

sobre todas las vicisitudes marginadoras y esclavizantes del acontecer humano. La relegación de la dimensión religiosa del Exodo o el olvido de su primacía distorsiona inevitablemente su lectura e interpretación, poniéndolo a merced de las ideologías.

Cada vez se va viendo más claro que la Biblia no es una obra clásica del pasado, como la Iliada de Homero o la Eneida de Virgilio. No se reduce a la historia de Israel ni a su concepción religiosa del hombre y del mundo, como tampoco a un recetario de teología. Es un libro "único", que por su carácter divino-humano merece todo nuestro respeto y veneración, al mismo tiempo que la nobleza de nuestra inteligencia y la adhesión de nuestra voluntad a su Palabra de vida eterna.

ECCLESIA

En 1980, la revista "Concilium", en su sección sobre el "Exodo", publicó un artículo de un autor anónimo que se tituló "El Exodo y la teología". Ya desde un primer momento se planteó la cuestión fundamental: ¿está superada el método histórico-crítico? Naturalmente la respuesta era negativa. No obstante la falta de rigoriva del texto, el autor (que se proclamaba) pasaba también por alto el hecho innegable que, desde hace unos veinte años para acá, se van multiplicando las críticas al método. Por lo demás, la misma diversidad de las formas de lectura propuestas en el pasado nos hace ver que el monopolio del método histórico-crítico para leer la Sagrada Escritura ya no nos satisface.

Para ilustrar en qué estado de incertidumbre se encuentran las exégesis contemporáneas, es suficiente citar dos títulos sugerentes. En 1974 E. Rebloué publicaba un estudio que era una especie de balance: "L'exégèse en teta de juicio", y en el año siguiente P. Decès, en un artículo que tuvo mucha resonancia, comparaba la "exégesis de la Sorbona" con la "exégesis en la Iglesia".

Es muy importante para el creyente recordar que la lectura de la Sagrada Escritura es y será siempre...

1. Concilium 158 (1980).  
 2. Rebloué, E. L'exégèse en question, en Supplément 111 (1974) 301-423.  
 3. Decès, P. L'exégèse en Sorbonne, exégèse en teta, en RB 82 (1975) 321-329.

# Lectura de la Sagrada Escritura “En el Espíritu”

## I. de la Poterie S.J.

¿Es posible hoy hacer una lectura patrística de la Biblia?

**E**n 1980, la revista “Concilium”, en su sección sobre el ‘Ecumenismo’ dedicaba un cuaderno entero a un argumento muy controvertido y particularmente delicado: “la Biblia en la polémica de las interpretaciones”<sup>1</sup>. Ya desde un primer momento proponía la cuestión fundamental: “¿está superado el método histórico-crítico?” Naturalmente la respuesta era negativa. No obstante la forma interrogativa del texto, el autor (que es protestante) pasaba totalmente por alto el hecho innegable que, desde hace unos veinte años para acá, se van multiplicando las críticas a tal método. Por lo demás, la misma diversidad de las formas de lectura propuestas en el cuaderno nos hace ver que el monopolio del método histórico-crítico para leer la Sagrada Escritura ya no nos satisface.

Para ilustrar en qué estado de incertidumbre se encuentra la exégesis contemporánea, es suficiente citar dos títulos sugerentes. En 1974 E. Reffoulé publicaba un estudio que era una especie de balance “*La exégesis en tela de juicio*”<sup>2</sup>; y en el año siguiente, F. Dreyfus, en un artículo que tuvo mucha resonancia, contrastaba la “exégesis de la Sorbona” con la “exégesis en la Iglesia”<sup>3</sup>.

Es muy importante para el creyente recordar que la verdadera interpretación de la Sagrada Escritura es y será siempre “exége-

<sup>1</sup> Concilium 158 (1980).

<sup>2</sup> Reffoulé, F. *L'exégèse en question*, en *Supplément* 111 (1974) 391-423.

<sup>3</sup> Dreyfus, F. *Exégèse en Sorbone, exégèse en Eglise*, en *RB* 82 (1975) 321-359.

sis en la Iglesia". Tenemos que anotar un hecho muy significativo: este tipo de exégesis se presenta en la revista "Concilium" de un modo reductor y solamente aparece entre las "cuestiones controvertidas": el autor (esta vez un católico) se muestra crítico con el hecho de que existe la "autoridad de la Iglesia en la interpretación de la Escritura" (todavía existe la mentalidad iluminística), y no habla absolutamente nada del aspecto específico de la exégesis cristiana y eclesial. Para medir el contraste de los puntos de vista recordemos lo que al inicio del 1800 subrayaba de manera luminosa el gran teólogo de la Iglesia J.A. Moehler:

"La Escritura debe de interpretarse *según el espíritu*, porque es la obra del Espíritu Santo; este Espíritu es la *Iglesia de Jesús* que nos lo regala, esta Iglesia que ha llegado hasta nosotros en perfecta continuidad; todo lo que le contradice debe considerarse erróneo(...) La Escritura debe interpretarse espiritualmente, es decir: que no se puede encontrar nada que esté en contradicción con la convicción de la Iglesia (...). Proponer la Escritura según la doctrina de la Iglesia, nunca se ha considerado un obstáculo"<sup>4</sup>.

En esta presentación sintética de la historia de la exégesis, queremos mostrar que la Tradición antigua, patristica y medieval ha afirmado siempre que el último fin de la exégesis cristiana es el de leer la Escritura "en el Espíritu", es decir, el de buscar la "inteligencia espiritual". A continuación demostraremos que este equilibrio se rompió al inicio de la época moderna. En la conclusión indicaremos en qué sentido se orientan los esfuerzos actuales para rehacer, de acuerdo a unas bases más críticas, la síntesis cristiana.

## I. La síntesis patristica y medieval

Tenemos los trabajos de H. de Lubac acerca de la comprensión de la Escritura según Orígenes, *Histoire et Esprit* (1950) y cuatro volúmenes acerca de la *Exégèse médiévale* (1959-1964) que han permitido descubrir la "comprensión espiritual de la Escritura" como los siglos cristianos la han entendido.<sup>5</sup> Este interés por la exégesis espiritual ha ido progresivamente desapareciendo en la época moderna. Tratemos por esto de comprender bien cuál era la verdadera intención de la Tradición.

<sup>4</sup> Moehler, JA., *L'unité de l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1938, 264-265.

<sup>5</sup> Lubac, H. de. *L'Esriture dans la Tradition*, Paris 1966.

## 1. La tradición patristica: la letra y el Espíritu

El principio fundamental que guiaba a los Padres en el modo de leer e interpretar la Biblia era el del Nuevo Testamento: "Toda la Escritura es útil y está divinamente inspirada" (2Tim 3,16). La Biblia es obra del Espíritu, el lugar de la presencia y de la acción del Espíritu; la palabra humana de los escritores bíblicos es la Palabra que Dios mismo nos dirige a nosotros. Precisamente por esto la Biblia encierra un sentido divino, un sentido más profundo del solo histórico y humano; es el sentido de la Sagrada Escritura como Palabra de Dios, el sentido querido por el Espíritu Santo, el sentido espiritual. Orígenes escribía en el tratado *De principiis*, que ha quedado como la exposición clásica de la interpretación de los Padres: "Las Escrituras han sido escritas por la acción del Espíritu de Dios y además del sentido manifiesto, tienen ciertamente otros sentidos que escapan a la mayoría. Todo lo que en ellas se ha escrito es al mismo tiempo la figura de ciertos misterios y la imagen de las realidades divinas" (*De Principiis, I, Praef., 8*). En plena conformidad con esta tradición patristica, un obispo oriental, Mons. N. Edelby, durante el Concilio (5 de Octubre de 1964) observaba respecto a la Constitución *Dei Verbum*: "No se puede separar la misión del Espíritu Santo de la misión del Verbo encarnado(...). El último objetivo de la exégesis cristiana es la comprensión espiritual de la Sagrada Escritura a la luz de Cristo resucitado".<sup>6</sup>

A partir del influjo de la voz de este representante de las iglesias de Oriente se introdujo en el texto conciliar esta norma general para la lectura cristiana de la Biblia: "La Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada según el mismo Espíritu con el que ha sido escrita" (*Dei Verbum 12*). Como afirmaba A. Mohler, este principio teológico era comúnmente aceptado en la Iglesia antigua.

S. Jerónimo, por ejemplo, aludiendo a las desviaciones doctrinales en la comunidad paulina de los Gálatas, escribía<sup>7</sup>: "Quienquiera que comprenda la Escritura de un modo diverso al que exige el Espíritu Santo y con el que ha sido escrita, aunque no se aleje de la Iglesia, puede ser declarado hereje" (*In Gal., 5,19-21*).

Este principio tradicional comprende dos aspectos complementarios, igualmente importantes: uno subjetivo, otro objetivo. Según el aspecto *subjetivo*, interpretar la Escritura "en el Espíritu", es

<sup>6</sup> Acta synodalia, III, 4, 306.

<sup>7</sup> Este es un texto de S. Jerónimo que nos manda formalmente al Concilio, a propósito del principio citado más arriba.

posible solamente a la luz de la *fe*. Orígenes dice que solamente la Iglesia comprende la Escritura porque la Iglesia “se convierte al Señor”, dentro de la *fe*; Para la Iglesia, para ella solamente “cae el velo” (cfr. 2Co 3,16). Para comprender espiritualmente la Escritura, el creyente debe participar en el movimiento de conversión de la Iglesia, porque es impensable “que un incrédulo pueda ver la Palabra de Dios” (In Lc., 1). Refiriéndose a otro texto de S. Pablo, S. Jerónimo explica que solamente el hombre *espiritual* (Cfr. 1Co 2,15) puede descubrir a Cristo en los libros divinos (In Gal., 4,24). S. Gregorio, el grande doctor de la interioridad cristiana, se expresa del mismo modo: “Las palabras de Dios no pueden absolutamente comprenderse sin su sabiduría; si alguno no ha recibido el Espíritu de Dios, no puede de ninguna manera penetrar en las palabras de Dios” (Moralia, XVIII, 39, 60).

Pero no es menos el aspecto *objetivo* del principio: leer e interpretar la Sagrada Escritura “en el Espíritu en el que fue escrita”. Precisamente por razón de esta acción del Espíritu Santo en el texto bíblico la Sagrada Escritura se hace Palabra de Dios, que nos revela el plan salvífico de Dios, la verdad de la salvación (*veritas salutaris*). Los mismos textos de la Sagrada Escritura tienen, por tanto, una dimensión interior que no poseen el resto de los escritos profanos; tiene un “sentido espiritual”, debido a la presencia del Espíritu en la letra; esto es lo que da a la Sagrada Escritura su profundidad espiritual. Los Santos Padres estaban íntimamente convencidos del profundo misterio de la Escritura: “*Mira profunditas eloquiorum tuorum*, escribe S. Agustín en las Confesiones, ... *mira profunditas, Deus meus, mira profunditas!*” (Conf., XII, 14,17).

Según Orígenes “la verdad de la Palabra de Dios se encuentra escondida bajo la superficie de la letra” (In Lev., 1,1). En su comentario sobre Mateo, S. Hilario recomienda frecuentemente al lector el buscar siempre la comprensión interior de los evangelios: *interioris intelligentiae ratio* (In Mt., 14,3); en esa comprensión interior se encuentra la “verdad” del Evangelio y de la Escritura. También para S. Jerónimo está muy claro: “no pensemos que el evangelio se encuentra en las *palabras* de las Escrituras: se encuentra en el sentido; no en la superficie, sino en el meollo; no en las hojas de las palabras, sino en la raíz de la comprensión” (In Gal., 1,11). Es necesario por lo tanto buscar “la *verdad* de la Escritura, su *espíritu*”. (Ib., 5,13).

Para explicar la interioridad de la escritura, los Santos Padres hablan con frecuencia del “misterio” escondido en las narraciones bíblicas. Acerca del episodio de Job y de Esaú (Gen 27, 1-40),

S. Gregorio explica que, para comprender esta narración, es necesario elevarse de la *historia* al *misterio* (In Ez., I, 6, 3). De suyo, explica en otro de sus textos clásicos, “la Escritura sagrada trasciende toda ciencia y cualquier enseñanza (...) porque, en cierto modo, *crece con el lector* (...) porque con una misma palabra, mientras expone el texto *descubre el misterio*” (Mor., XX, 1,1). De la misma manera procede S. Agustín en su comentario a las bodas de Caná (Jn 2,1-11): “Si se han comprendido estas palabras del Evangelio, que son ciertamente claras, se aclaran todos los misterios que se ocultan en el milagro del Señor” (Tract., in Jn., 9,5); pero es preciso explicar “lo que se refiere al *misterio* contenido en este hecho”, especialmente cuál es el significado misterioso “del esposo, de la madre de Jesús y de las mismas bodas: *in mysterio*” (8,13).

Normalmente al sentido que va *mas allá* de la letra, los Santos Padres lo llaman *alegoría* (de *allos* y *agoreuein*: *añadir todavía algo más*). Esta manera de proceder es tan fundamental que M. Simonetti ha titulado su reciente libro *Letra y/o alegoría* (Roma 1985). Hay que observar la forma dialéctica (y/o) entre “letra” y “alegoría”: indica una tensión. Así se explica la separación entre las dos grandes escuelas de exégesis de la antigüedad: la escuela de Alejandría y la de Antioquía. La primera (Clemente, Orígenes...) ha pecado por exceso por su tendencia a alegorizar todos los detalles de las narraciones bíblicas; pero la tendencia contraria, la de Antioquía, pone todo el acento, quizá de un modo exclusivo, en el sentido literal e histórico de la biblia y es quizá más peligroso para la fe. Citemos a este propósito las serias reflexiones de Newman acerca de la relación entre alegorismo y ortodoxia: “La escuela de Antioquía, que había adoptado la interpretación literal, fue (...) la metrópolis de la herejía” (Cfr. el nestorianismo); “lo mismo había sucedido en épocas más lejanas. Los hebreos se acogieron al sentido literal de la Escritura y, por eso, rechazaron el Evangelio. Los apologetas cristianos probaron su divinidad echando mano del sentido alegórico (...). Puede considerarse casi como un hecho histórico que la interpretación mística y la ortodoxia o se mantienen unidas o unidas caen”<sup>8</sup>.

La tradición medieval no hará otra cosa sino elaborar ulteriormente los principios fundamentales de la exégesis patristica.

<sup>8</sup> *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (Trad de M. Lacroix), Paris 1964, 413.

## 2. La exégesis medieval: los cuatro sentidos de la Escritura

Es el título de la gran obra del P. H. de Lubac ya citada al inicio. Nos permite constatar que los principios de la hermenéutica patristica adquieren una forma más sistemática en el medioevo: la doctrina clásica de los “cuatro sentidos”. A lo largo de la tradición monástica desde Casiano a S. Bernardo, la doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura ha permanecido viva porque estaba animada por el gran principio que provenía de los Padres y, a través de ellos, del Nuevo Testamento: la presencia del Espíritu en la letra; es preciso leer e interpretar la Escritura “en el Espíritu”.

Citamos un solo ejemplo: un hermoso texto de Guillermo de Saint-Thierry, el amigo de S. Bernardo, en su *Epístula aurea*. Explica a los monjes que deben hacer la *lectio divina* “con el espíritu con el que fueron compuestas las Escrituras; en ese espíritu deben ser leídas y comprendidas. Tú no podrás penetrar el pensamiento de S. Pablo hasta que no lo leas con una atención constante y con un esfuerzo asiduo en la meditación, hasta que no te hayas impregnado de su espíritu. Nunca entenderás a David, hasta que, con tu propia experiencia, no te hayas impregnado de los sentimientos de los salmos. Y lo mismo para los demás autores” (*Epíst. ad fratres de monte Dei*, 121). Se podrían objetar que, muy al contrario de S. Jerónimo, el autor emplea el término *spiritus* en sentido psicológico: no designa aquí el Espíritu Santo, sino el espíritu humano (de Pablo, del lector y del intérprete de la Biblia). Para Guillermo, como para toda la mística cisterciense, el *espíritu* del lector y del intérprete es aquel que vive en profunda comunión con el Espíritu de Dios (Cfr. su insistencia en la *unitas Spiritus* con el Señor, según 1Co 6,17): el hagiógrafo, el lector y el intérprete de la S. Escritura comulgan con una misma experiencia espiritual; en la participación con el mismo Espíritu, el creyente debe leer e interpretar la Escritura.

Esta unidad del Espíritu hace también la unidad de los “cuatro sentidos” de la Escritura. Recordemos el famoso dístico con el cual el medioevo fijó su doctrina en este punto:<sup>9</sup>

Littera gesta docet, quid credas allegoria

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

La letra de las narraciones bíblicas nos cuenta los “hechos” de la historia.

<sup>9</sup> *La doctrina de los “cuatro sentidos”*, Mélanges Cavallera, Toulouse 1948, 347-366.

Los otros tres sentidos, la "alegoría", el sentido "moral" (llamado también tropología) y la "anagogía" son simplemente tres ramas en las que se dividen los tres aspectos de la inteligencia espiritual. Intentemos comprender mejor la intención central de donde proviene esta doctrina, su unidad vital y su inspiración profunda.

La *alegoría* es el objeto mismo de la fe (*quid credas*); es el "misterio" que se va descubriendo en la historia porque los hechos empíricos, como tales, no interesan a los creyentes si no es por su significado religioso. Los Padres, ya lo hemos visto, emplean frecuentemente el tema del "misterio" para hacernos comprender el sentido profundo de la historia de la salvación y de la Escritura. Este empleo se encuentra en el medievo. Ruperto de Deutz, abad benedictino del siglo XII, nos invita a descubrir en la Escritura "pretiosissima Christi et Ecclesiae mysteria" (In Gn., 6,43). La *alegoría* cristiana, a diferencia de la de los griegos, no es una narración imaginaria o una construcción coherente de metáforas; se mantiene siempre como historia, pero no como una narración de eventos exteriores, sino como un descubrimiento de su significado escondido; es la "verdad salvífica" que los hechos contienen y que revela la Escritura. El *sentido moral* es el sentido del texto para la vida moral religiosa del cristiano; es el sentido de la Escritura para su vida espiritual y para su conducta exterior (*quid agas*). La verdadera tropología debe ser la prolongación y la irradiación de la alegoría en la misma vida del cristiano; en términos modernos: la moral debe brotar de la fe; la espiritualidad debe ser el modo personal de vivir el dogma. La tropología, dice H. de Lubac, es "el misterio de Cristo y de la Iglesia en cuanto se reproduce en el alma y en la vida del creyente" (p. 356). "Entendida así, la tropología será por excelencia el 'sentido espiritual'" (p. 357). Finalmente la *anagogía*. Es el movimiento hacia el último fin (*quo tendas*), hacia las realidades celestes y divinas; es la perspectiva abierta a la vida futura a través de la esperanza. El sentido anagógico es, al mismo tiempo, una anticipación de la escatología.

Sin embargo sería una equivocación hablar de una pluralidad de sentidos bíblicos porque conduciría a la arbitrariedad. De suyo hay únicamente un verdadero "sentido" espiritual en la Escritura, porque solamente en la Escritura hay un Misterio en la diversidad de sus fases. Este misterio es, según H. de Lubac, "el de Cristo, prefigurado o hecho presente en los hechos, interiorizado en el ánima individual, consumado en la gloria" (p. 357).

Pero es cierto que a partir del siglo XIV esta tradición va perdiendo progresivamente su savia y se va anquilosando. La doctri-

na de los cuatro sentidos es hoy un sistema complicado y mecánico de alegorizaciones artificiales y estériles. Comienza la decadencia. Lentamente se van preparando las nuevas orientaciones del siglo XVI.

## II. La ruptura moderna: la exégesis separada

Según el análisis del P. Chenu, el pensamiento medieval se caracterizaba por “una referencia esencial al **transcendente** por la cual toda la realidad está contagiada de un coeficiente religioso; prevalece la **significación** que expresa esta referencia a la **explicación** que (...) desemboca en la ciencia; la irreductibilidad psicológica de la *significación* con su juego simbólico, a la *explicación*, que depende de la razón”<sup>10</sup>. Los tiempos modernos rompen con esta tradición medieval: a la admiración de los hombres ante los secretos de la naturaleza y ante el misterio de Dios, sigue el conocimiento del individuo, el afirmarse del yo, la autonomía de la razón; a la contemplación de las esencias eternas y de los símbolos sustituye el interés apasionado por el mundo concreto y por la historia. De todo esto se sigue, como muy bien lo ha visto G. Gusdorf, que uno de los aspectos esenciales de la civilización del renacimiento consistía en “el liberarse del control eclesiástico bajo todas sus formas”.<sup>11</sup>

Esta orientación de la cultura y del pensamiento a partir del siglo XVI tuvo inevitablemente su contragolpe en la exégesis que resulta una “ciencia”. El método de interpretación era ya el histórico y racional. Fue determinante el influjo de Espinoza: ha sido considerado como el iniciador de la crítica bíblica, como uno de los fundadores de la exégesis moderna. La idea dominante del ‘espinosismo’ es la de la inmanencia: todo problema se resuelve con la única ayuda de la razón. La ciencia bíblica se hace exclusivamente filológica e histórica. La exégesis sólo puede tener aquella regla; debe excluir cualquier otra dimensión, debe ignorar la apertura a la trascendencia, debe prohibirse la ingerencia de la fe. Por esto, como se ha dicho recientemente, una exégesis radicalmente crítica es “metodológicamente atea” (J. Berella).

Este racionalismo triunfó con el iluminismo (la Aufklärung) que implicaba el rechazo de toda la tradición, de toda autoridad y reivindicaba una autonomía total de la razón. Era la postura de

<sup>10</sup> Chenu, M.D., *La Théologie au XIIe siècle*, Paris 1975, 175.

<sup>11</sup> Gusdorf, G., *Les Sciences humaines et la pensée occidentale II: Les origines des sciences humaines*, Paris 1967, 135.

Kant: “la religión en los límites de la razón”. En este contexto, obviamente, desaparecía todo interés por el sentido espiritual de la Escritura. Había pasado la época de los Padres; la rotura epistemológica con la Tradición era completa. Así mismo la *sola scriptura* de la Reforma favorecía esta tendencia. Ahora sólo se buscaba el sentido literal e histórico.

¿Cuál era la situación en el siglo XIX? Era el período en el que se perfeccionaba el método histórico, aunque también era el del impacto creciente del historicismo. B. Croce lo ha definido exactamente: “El historicismo consiste en la afirmación de que la vida y la realidad es historia y nada más que historia”<sup>12</sup>. Después del racionalismo del siglo XVIII, este positivismo historicista era una nueva forma de imanentismo moderno. Este historicismo —y también la búsqueda histórica en la Biblia de la cual estaba impregnada— era el producto del iluminismo incrédulo, como lo han demostrado recientemente algunos autores (P.ej. R. Guardini, H. Urs von Balthasar, H.G. Gadamer). La ilusión del historicismo consistía en pensar que, con la aplicación de la crítica histórica, es decir, con la eliminación de los estratos superiores de los evangelios —añadidos por la fe, se decía, y por lo tanto tenidos como “míticos”— se descubriría el cristianismo auténtico, el del “Jesús histórico”. El teólogo protestante M. Kähler reaccionó fuertemente en su famoso libro de 1892<sup>13</sup>: es necesario distinguir, decía, “el Jesús histórico (historisch)” y el verdadero “Cristo contemporáneo a la historia (geschichtlich), el Cristo bíblico”. Sin embargo, esta separación no era una solución. Von Balthasar observa que “era un manifiesto de la antropología protestante en general; para los creyentes, el dualismo que brota entre la historia (Historie) y contemporaneidad (Geschichte) es realmente trágico”<sup>14</sup>. Es la separación total entre el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe”, que debía influir fuertemente en el estudio bíblico de la cristología hasta Bultmann y la “Formgeschichte”. Hoy, esta separación se presenta con una forma nueva, cuando ciertos eventos que se encuentran en el fundamento del cristianismo (P. ej. la concepción virginal, los milagros de Jesús, la resurrección) se presentan como una construcción de la fe pascual: este hecho o el otro, se dice, no es *histórico*; es un *teologoumenon*, una expresión de la fe de la comunidad cristiana. Pero si procedemos así no se llega jamás a la realidad histórica, no encontramos jamás la figura concreta de Jesús.

<sup>12</sup> Croce, B., *La naissance de l'historisme*, en RevMétMor 44 (1937) 603-621.

<sup>13</sup> Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München, 1961.

<sup>14</sup> Balthasar, H.U von., *La gloire et la croix*, I. Paris 1965, 451.

Una tal dicotomía entre historia y fe es semejante a la del modernismo a principio de siglo. La crisis se debía en parte al hecho de que la teología se había alejado de la exégesis. Surgía así el problema que M. Blondel describía en "Historia y dogma"<sup>15</sup>: la relación entre los *eventos* cristianos (historia de la salvación) y la *verdad* cristiana (los dogmas).

La teología abstracta que dominaba estaba separada de la historia; Blondel la llamaba "extrinsecismo": era indiferente para la historia de la salvación y para el camino histórico y concreto de la revelación. La reacción inicial de Loisy contra este dogmatismo y conceptualismo teológico era legítima: quería introducir el método histórico en la teología. Por desgracia, se fue al extremo opuesto, el del historicismo; era la tendencia a reducir toda la "historia real" a la "historia ciencia" en el sentido técnico y crítico de la palabra. La exégesis y la dogmática se separaban completamente. A este propósito es muy útil recordar las palabras fuertes de M. Eliade, el grande especialista de la historia de las religiones: "el historicismo como tal es un producto de la descomposición del cristianismo; sólo ha podido constituirse en la medida en que había perdido la fe en la trans-historicidad del evento histórico"<sup>16</sup>. De hecho como explicaba un poco antes: "la grande originalidad de la religión judeo-cristiana ha sido la transfiguración de la historia en teofanía"<sup>17</sup>. Esta "transfiguración del evento histórico en ierofanía se ha realizado sobre todo en la encarnación: el divino se escondía en la historia. Por esto, el evento histórico de la existencia de Jesús es una teofanía total"<sup>18</sup>.

Estas expresiones de M. Eliade corresponden con lo que enseña la *Dei Verbum* (n,2) con un lenguaje más simple: Dios se ha *revelado* en la *historia* ("con eventos y palabras vinculadas íntimamente"). Se puede aplicar el dicho ya citado de S. Gregorio: si el creyente quiere descubrir en la historia la historia de la salvación y la divina revelación, debe "elevarse de la historia al misterio".

Esta es también la opinión del P. Lagrange que ha trabajado tanto para que se reconociera el método histórico en la Iglesia: "La fe que profesamos, decía en 1902, depende de una *revelación*

<sup>15</sup> Blondel, M., *Histoire et dogme*, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne (1904), repris dans: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 149-228.

<sup>16</sup> Eliade, M., *Images et symboles*. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard 1952, 224.

<sup>17</sup> *Images et symboles*, 217.

<sup>18</sup> *Ibid.* 238 ss.

contenida en la *historia* y no es posible separarlas completamente”<sup>19</sup>. Sin embargo, algunos años más tarde, al inicio de su comentario sobre el evangelio de s. Lucas, escribía que su tarea era solamente buscar “el humilde sentido gramatical”. Después de una larga decadencia de la exégesis católica, era la tarea más urgente, en una época en la cual la crisis modernista todavía era virulenta. Entonces ya se daba cuenta el P. Lagrange que era necesario un trabajo ulterior; hubiese querido ver “que algún teólogo diese crédito a aquel estudio y servirse de él para penetrar más allá de la comprensión de la Palabra de Dios. *Non omnia possumus omnes*” (p. 11).

Esta integración de la búsqueda histórica y de la interpretación teológica y espiritual de la Escritura es hoy nuestra tarea; de suyo la investigación contemporánea parece que se orienta por este camino.

### III. Hacia un descubrimiento del sentido espiritual de la escritura.

Podemos ver, por muchos indicios, que la época del racionalismo y del ciencismo historicista están en decadencia, aunque permanezca el clima secularizante. Hay actualmente nuevas necesidades. Hoy se buscan, según P. Ricoeur, los “profetas del sentido”. Es necesario tomar en cuenta estos deseos para analizar en qué medida se puede hablar hoy de una nueva investigación del sentido espiritual de la Escritura.

#### 1. Nuevas formas de leer la Escritura

Al inicio de este artículo hacíamos referencia a un cuaderno de “Concilium” (n. 158) acerca de “la Biblia en el conflicto de las interpretaciones”. Se nos presentaba p.ej.: la lectura materialística de la Biblia, la lectura psicoanalista y otras por el estilo.

Nosotros queremos sin embargo abrir un horizonte totalmente diverso, recordando el enorme trabajo que se ha hecho en nuestro tiempo y que continúa siempre, para redescubrir y dar a conocer la exégesis patristica y medieval. No es el momento, ciertamente de dar una bibliografía, que podría ser inmensa. Recordemos tres hechos muy característicos de la cultura contemporánea y que

<sup>19</sup> Lagrange, M.J., *La méthode historique*. La critique biblique et l’Eglise, Paris 1903; nouv. édit., 1966, 34.

se desarrollan en tres países distintos: en Francia, la publicación de la colección monumental "Sources chretiennes" con trabajos del P. H. de Lubac y de otros muchos que dan a conocer, a admirar y a gustar la forma patristica de leer la Biblia; en Inglaterra, la grande tradición de los Congresos de patrística de Oxford( Cfr. "estudios patrísticos") y los estudios de la patrología en Italia, la reciente creación de la asociación para el estudio de la "Historia de la exégesis judía y cristiana" y la publicación de los cuadernos de lectura bíblica *Parola, Spirito e Vita*<sup>20</sup> en los cuales se nos presentan en cada uno de ellos un grande tema bíblico en los tres tiempos de su desarrollo (AT, NT y tradición patrística), para rehacer la unidad entre Biblia e Iglesia, entre exégesis crítica y la interpretación de la Tradición.

E. Bianchi ha analizado muy bien otro evento importante: durante estos veinte años del postconcilio los cristianos están descubriendo "la centralidad de la Palabra de Dios". Así comienza el artículo:

"Después de un secular exilio, la palabra ha encontrado su centralidad en la vida de la Iglesia católica: es un hecho innegable. Se podría hablar francamente de 'descubrimiento de la Palabra de Dios' por parte de los católicos que desde hacía siglos no conocían y no practicaban el contacto directo con la Escritura(...). Habiendo precedido y preparado el movimiento litúrgico, ecuménico y bíblico, el concilio Vaticano II, de hecho y quizá más allá de la misma conciencia e intenciones de los Padres conciliares, ha declarado que el destierro de la Sagrada Escritura ha terminado"<sup>21</sup>.

Así se explica el interés que ha suscitado un poco por todas partes las sesiones bíblicas, la importancia que tiene hoy la lectura de la S. Escritura en la liturgia, en los movimientos eclesiales y en los centros de espiritualidad. Se debe poner de particular relieve el descubrimiento de la *lectio divina*: reservada anteriormente a los monjes y que hoy se practica con más frecuencia por los sacerdotes, los religiosos y los laicos que quieren conocer y comprender mejor la verdad cristiana. Esta práctica corresponde a la propuesta de la Constitución conciliar *Dei Verbum* (n.25) que recomienda vivamente la lectura de la S. Escritura.

<sup>20</sup> Edizioni Dehoniane, Bologna (a partir de 1980).

<sup>21</sup> Bianchi, E., *Le caractère central de la Parole de Dieu, dans l'ouvrage collectif La réception de Vatican II: 1965-1985*, Paris 1985, 157-185.

Justamente aquí nos podemos preguntar si estas nuevas exigencias encuentran un eco entre los exegetas. A nivel de apostolado bíblico, sin duda alguna. Pero la pregunta era si las aspiraciones de hoy tienen algún influjo en el *método* de los exegetas. En este punto la respuesta es muy incierta. En el reciente libro de P. Toinet constatamos por ejemplo que “al discurso exegético o histórico-crítico, en su conjunto, se le puede reprochar de clausura”<sup>22</sup>, que, según voces autorizadas, “se ha roto la unión entre Biblia e Iglesia”. Planteemos nosotros el problema, conforme a la primera parte de este artículo: por el principio teológico analizado anteriormente, el de la lectura y el de la interpretación de la S. Escritura “en el Espíritu”, que era clásico en la Tradición antigua y que el Vaticano II ha renovado (Dei Verbum 12) ¿puede decirse que ha influido en los trabajos exegéticos de la Iglesia? ¿Se puede hablar de una nueva ‘recepción’ de este principio después del concilio? Una respuesta sincera y realista no puede ser sino negativa.

En el párrafo siguiente analizaremos un poco el porqué de esta situación y trataremos de encontrar qué se puede hacer para obtener una renovada comprensión “espiritual” de la S. Escritura.

## 2. Exégesis y hermenéutica

a) Es opinión de hoy el considerar que la búsqueda del “sentido espiritual” de la Escritura no forma parte del verdadero trabajo exegético. Y la razón es clara. Se tiene la convicción de que este tipo de investigación no es suficientemente objetivo, no es “científico”. Es urgente disipar una grave equivocación. ¿Cuál es hoy día el verdadero estatuto del saber científico? Oigamos lo que dice al respecto un conocido especialista en la materia, J. Ladriere: “sin duda una de las lecciones que podemos sacar de la evolución de las ciencias modernas es que la idea de ciencia no corresponde ya a un único modelo”<sup>24</sup>. En nuestro tiempo es necesario distinguir diversas categorías de ciencia, cada una con un tipo específico de “cienticidad”. Ahora bien, entre las ciencias del espíritu, hay una nueva categoría: la de las “ciencias hermenéuticas” que ponen por obra la noción de “sentido”. La exégesis pertenece indudablemente a esta categoría, que tiene como tarea interpretar, comprender la S. Escritura, decir cuál es su sentido.

<sup>22</sup> Toinet, P., *Pour une théologie de l'exégèse*, Paris 1983, 40.

<sup>23</sup> Op. cit. p.

<sup>24</sup> Ladriere, J., *postface*, au livre de T. Tshibangu, *La théologie comme science au XX siècle*, Kinshasa 1980, 229-244 (Cfr. p. 230).

Pero un malentendido tenaz, debido al influjo persistente del historicismo de los dos siglos pasados, hace que la exégesis sea exclusivamente una ciencia positiva, filológica e histórica: su papel consistiría en buscar el origen de los textos, describir su génesis, reconstruir su sentido primitivo en su ambiente original. Se busca la reconstrucción de los hechos históricos y literarios, pero no fijan suficientemente la atención al sentido de los textos, a todo su sentido, frecuentemente, los exegetas manifiestan una especie de “inconsciencia epistemológica”. Más aún parece que tienen tal vez un cierto temor a la búsqueda del sentido, porque el “sentido” va más allá del objeto, más allá de las realidades, implica una precomprensión, una postura del sujeto, una elección, una implicación personal. Esto, propiamente, forma parte de la interpretación.

Hoy la exégesis se compara con la hermenéutica, es decir con el verdadero problema de la verdadera naturaleza de la interpretación, con el problema del sentido.

b) La filosofía contemporánea de la interpretación nos enseña acerca de este punto dos cosas.

La primera, analizada por Heidegger (*Sein und Zeit*, n.32), nos propone que es necesario distinguir entre la “explicación” y la “exposición” (*Darstellung*) e “interpretación” (*Auslegung*). Esta es diversa de la anterior porque nos revela algo de escondido, equivalente por tanto a una verdadera explicitación (*Auslegung*). Interpretar un texto significa sacar a la luz las virtualidades que el texto encierra, explicitar lo implícito. Por eso, como se ha dicho justamente, la lección de hermenéutica que los teólogos y exegetas deben de aprender de Heidegger consiste en lo siguiente: invitarles a buscar “lo no pensado de la Tradición, lo no dicho de la Escritura misma” (W. Richardson). Lo “no dicho” del texto, obviamente, no puede ser directamente objeto de una investigación filológica e histórica. Requiere otro tipo de lectura del texto. Así nos damos cuenta de la semejanza de tales fórmulas con el vocabulario patristico acerca del “sentido espiritual” de la Escritura: S. Hilario y S. Gregorio, ya lo hemos visto, exigen al lector del Evangelio buscar la “inteligibilidad interior”; según Orígenes el sentido se encuentra “más allá de lo que está escrito”; S. Jerónimo dice que el sentido se descubre “no en la superficie, sino en el meollo..., en la raíz de la comprensión”..., la verdad se encuentra no en la tierra, sino en el espíritu de la Escritura”. Según Gadamer —es la tesis de fondo de *Verdad y Método*— sería una ilusión pensar que, con sólo el “método” de las ciencias históricas, se pueda alcanzar la “verdad” de una obra.

Otra enseñanza que nos llega de la hermenéutica contemporánea es el haber mostrado la importancia de la tradición para la interpretación, porque precisamente en el desarrollo de la tradición se resaltan las virtualidades de los textos, esta era ya la posición de M. Blondel en *Historia y dogma*, en la cual se denunciaba "las lagunas filosóficas de la exégesis moderna". En nuestro tiempo P. Ricoeur y H.G. Gadamer han insistido sobre este punto. Ricoeur ha mostrado que la interpretación tiene una dimensión "teleológica", una orientación hacia el futuro; y Gadamer ha hecho comprender la ingenuidad del historicismo porque pensaba poder tratar un evento histórico como un objeto. Comprender un hecho humano exige que se tenga en cuenta la "historia de los efectos" (*Wirkungsgeschichte*); es más, esto mismo forma parte de la historia de los efectos. Se puede afirmar con G. Steiner: "la interpretación es lo que da al lenguaje una vida que va *más allá* del momento y del lugar en que se pronunció o se escribió"<sup>25</sup>. Una simple "explicación" histórica o crítica no es todavía una "interpretación".

También aquí podemos ilustrar este principio con las intuiciones de los Padres, especialmente de S. Gregorio. En diversas ocasiones insiste acerca del hecho de que la palabra de Dios posee en sí una verdadera fuerza; por esto "las palabras divinas *crecen* con aquel que las lee" (In Ez., I,7,8). Crece y se enriquece su significado, por tanto también la comprensión que adquieren los creyentes.

## Conclusión

Ahora se comprende el título de este artículo. La lectura y la interpretación de la S. Escritura se hace *en el Espíritu*.

El subtítulo, formulado como pregunta, exige que se distinga entre la letra y el espíritu de la Escritura. En el estudio del texto como letra, obviamente no pueden volver los *métodos* antiguos, que en gran manera ya han sido sobrepasados, aunque aún se deba emplear la exégesis tanto judía como cristiana de no separar la Biblia de la Tradición. Sin embargo, sería necesario volver a encontrar "el modo patristico de leer la Biblia"; debemos leerla *en el espíritu* de los Padres. Así ha procedido la Tradición antigua. Es lo

<sup>25</sup> Steiner, G., *After Babel*. Aspects of Language and Translation, Oxford 1977, 27. Avec P. Ricoeur, on doit parler ici de la dimension "téléologique" de l'interprétation. (En plus de sa dimension "archéologique" et historique).

que nos recomienda hoy el Concilio Vaticano II (*Dei Verbum* 12). Se trata de redescubrir el *sentido espiritual* de la Escritura: sin sacarlo del sentido literal, sino desde su interior, en la profundidad del texto. El objetivo es el de alcanzar una "penetración interior del texto, tal y como ha sido escrito *para* los creyentes y *por* los creyentes, que estaban inspirados según la experiencia de Dios"<sup>26</sup>. La exégesis literal debe profundizarse, abrirse, irradiarse para que pueda llegar a ser una interpretación espiritual. S. Pablo había proporcionado una regla de oro: "la *letra* mata, el *Espíritu* vivifica" (2 Co 3,6) y anteriormente el mismo Jesús había dicho: "Las palabras que os he dicho son *Espíritu* y son *Vida*" (Jn 6,63).

#### IGNACIO DE LA POTTERIE

Lleva largos años de docencia en el Pontificio Instituto Bíblico y es miembro de la Pontificia Comisión Bíblica Internacional. Sus estudios y ensayos sobre el Nuevo Testamento son numerosos e interesantes. Ha tratado de cubrir la temática neumatología ("*La vida según el Espíritu*"), cristológica ("*La verdad de Jesús*"), y está por aparecer un volumen de ensayos en torno a la Mariología. Ignacio de la Potterie considera el presente artículo como programático y clave para una lectura eclesial de la Biblia.

<sup>26</sup> Laurentin, R. *Comment réconcilier l'exégèse et la foi?*, Paris 1985, 17.

# El Exodo Israelita una Tradición Hermenéutica para la Historia Humana

*Alberto Ramírez Z.*

**L**a liberación de los esclavos hebreos que salieron de Egipto constituyó para los judíos, desde la antigüedad, un verdadero criterio hermenéutico para la historia humana <sup>1</sup>. El acontecimiento dio lugar a una tradición que se transmitía de generación en generación, la cual inspiraba la praxis misma histórica del pueblo, a la vez que mantenía vivas las esperanzas de un futuro ideal. Esta tradición judía del éxodo puede ser constatada en un número considerable de testimonios literario, pero también en hechos rituales de una trascendencia pedagógica impresionante, los cuales hechos explican a la vez, por lo menos en muchos casos, el ambiente vital de la literatura pascual (*Sits im Leben*).

Para los cristianos el acontecimiento del éxodo también sirvió, con toda la tradición a la cual dio lugar, como criterio hermenéutico para interpretar la muerte de Jesús y para expresar el sentido salvífico que, en la historia humana, surgió de dicha muerte.

---

<sup>1</sup> El acontecimiento del éxodo es objeto de una narración literaria compleja, que aparece en un contexto mayor del libro del Exodo. Los varios capítulos que tienen que ver con él han sido objeto a su vez de estudios literarios, sobre la composición del texto, así como históricos estrictamente dichos y teológicos. Son bien conocidos los estudios de H. Cazelles. *Loi israelite. Facteurs influençant sa rédaction*. En *Dictionnaire de la Bible. Supplément V*. París. 1957. col. 504; los de la escuela escandinava sobre la "äthiologische Kultlegende" y con la consideración de que *Ex. 1-15* es un "libretto" de un drama cultural; y por el estilo la opinión de S. Mowinckel. *Die vermeintliche "Passahlegende" Ex. 1-15*. En *Studia Theologica, cura ordinum theologicorum Scandinavicorum*<sup>5</sup> (1951). p. 72. Sobre todo esto O. Eissfeldt. *Die Komposition des Exodus 1-12*. En *Theologische Blätter* 18 (1939). p. 224-233. G. von Rad. *Teología del Antiguo Testamento I* (trad. del original alemán). Ed. Sígueme. Salamanca. 1969.