protestantes de Teología estaban casi exclusivamente en manos de los *cristianos alemanes* y que

Joseph Ratzinger

Schlier, por afirmaciones como la que acabo de citar, tuvo que dejar la enseñanza académica, caerá en la cuenta de la otra cara de esta problemática.

* * *

Llegamos así a la segunda cuestión, la cuestión conclusiva: ¿Cómo debemos valorar, hoy, los primeros cincuenta años de la Comisión Bíblica? ¿Todo fue solamente, por decirlo así, un trágico condicionamiento de la libertad de la teología, un conjunto de errores, de los que nos debíamos liberar en los segundos cincuenta años de la Comisión? O, por el contrario, ¿no debemos considerar este difícil proceso de un modo más articulado?

Que las cosas no son tan sencillas, como parecía en los primeros entusiasmos al inicio del Concilio, resulta claro tal vez a la luz de lo que acabamos de decir. Es verdad que el Magisterio, con las decisiones citadas [de la Comisión Bíblica], ensanchó demasiado el ámbito de las certezas que la fe puede garantizar; por eso, es verdad que con ello se disminuyó la credibilidad del Magisterio y se restringió de modo excesivo el espacio necesario para las investigaciones y los interrogantes exegéticos. Pero también es verdad que, por lo que atañe a la interpretación de la Escritura, la fe tiene algo que decir, y que, por consiguiente, también los pastores están llamados a corregir cuando se pierde de vista la índole particular de este libro, y una objetividad, que es pura sólo en apariencia, hace que desaparezca lo propio y específico de la sagrada Escritura. Por ello, ha sido indispensable una laboriosa investigación para que la Biblia tuviera su justa hermenéutica y la exégesis histórico-crítica su justo lugar.

Me parece que en este problema, discutido entonces y ahora, se pueden distinguir dos niveles. En un primer nivel, debemos preguntarnos hasta dónde se extiende la dimensión puramente histórica de la Biblia, y dónde comienza su especificidad, que escapa a la mera racionalidad histórica. Se podría formular también como un problema inherente al mismo método histórico: ¿qué puede hacer ese método en realidad y cuáles son sus límites intrínsecos? ¿Qué otras modalidades de comprensión son necesarias para un texto de este tipo? La laboriosa investigación que se ha de realizar se puede comparar, en cierto sentido, al esfuerzo que implicó el caso Galileo. Hasta ese momento parecía que la visión geocéntrica del mundo estaba unida de modo inseparable a lo que se hallaba revelado por la Biblia; parecía que quien estaba a favor de la visión heliocéntrica del mundo violaba el núcleo de la Revelación. Debía revisarse a fondo la relación entre la apariencia externa y el auténtico mensaje del conjunto, y sólo lentamente se lograrían elaborar los criterios que permitirían poner en una relación correcta entre sí la racionalidad científica y el mensaje específico de la Biblia. Ciertamente, se puede decir que la tensión nunca ha quedado resuelta del todo, pues la fe testimoniada por la Biblia incluye también el mundo material, afirma también algo sobre él, sobre su origen y sobre el del hombre en particular. Reducir toda la realidad, tal como nos sale al encuentro, a puras causas materiales, confinar el Espíritu creador a la esfera de la mera subjetividad, es inconciliable con el mensaje fundamental de la Biblia.

Ahora bien, esto conlleva un debate sobre la naturaleza misma de la verdadera racionalidad, pues, si se presenta una explicación puramente materialista de la realidad como

la única expresión posible de la racionalidad, entonces se entiende incorrectamente la racionalidad misma.

Algo análogo se debe afirmar por lo que atañe a la historia. En un primer momento parecía indispensable, para la credibilidad de la Escritura y, por tanto, para la fe fundada en ella, que el Pentateuco debía atribuirse indiscutiblemente a Moisés, o que los autores de los Evangelios debían ser verdaderamente los nombrados por la Tradición. También aquí era necesario, por decirlo así, redefinir lentamente los ámbitos. Hacía falta revisar la relación fundamental entre fe e historia. Esa clarificación no era una empresa que se pudiera realizar de un día para otro. También aquí habrá siempre espacio para la discusión.

La opinión según la cual la fe como tal no conoce absolutamente nada de los hechos históricos y debe dejar todo eso a los historiadores, es gnosticismo. Esa opinión desencarna la fe y la reduce a pura idea. En cambio, 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 –este es el significado del sepulcro vacío–, son elementos de la fe en cuanto tal, que esta puede y debe defender contra un presunto conocimiento histórico mejor.

Que Jesús, en todo lo que es esencial, fue efectivamente el que nos muestran los Evangelios, no es una conjetura histórica, sino un dato de fe. Las objeciones que quieran convencernos de lo contrario no son expresión de un conocimiento científico efectivo, sino una arbitraria sobrevaloración del método. Por lo demás, lo que mientras tanto hemos aprendido es que muchas cuestiones en sus detalles deben quedar abiertas y encomendadas a una interpretación consciente de sus responsabilidades.

Con esto llegamos ya al segundo nivel del problema: no se trata simplemente de hacer una lista de elementos históricos indispensables para la fe. Se trata de ver qué puede la razón, y por qué la fe puede ser razonable y la razón puede estar abierta a la fe. Entretanto, no sólo se han corregido las decisiones de la Comisión Bíblica que habían entrado demasiado en el ámbito de las cuestiones meramente históricas; también hemos aprendido algo nuevo sobre las modalidades y los límites del conocimiento histórico. Werner Heisenberg, en el ámbito de las ciencias naturales, ha demostrado con su «Unsicherheitsrelation» (principio de indeterminación) que nuestro conocimiento no refleja sólo lo que es objetivo, sino que siempre está determinado también por la participación del sujeto, por la perspectiva en que se plantea las preguntas y por su capacidad de percepción.

Todo ello, naturalmente, vale en una medida sin comparación mucho mayor donde entra en juego el hombre mismo o donde se hace perceptible el misterio de Dios. Por tanto, fe y ciencia, Magisterio y exégesis no se contraponen ya como mundos cerrados en sí mismos. La fe misma es un modo de conocer. Quererla marginar no produce la pura objetividad, sino que constituye la elección de un ángulo que excluye una perspectiva determinada y ya no quiere tener en cuenta las condiciones casuales del ángulo elegido. Sin embargo, si aceptamos que las Sagradas Escrituras provienen de Dios a través de un sujeto vivo –el

Joseph Ratzinger

pueblo de Dios peregrinante—, entonces también racionalmente resulta claro que este sujeto tiene algo que decir sobre la comprensión del libro.

* * *

La tierra prometida de la libertad es más fascinante y multiforme de lo que podía imaginar Maier, aquel exegeta de 1948. Las condiciones intrínsecas de la libertad han resultado evidentes. Presuponen escucha atenta, conocimiento de los diversos caminos, plena seriedad de la *ratio*; pero también implican aceptar los límites, y superarlos, que derivan de pensar y vivir en un sujeto, el cual garantiza que los textos de la antigua y nueva Alianza constituyen una obra única: la Sagrada Escritura.

Agradecemos profundamente las aperturas que, como fruto de una larga y laboriosa investigación, nos ha dado el Concilio Vaticano II. Pero no condenemos con ligereza el pasado; más bien, veámoslo como parte necesaria de un proceso de conocimiento que, teniendo en cuenta la grandeza de la Palabra revelada y los límites de nuestra capacidad, siempre nos planteará nuevos desafíos. Precisamente esto es lo hermoso. Y así, a cien años de distancia de la constitución de la Comisión Bíblica, a pesar de todos los problemas surgidos en este período de tiempo, podemos aún mirar, con gratitud y con esperanza, el camino que se abre ante nosotros.

Marie-Joseph Lagrange frente a los teólogos hostiles a los exegetas

Bernard MONTAGNES O.P.

Resumen: El presente artículo quiere mostrar cómo a propósito de la controversia modernista se acentuó el debate sobre la compatibilidad entre la teología y la exégesis. Lagrange, tomista convencido, sostenía que un teólogo debe ser también un exegeta y viceversa. En cambio, afamados teólogos tomistas se declaraban contrarios a la crítica bíblica, comprometiendo a la escolástica. El conflicto entre método teológico y método histórico reportó grandes males a la investigación y enfrentó a autores que militaban en el mismo campo. Frente a la postura conciliadora de Lagrange, expuesta en la *Revue biblique*, se alzan las voces de Billot, Gayraud, Pègues y Fonck, que descalificaban sistemáticamente al teólogo dominicano.

Palabras clave: Lagrange, Billot, Gayraud, Pègues, modernismo, *Revue biblique*.

Abstract: This article intends to show how the modernist controversy intensified the debate on the compatibility between theology and biblical studies. Lagrange, a firm thomistic scholar, claimed that a theologian should also be an exegete and viceversa. On the other hand, other renowned thomistic theologians declared views contrary to biblical criticism, thus compromising scholastic theology. The conflict between the theological method and the historical method only undermined investigation and caused disagreement among scholars in the same area of studies. In response to Lagrange's conciliatory beliefs put forth in *Revue biblique*, Billot, Gayraud, Pègues and Fonck, systematically depreciated the dominican theologian.

Key words: Lagrange, Billot, Gayraud, Pègues, modernism, *Revue biblique*.

Que el dominicano Marie-Joseph Lagrange¹ recibió una formación teológica seria y que fue un tomista convencido, quedó demostrado en 1993 gracias a mi estudio sobre el tema,

1. Bernard MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange, Une biographie critique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004 [publicado en 2005], 626 p.

titulado: *Le thomisme du Père Lagrange*². Según el fundador de la École Biblique de Jerusalén, ser exegeta y teólogo no es incompatible: «no hay razón por la cual un exegeta no pueda llegar a ser un buen teólogo, es más, debería ser su deber», afirmó en 1906³. En cambio, los defensores más reconocidos de la teología tomista, al declararse contrarios a la crítica bíblica, comprometían a la escolástica, de la que se declaraban sus máximos representantes. Este conflicto entre el método histórico y el método teológico, le parecía al padre Lagrange no solo lamentable sino, sobre todo, nocivo para ambas partes. Mientras tanto, ciertos representantes de la teología escolástica se entretenían acentuando este antagonismo.

1. El jesuita Luis Billot

Un destacado exponente de la oposición entre teología e historia fue el jesuita Luis Billot (1846-1931), uno de los teólogos romanos más reputados. De hecho, Billot se jactaba, en 1902, delante de uno de sus colegas: «Hace veinte años que enseño, y mis alumnos ignoran la existencia de una cuestión bíblica»⁴. En el mismo sentido, en su obra *De inspiratione*, publicada en 1903, Billot se entregaba a una crítica total de los géneros literarios, que el consideraba como un expediente ruinoso para la veracidad de las Escrituras. Como Dios es el autor principal de la Biblia –razonaba–, he aquí el único género literario específico del libro, que éste ha sido revelado por Dios. En 1907, en *De immutabilitate traditionis*, reforzaba aún más la incompatibilidad del método teológico con el histórico.

Este teólogo de reconocido prestigio, lejos de encerrarse en especulaciones teóricas, fue un personaje influyente (hecho que el P. Lagrange, consultor de la Comisión Bíblica, no ignoraba). En dos consultas teológicas dirigidas a dicha Comisión, Billot intentó demostrar, en nombre de la teología escolástica y a golpe de silogismo, 1º que el versículo de 1 Jn 5, 7 sobre los tres testigos celestes, pertenece al canon de las Escrituras y que, por ello, goza de autoridad dogmática (en esta consulta, Billot se basaba en Bossuet contra Richard Simon); 2º que la autenticidad mosaica del Pentateuco es una verdad de fe susceptible de ser definida como tal. Se comprende la reacción indignada de los peritos de la Comisión que eran biblistas de profesión.

El padre Lagrange tuvo la precaución de no oponerse frontalmente a una autoridad teológica tan asentada. A un teólogo escolástico tan ferozmente contrario a toda innovación exegética, la *Revue biblique* de julio de 1906 opuso otro teólogo escolástico favorable a las investigaciones críticas, en la persona de Monseñor Horacio Mazzella, arzobispo de Rossa-

2. Bernard MONTAGNES, *Le thomisme du Père Lagrange*, en *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales, Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire*, Éditions universitaires, Fribourg (Suisse) 1993, pp. 487-508.

3. *Revue Biblique*, en adelante, *RB* 15 (1906) 303.

4. Información dada por Mons. Touchet, citado por Albert HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, edición del autor, Paris 1913, p. 208, nota 3.

no. Éste era un teólogo que había sido alabado por Pío X, pero sobre todo era sobrino del difunto cardenal jesuita Camillo Mazzella, del cuál el P. Genocchi había escrito después de su muerte († 26 de marzo de 1900): «Incluso los jesuitas dicen: estamos mejor sin él que con él»⁵. Por su parte, el mismo Lagrange reconoció: «Es un hecho que en Roma aquellos que no se habían comprometido en una reacción a ultranza respiraron más libremente [después de la muerte del cardenal]»⁶. En sus *Praelectiones scholasticae dogmaticae*, basándose en el P. Lagrange, en el P. Hummelauer y en el P. Prat, Horacio Mazzella sostenía que el sentido de las Escrituras dependía del género literario de cada escrito bíblico y se oponía a las afirmaciones excluyentes de Billot. En concreto, sobre la exclusión de toda crítica, la *Revue biblique* ironizaba de la siguiente manera: «Es muy sorprendente que la obra de Mons. Mazzella no haya sido mencionada ni por el Rev. P. Brucker, ni por el Rev. P. Fonck, ni por el Rev. P. Schifflini [dicho de otra manera, por los jesuitas reconocidos como adversarios de la crítica bíblica], los cuáles no deben ignorar el nombre del difunto cardenal Mazzella, S. J., ni el de su sobrino, Mons. Horacio Mazzella, ni tampoco que las *Praelectiones* han sido honradas con un breve de Su Santidad Pío X»⁷.

La *Revue biblique* de octubre de 1906 apeló a la misma táctica, al recensionar la segunda edición del *De inspiratione* de Billot, reproduciendo la crítica pertinente que había publicado el *Bulletin de littérature ecclésiastique* [revista del Instituto Católico de Toulouse]. En esta nueva edición –decía el *Bulletin*–, «parece que el Rev. P. Billot ha exagerado, lejos de atenuarla, su repugnancia por los hechos concretos y reales, así como su impotencia para leer los textos con serenidad y objetivamente»⁸. Daba igual que Billot interpretase abusivamente el decreto de la Comisión Bíblica sobre las citas implícitas, que caricaturizase las posiciones de Mons. Batiffol sobre la Eucaristía, o las de Mons. Mignot sobre las Escrituras, o que argumentase contra el método histórico de un judío que se reía del cristianismo; siempre, en todo caso, se trataba del mismo desconocimiento de los hechos concretos en nombre de razones abstractas. Como subrayaba Lagrange, no es posible «suplir el examen de los hechos bíblicos por el razonamiento y las deducciones»⁹.

¿Desacreditándose de esta manera sobre el terreno histórico, qué autoridad le podía quedar al P. Billot en el mismo campo de la escolástica? Tal descrédito, ¿no era motivo suficiente para rechazarlo como incompetente también en las cuestiones de crítica histórica en materias de doctrina teológica? Esta idea es la que daba a entender el *Bulletin de littérature ecclésiastique* con palabras encubiertas: «Aunque dentro de la Compañía de Jesús, su tomismo extremo está lejos de aglutinar a todos los tomistas, nadie puede negar el rigor escolástico de este Rev. P. Él no entra en las cuestiones de hecho, de crítica, de historia». Esto suponía el rechazo de las pretensiones de Billot.

5. G. Genocchi a F. X. Kraus, 31 marzo de 1900: *Carteggio Genocchi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, I, p. 516.

6. *Souvenirs personnels*, Éditions du Cerf, Paris 1967, p. 106.

7. RB 15 (1906) 490-491.

8. BLE 7 (1906) 228-232.

9. RB 15 (1906) 303.

2. El sacerdote Hippolyte Gayraud

Hippolyte Gayraud (1856-1911), conocido sobre todo como personaje político y diputado por Brest, había sido dominico en la provincia de Toulouse y condiscípulo del P. Lagrange en Salamanca. Un año menor que Lagrange, sin embargo, le había precedido en dos años en el ingreso en la Orden. Profesor de la Universidad católica de Toulouse antes de abandonar la Orden a inicios de 1893, se había posicionado como defensor de la ortodoxia tomista en sus combativas publicaciones contra el molinismo, antes de transformar en 1896 a Tomás de Aquino en precursor de [Édouard] Drumont. Sin embargo, el P. Lagrange no lo tenía por un interlocutor desdeñable cuando escribía en 1937 en sus *Souvenirs de Salamanca*: «Estaba tan mal preparado para una acción social, el padre Inocente Gayraud, tan cogido por los problemas especulativos, que en una ocasión comenzamos una discusión en la puerta del convento y no la habíamos terminado al llegar a la puerta de los carmelitas de Alba de Tormes [a veinte kilómetros de Salamanca]. Salido de la Orden para administrar toda su libertad, fue rápidamente agotado y consumido por una existencia demasiado activa»¹⁰.

La *Revue biblique* se refirió a Gayraud en tres ocasiones. En primer lugar en enero de 1902, a propósito de su libro *La Crise de la foi*, publicado en 1901, donde la cuestión bíblica constituía uno de los elementos de la crisis. Aún con reservas (sin hacerlas explícitas) sobre los argumentos del autor, la *Revue biblique* citaba las conclusiones Gayraud, por su clarividencia en cuanto a los derechos de la crítica y la colaboración deseable entre exegetas y teólogos:

«En necesario para combatir la crisis bíblica de la fe, no repudiar el uso de la crítica bíblica, sino al contrario usar este método y aplicarlo a la investigación. La Biblia, en cuanto documento humano cae bajo el campo de la crítica y no debe temer las investigaciones. No es por medio de actos de autoridad, legítimos por otra parte y justificados, que hay que defenderla contra los argumentos de ciertos críticos. *La crítica es la única que puede dar una respuesta victoriosa a la crítica*. Conviene que ella hable con total libertad. [...] Hay que extremar la discreción y reserva al dejar hablar categóricamente a la tradición, cuando la Iglesia no ha definido nada. El método crítico debe ser una gran ayuda para los teólogos de la Escuela, en sus discernimientos. Y los exegetas, por su parte, aprenderán de los teólogos a desconfiar de los entusiasmos de su método»¹¹.

Por segunda vez aparece Gayraud, cuando el P. Lagrange publicó en la *Revue biblique* de abril de 1903 un estudio crítico sobre *L'Évangile et l'Église*, de Alfred Loisy¹². Gayraud, en un artículo en el periódico *L'Univers*, había imputado a la crítica bíblica la responsabilidad de los errores de Loisy y se había alineado entre aquellos que, según Lagrange, «habían aprovechado la ocasión para englobar, dentro de su reprobación, a todos los críti-

10. Artículo reproducido en Marie-Joseph LAGRANGE, *L'Écriture en Église*, Éditions du Cerf, Paris 1990, p. 85-99 (cita p. 94).

11. RB 11 (1902) 135-136. El subrayado es mío.

12. RB 12 (1903) 292-313.

cos bajo el vocablo de *criticistas*. M. Gayraud, gran teólogo escolástico, después de haber señalado con acierto algunas de las consecuencias del libro [de Loisy], se había limitado a condenar en bloque el método de los criticistas»¹³.

Frente a tamaña objeción a la exégesis histórica, Lagrange expresaba sus propias convicciones en términos cuidadosamente sopesados:

«Esta injusticia y este desdén por los procedimientos críticos son quizás una de las causas del entusiasmo que el libro [de Loisy] ha despertado entre los jóvenes [se entiende entre los jóvenes sacerdotes]. Es necesario reconocer, después de tantos años de renacimiento, que la escolástica está más desacreditada que nunca entre las nuevas generaciones y, fenómeno destacable, sobre todo allí donde solo parecía que triunfaba ella.

Es verdad que este descrédito se debe más a la manera en que se práctica, que a ella misma. Con demasiada frecuencia los teólogos han considerado la exégesis y la historia como rivales inoportunos, sin darse cuenta que eliminándolas destruían sus propias bases. [...] No es suficiente culpar a la crítica de todo el mal, y M. Gayraud habría hecho mejor con decir que sólo la crítica puede combatir a la crítica»¹⁴.

Y cuando Gayraud, para contradecir a Loisy, sostuvo que, en los escritos apostólicos, «la personalidad de los escritores se esconde casi enteramente para dejar su lugar a Aquel del cuál ellos transmiten fielmente el discurso y del cual ellos narran escrupulosamente sus acciones», Lagrange le reprochó el desconocimiento de que «existe en el mismo Nuevo Testamento un desarrollo dogmático, y que es cosa natural que tal desarrollo haya comenzado antes de la época de los evangelios». En cuanto a las conclusiones de la crítica, «no se trataba de una cuestión de gusto, ni de razón, sino de hecho»¹⁵. [...] Era una cuestión de medida, entre una desconfianza exagerada y una confianza ingenua». La crítica se pronuncia después de largos estudios especializados, «en materia de hechos [entiéndase los hechos bíblicos] donde el buen sentido y la filosofía se muestran igualmente impotentes».

En resumen, según Lagrange, no era anatematizando la crítica bíblica en nombre de la teología escolástica que se podía reconciliar a los jóvenes espíritus con el tomismo, sino intentando que la teología y la crítica se ayudasen, en lugar de contradecirse. En este sentido, cabe destacar la observación que formulaba Lagrange en julio de 1905 a propósito del dominico Domenico Zaneccchia, antiguo regente de la Minerva, que había sido profesor de dogma en Saint-Étienne de Jerusalén, entre 1892 a 1894, autor de una notable obra sobre la teología de la inspiración: «Aquellos que parecen disfrutar acentuando o provocando un conflicto entre los teólogos y los exegetas deberían, por lo menos, distinguir entre unos teólogos y otros». El P. Zaneccchia, representante puro de la tradición tomista, del quien Lagrange admiraba su

13. RB 12 (1903) 298.

14. Alusión a sus conclusiones de 1902 (ut *supra* nota 11).

15. «Existen diferencias en los discursos y en las historias, añade Lagrange, y estas diferencias han de tener su razón de ser, sea en las condiciones de la transmisión oral, sea en la actividad literaria de los escritores. Estas diferencias han sido reunidas con cuidado, analizadas con finura, y hay que admitir que, a menudo, no se puede discernir el motivo de estas divergencias, ni siquiera la palabra precisa, ni la circunstancia concreta que está en su origen» (p. 299).

amplitud de miras, «es la prueba –añadía Lagrange– de que los exegetas sólo tienen que pedir la autorización para aplicar los principios reconocidos por la teología tomista*. [...] He aquí un teólogo [Zanecchia] que sabe distinguir aquello que, con los Padres, hay que sostener inquebrantablemente y el campo donde la crítica se puede aplicar sin riesgo»¹⁶.

Por tercera vez, en abril de 1907, el P. Lagrange se refirió a Gayraud, por su obra publicada en 1906, *La Foi devant la Raison*, que mostraba por la crítica un aprecio más equilibrado que en 1903¹⁷. Gayraud era un teólogo ajeno a los estudios bíblicos que, en ese momento, abrigaba intenciones pacíficas hacia los exegetas. Reconocía, en su último libro, que la crítica tenía frente a sí un vasto campo libre para sus investigaciones y sus hipótesis, y que los biblistas podían aventurar soluciones novedosas a los problemas levantados por la exégesis moderna. A lo cual añadía Lagrange: «M. Gayraud traza a continuación un cuadro muy detenido de las libertades que se toman los exegetas. Tiene la delicadeza de no constituirse en juez, si bien es evidente que él no las reprueba como teólogo y que las menciona como apologista».

El P. Lagrange extraía una lección más general: «Sería un error dividir en dos campos a los teólogos y a los exegetas. Gracias a Dios, existen exegetas que conocen la teología clásica, y entre los teólogos ajenos a nuestros estudios son cada vez más numerosos los que reconocen su necesidad y están dispuestos a abandonar las críticas y a dedicarse en paz a su duro trabajo».

3. El dominico Thomas Pègues

Se le hacía difícil al P. Lagrange colocar en la misma categoría a Gayraud y a su compañero dominico Thomas Pègues¹⁸, en aquel entonces profesor de teología en Toulouse y colaborador de la *Revue thomiste*¹⁹. Pègues era más joven que Lagrange: entre ellos mediaban nueve años, tanto por la edad (Lagrange es de 1855, Pègues de 1864), como por la fecha de profesión dentro de la Orden dominicana (uno en 1880, el otro en 1889).

Las relaciones de Pègues con Lagrange habían comenzado, porque el teólogo, en una carta publicada en la *Revue biblique* en enero de 1897²⁰, había avalado las reflexiones del exegeta sobre la inspiración de los escritos bíblicos: «Algunos encontrarán, quizás, que usted es demasiado atrevido y que abre la puerta a peligrosos abusos en su aplicación», había escrito. Sin embargo, estimaba Pègues las sabias normas establecidas por Lagrange,

* Es decir: están tan bien pertrechados que, sin riesgo alguno, sólo les falta que se les autorice a aplicar los principios de la teología tomista a la exégesis (N. de la R.).

16. RB 14 (1905) 450-451.

17. RB 16 (1907) 289.

18. Henri PÈGUES [en religión Thomas] (1864-1936), *Catholicisme*, t. X, col. 1068-1069.

19. Henry DONNEAUD ha mostrado ya las posiciones de Pègues en su comunicación en el coloquio dedicado al centenario de la *Revue thomiste*: *La «Revue thomiste» et la crise moderniste*, en *Saint Thomas au xx^e siècle*, Éditions Saint-Paul, Paris 1995, pp. 76-94.

20. Thomas M. PÈGUES, *À propos de l'inspiration des Livres saints. Lettre au P. Lagrange*, en RB 6 (1897) 75-82.

Marie-Joseph Lagrange frente a los teólogos hostiles a los exegetas

que permitían orillar el peligro. El tono cambió cuando en la *Revue thomiste* de marzo-abril de 1904, Pègues acusó a Lagrange de haber sostenido que no se puede considerar a los evangelistas ni como testigos oculares, ni como historiadores de absoluta precisión:

«¿Admitiría, entonces, el Rev. P. [Lagrange] que, en “el conjunto de la materia histórica” de los evangelios, hay “palabras” atribuidas a Jesús que no son suyas, entendiendo por esto, no las palabras propiamente dichas –cosa que todo el mundo admite–, sino el sentido que expresan; o “hechos” que no son “absolutamente ciertos”; y ello a pesar del carácter de autores inspirados y canónicos reconocido a los evangelistas? [...] Si [los evangelistas] han modificado las palabras o los gestos de Jesús, ¿en que para la inspiración?»²¹.

En nombre de la inspiración de las Escrituras, el teólogo reprochaba a Lagrange, tanto como a Battifol, de compartir con Loisy el mismo principio de base, es decir, que se puede clasificar o graduar la historicidad de los evangelios, mientras que los Padres y Doctores habían mantenido escrupulosamente el rigor histórico hasta de las palabras y de los gestos de Jesús menos importantes.

«He aquí el punto de partida que excava el abismo entre el antiguo método, unánime dentro de la Iglesia, y el nuevo método ensalzado por los críticos. Para unos, el Evangelio es un bloque, absolutamente intangible, para los otros, se puede y se debe desmenuzar: no es más que una cuestión de grados. [...] Todo el mundo sabrá gracias al P. Lagrange y a Mons. Battifol, que se han separado de M. Loisy en aquello que concierne a la nueva construcción histórica propuesta por este último. Pero muchos abrigarán inquietudes a propósito de un método que conduce a declarar que “es más fácil extraer de los evangelistas una doctrina religiosa, que meterlos poco a poco a componer una historia propiamente dicha”. Aunque sólo constituye una “dificultad”, más bien casi parece una “imposibilidad”, o esto, al menos, es lo que podría deducirse»²².

El teólogo rehusaba la crítica histórica de los Evangelios a causa del principio en el que, según él, reposa tal crítica:

«Este principio no es otro que el de la relatividad o del relativismo en materia de autoridad escriturística. La Escritura debe permanecer como un depósito sagrado e inviolable, ¿o se puede impunemente restringir, disminuir la autoridad o el valor, a los hechos y a los discursos que se nos relata? Esta es la cuestión, y todo el mundo sabe que los representantes más avanzados de los métodos nuevos dan una respuesta ligeramente diferente a la que tradicionalmente se daba en la Iglesia»²³.

A la postre, sin mencionar expresamente al P. Lagrange, la *Revue thomiste* se comprometió, bajo la pluma de Pègues, en una actitud cada vez más ofensiva hacia las nuevas ideas. En 1907, el teólogo intervino cuatro veces en dicha revista.

21. Thomas M. PÈGUES, *Autour des fondements de la foi: Critique et tradition, Lettres à M. l'abbé Loisy*, en RTh 12 (1904) 90-113 (p. 94-95).

22. RTh 12 (1904) 97.

23. RTh 12 (1904) 109.