

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"²⁶. 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.

²⁶ 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.

La liberación de los esclavos hebreos que salieron de Egipto constituyó para los judíos, desde la antigüedad, un verdadero criterio hermenéutico para la historia humana ¹. 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.

¹ 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. Mowinkel. *Die vermeintliche "Passahlegende" Ex. 1-15*. En *Studia Theologica, cura ordinum theologicorum Scandinavicum*⁵ (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. Sígame. Salamanca. 1969.

Cuando desde tantos puntos de vista nos interesamos hoy por establecer una teoría acerca del sentido de la historia y tratamos de proponer modelos históricos que arrojen luz sobre la realidad compleja que vivimos, un recuerdo sistemático de una experiencia religiosa que tiene una tal función hermenéutica para la historia, como el éxodo, parece tener una importancia muy grande. Es ésta la razón de las presentes consideraciones.

I. En los ritos y en la literatura judíos el éxodo aparece con una función hermenéutica para la historia

Existieron en el pueblo de Israel instituciones rituales, algunas de ellas familiares y más frecuentes, otras festivas y espaciadas, que desempeñaron un papel instrumental decisivo para mantener y realimentar la conciencia judía con su concepción específica de la historia. Y existieron en el pueblo de Israel también muchas tradiciones relacionadas con las instituciones rituales, que se configuraron literalmente. A ambos aspectos vale la pena volver nuestra mirada.

1.1. Las instituciones rituales y la mediación pedagógica que tuvieron en Israel

Nos referimos aquí, en concreto, a las cenas judías que tenían lugar regularmente o en circunstancias especiales.

Los fundamentos primarios de esta praxis ritual son de mucho interés. Todavía es posible encontrar en nuestro mundo materialista y funcional que la cena común puede ser un ejercicio de fraternidad compartida. Sin embargo, nuestra actitud general en lo referente al alimento es una actitud poco humana y, en ciertos casos, una actitud bárbara. Poca diferencia existe entre un hombre que come carne y una fiera que devora una víctima, podríamos decir. Nuestra relación con el alimento es inmediata, concluye directamente en el hecho mismo de consumir. Pero siempre queda abierto el espacio para que el alimento sirva para compartir la vida: una cosa es comer, otra "comer juntos". En el primer caso, nuestra acción termina en el alimento mismo. En el segundo caso, nuestra acción termina en el compartir de la vida humana.

En Israel se valoró siempre la cena común. Y en ella se encontró siempre un instrumento pedagógico de una gran trascendencia para compartir la historia, con todo su sentido.

Así, por ejemplo, sucedía en las cenas frecuentes, familiares. Uno de los tratados del Talmud de los judíos, el llamado tratado de las *Berakoth* (bendiciones), reglamenta la práctica de las cenas que agrupan a 10 ó 12 personas ocasionalmente. La interpretación del pan y del vino que se comparten revela la concepción profunda de la cena común que se tenía en ese ambiente.

Al comenzar la cena, el que preside, el padre de familia, debe tomar el pan y levantarlo hasta una cierta altura. Mientras lo sostiene así, pronuncia una "bendición" que es simple y corta:

"Bendito sea Dios, el Señor nuestro Dios, el Rey del universo (o de la eternidad), porque nos ha dado este pan tomado de la tierra como alimento".

Después de lo cual lo debe partir, de tal manera que a cada cual le corresponde un pequeño trozo, como del tamaño de una nuez, para compartirlo. Cuando todos tienen en su mano el pequeño trozo de pan, responden "amén" a la bendición y el padre de familia da la señal para que todos lo coman. Es el rito de la fracción del pan. Al terminar la cena, el padre de familia presenta la copa, llamada "copa de bendición", al más digno y si no lo hay, la toma él mismo. Se pronuncia entonces sobre esta copa una bendición mucho más desarrollada, según un formulario muy antiguo, que se refiere no sólo a la cena misma sino a toda la historia compartida por los comensales: se bendice a Dios por la Ley, por la Alianza, por Jerusalén².

En Israel tuvo una importancia especial la cena anual de la Pascua. La fiesta no se reducía a la cena, pero sí tenía en ella su punto culminante.

Es útil recordar algunos datos que permiten explicarnos mejor lo que significó la Pascua para los israelitas.

Desde el punto de vista del origen de la fiesta se puede recordar que ella se remonta a una época cultural del Medio Oriente, cuando en un ambiente pastoril se celebraba en el primer mes de la primavera un rito, que tenía que ver con las preocupaciones de los

² La edición de formularios completos litúrgicos aparecen por ejemplo en L. Liger S.J. *Textus selecti de magna oratione eucharistica addita Haggadah Paschae et nonnullis Judaeorum benedictionibus*. Pontificia Universitas Gregoriana. 2a. ed. Roma 1965 (ad usum privatum), basada esta edición en las ediciones clásicas del mundo judío.

pastores: se inmolaban las primicias del ganado, se realizaba un rito con la sangre, el cual tenía una cierta significación mágica (invocación de la protección de pastores y ganados contra influjos demoniacos) y se compartía una comida que estrechaba los lazos familiares. En un contexto cultural agrícola se celebraba, por la misma fecha, la llamada fiesta de los "Azimos" o panes sin levadura: después de abstenerse de tomar alimentos fermentados durante una semana, se comían los productos frescos de la naturaleza, los primeros brotes de la tierra en primavera³.

Pascua y Azimos se fusionaron como una sola fiesta, en la época de la sedentarización definitiva de las tribus israelitas, en razón de la coincidencia de las fechas de celebración: las dos fiestas eran fiestas de primavera. Aunque la sedentarización significó el paso de la cultura pastoril a la cultura agraria, Israel no perdió sin embargo nunca su sensibilidad nómada, lo que es de mucha importancia para comprender la mentalidad del pueblo en todas las épocas.

Pero el origen de las fiestas nómada y agrícola no lo explica todo. En Israel, el objeto de la celebración no fue, en definitiva, la preocupación por los rebaños o por las cosechas sino la experiencia de la liberación que se había vivido en el éxodo de Egipto. Se puede hablar entonces de una "historización" del objeto de la fiesta de Pascua-Azimos, en cuanto que este objeto no es ya el de las realidades de la vida cultural (pastoril-agraria), sino un acontecimiento histórico, el éxodo, "paso de la esclavitud a la libertad, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida", como lo designan muchos de los testimonios que se refieren al hecho paradigmático. El acontecimiento de la liberación es el hecho siempre recordado, con un realismo que es característico de la manera de recordar los orientales (*zikkaron*): celebrar la Pascua (el éxodo) no es simplemente trasladarse al pasado por la facultad de la memoria, sino actualizar (hacer actual o presente) el acontecimiento de la liberación, por medio de símbolos, para así compartirlo fraternalmente⁴.

El acontecimiento del éxodo es entonces el criterio de interpretación de toda la historia para los judíos y la experiencia ritual de la cena, sobre todo de la cena pascual, hace posible el ejercicio permanente de dicha interpretación.

³ Al respecto se conocen numerosos estudios, por ejemplo, J. Henninger. *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*. En *Revista do Museu Paulista* 4 (1950). p. 389-342; R. de Vaux. *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. París, 1964. p. 7-9.

⁴ N. Füglistler. *Die Heilsbedeutung des Pascha*. Studien zum Alten und Neuen Testament VIII. Kösel Verlag. Munich, 1963. p. 41.

Desde un punto de vista religioso, el éxodo es para los israelitas la salvación sin más. El Dios de Israel es un Dios salvador⁵ y su manifestación primordial es la experiencia de la liberación. La noción de salvación es, en alguna forma, la que señala el sentido ideal de la historia humana; es el criterio hermenéutico para la historia. La historia humana tiene sentido porque en ella ha acontecido el éxodo, porque ella ha llegado a ser una historia de la liberación.

Desde la perspectiva del éxodo son leídos otros acontecimientos y son deseados y esperados los acontecimientos del futuro.

Así, por ejemplo, la fiesta de la Pascua de la que se habla en *Josué 5, 10-12* no es sólo la celebración del éxodo, sino también la celebración de la entrada en la tierra prometida y su posesión, como verdadero acontecimiento de salvación (como éxodo). La primera Pascua celebrada en el desierto, con la institución del culto y del santuario, es posteriormente objeto del memorial (*Números 9, 1-14*). La obra reformadora de Josías es objeto de la celebración pascual, como lo es el éxodo (*II Crónicas 30, 1-27*), y la renovación de la alianza bajo Josías es también objeto de la liturgia pascual (*II Crónicas 35, 1-19*; cfr. *II Reyes 23, 21s.*). El regreso del exilio, la continuación del culto y la nueva constitución de Israel como pueblo serán también objeto de la celebración pascual en los tiempos de Esdras (*Esdras 6, 19-22*). Acontecimientos del futuro son considerados también a la luz de la experiencia pascual (cfr. *Oseas 2, 16*; *Jeremías 23, 7s.*; *31, 31s*), sobre todo la salvación futura anunciada por el Deutero-Isaías (*31, 5*; cfr. *30, 29*) y por la misma literatura sapiencial (*Sabiduría 10, 15-19, 20*).

Se podría hacer un balance completo de los lugares del Antiguo Testamento que presentan el éxodo, objeto original de la celebración pascual "historizada", como criterio de evocación de la significación salvífica de otros acontecimientos de la historia y como signo de esperanza del carácter salvífico de los acontecimientos futuros.

La capacidad simbólica de Israel hace posible que los alimentos compartidos en la cena sean portadores de una significación vivida, la que surge del éxodo mismo. Es lo que pasa principalmente con las carnes del cordero, o con el cordero simplemente que es llamado "Pascua" (*Pesaj*), es decir "éxodo". Pero también lo que suce-

⁵ El nombre mismo de Yahveh es expresión de una presencia ("el que es") concreta, salvadora, en Israel. No se conoce otro sentido de la presencia a la que alude el nombre del Dios de Israel.

de con el pan, con las hierbas amargas. Y sobre todo lo que sucede con la copa que es compartida cuatro veces durante la celebración, de tal manera que toda la estructura de la cena se establece a partir de las "cuatro copas".

Así como comer juntos las carnes del cordero o comer juntos el pan de la miseria significa compartir la historia como historia de la liberación (éxodo), de la misma manera, beber juntos la copa significa compartir la misma historia. Según el tratado *Pesahim* del Talmud, la interpretación de las cuatro copas se explica de manera triple. Por una parte, ellas deben recordar el gran acontecimiento salvífico del pasado, la liberación de la esclavitud egipcia. Así las cuatro copas tienen relación con los cuatro términos de *Ex. 6, 6s.*, términos salvíficos:

"Dí por lo tanto a los hijos de Israel:
 'Yo soy Yahveh,
 yo os *libertaré* de los trabajos forzados de los egipcios,
 os *liberaré* de su servidumbre
 y os *salvaré* a brazo tendido y por grandes juicios.
 Yo os *haré mi pueblo...*' "

Por otra parte, las cuatro copas serían 'las cuatro copas del castigo' que Dios hará beber entonces a los pueblos, con lo cual se hace referencia a cuatro lugares de la Biblia, en los cuales se habla de la ira divina (*Jer. 25, 15; 51, 7; Ps. 75, 9; 11, 6*). En contraposición con ellas, finalmente, las 'cuatro copas de la consolación', que Dios hará beber a los israelitas: ellas harán recordar a los israelitas participantes en el banquete año tras año, que Yahveh mismo será la parte que tocará en herencia a los suyos (*Ps. 16, 5*: "Yahveh es la parte de mi heredad y de mi copa; él es quien sostiene mi heredad"), la copa rebosante que él les concederá (*Ps. 23, 5*: "Has derramado el óleo sobre mi cabeza y mi copa rebosa"), y la doble copa finalmente que los israelitas, y antes que ellos el Mesías, tomarán y levantarán en el banquete escatológico, haciendo la bendición (*Ps. 116, 13*: "Tomaré el cáliz de la salud e invocaré el nombre de Yahveh"). Así, el vino de la Pascua tiene una función memorial que dice relación al pasado, para actualizar el acontecimiento salvífico ya realizado, y dice relación al futuro, para proclamar el acontecimiento salvífico por realizarse. La exégesis del *targum* del *Ps. 116, 13*, salmo que hacía parte del Hallel⁶, habla expresamente en estos términos:

⁶ El Hallel es el conjunto de salmos que constituyen los himnos propiamente dichos de la Pascua (*Ps. 113-118*), introducción en la liturgia pascual desde el S. II a.C. primero para la liturgia del templo y luego para la liturgia familiar.

Targum Ps. 116, 13: "Levantaré el cáliz de las salvaciones en el eón venidero"⁷, palabras con las cuales, según el *midrash* (*Pesahim* 119b), bendecirá la copa el Mesías en el banquete escatológico⁸.

Aunque no se trate de las interpretaciones corrientes del sentido de las cuatro copas, se piensa sin embargo espontáneamente en ellas cuando se evoca un poema de la literatura judía, que habla, desde la perspectiva del éxodo, de cuatro memorables noches de la historia humana. Es lo que, a manera de ejemplo, para ilustrar nuestra idea acerca de la función hermenéutica del éxodo, quisiéramos considerar a continuación.

1.2. Un ejemplo de hermenéutica histórica: el poema targúmico de las cuatro noches

Existen abundantes testimonios literarios judíos sobre la Pascua, los cuales no son muy conocidos. Los encontramos en fuentes cuya utilización no es fácil por diversas razones: primero porque se trata de fuentes disímiles, heterogéneas, que no pueden ser reducidas a un mínimo común denominador; luego, porque la datación de las tradiciones que ellas nos ofrecen presenta dificultades especiales. A veces se trata de fuentes cuya redacción sólo puede ser establecida en época cristiana. Sin embargo, las tradiciones que nos entregan pueden ser muy antiguas.

Para una aproximación general a estas fuentes, con el deseo de hacer comprensible lo que aquí quiero presentar, se puede adoptar una clasificación simple:

- Podemos hablar de los escritos que constituyen una interpretación o comentario del texto bíblico (*Targumin-Midrashim*).
- Podemos hablar de los escritos que pertenecen más bien al género de las prescripciones legislativas: la Misa y el Talmud y la confirmación de las prescripciones de estas fuentes sobre la Pascua en un texto litúrgico tardío, la *Haggadah* pascual.

⁷ *Pesahim* 119b. Cfr. (H.L. Strack)-P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV. Ed. G. Kittel-G. Friedrich. Stuttgart. 1933ss. p. 1164, con textos sobre el vino maravilloso del banquete escatológico.

⁸ Cfr. N. Füglistner. *Op. cit.* p. 116.

Se podría leer en estas fuentes la temática del éxodo, considerado en sí mismo y en su significación salvífica, lo que sería de grande interés. Pero lo que quiero hacer notar aquí es la lectura de la historia que hacen estas fuentes a partir del acontecimiento del éxodo. No naturalmente a partir de todos los posibles lugares que en estas fuentes hablan de la Pascua. Propiamente a partir de una hermosa muestra que pertenece al género de los llamados *Targumim*. se trata del "Poema de las cuatro noches", o Targum del Exodo 12, 42, que constituye un verdadero resumen de toda la historia, concretada en cuatro acontecimientos, todos ellos leídos a la luz del éxodo, para considerar así dicha historia como historia de la salvación.

Hay que tener en cuenta que una de las características de los comentarios targúmicos de los textos bíblicos consiste en el hecho, de mucho interés para nosotros, de considerar que la Escritura constituye un todo orgánico y que es posible sintetizar todos los acontecimientos de la historia en función de algún suceso primordial⁹.

Si se toma como base el poema targúmico que señalamos, se puede hacer referencia a muchos otros textos judíos (midráshicos, talmúdicos, etc.), que constituyen una inmensa riqueza en cuanto comentarios del texto bíblico, realizados por el judaísmo mismo, y que ayudan a comprender ciertas interpretaciones realizadas por autores cristianos y por el mismo Nuevo Testamento.

El "Poema de las cuatro noches", al comentar el versículo 42 del capítulo 12 del libro del Exodo, señala que ha habido cuatro noches primordiales en toda la historia, en las cuales se ha manifestado la presencia salvadora de Yahveh:

Targum Ex. 12, 42: "Es la noche predestinada y preparada para la liberación en el nombre de Yahveh (para la liberación delante de Yahveh) en el momento de la salida de los hijos de Israel, librados de la tierra de Egipto. En efecto (porque) cuatro noches han sido inscritas en el 'Libro de los Memoriales'"¹⁰.

⁹ R. Le Déaut. *La Nuit pascale*. Analecta Biblica 22. Roma. 1963. p. 58-62.

¹⁰ R. Le Déaut. *Op. cit.* p. 64, donde aparece el texto completo del Poema en arameo y su traducción francesa. Los frecuentes paréntesis se explican por las distintas recensiones del Poema. El tema del Libro de los Memoriales se conoce en el Antiguo Testamento y es desarrollado en la literatura apócrifa y rabínica: hay libros celestiales donde Dios registra a los elegidos y sus obras. Pero también existe toda una discusión sobre la temática del memorial (recuerdo) oriental. El tema se explica probablemente a partir de esta cuestión del memorial.

Hay cuatro acontecimientos que merecen ser recordados, o asumidos con una conciencia actualizadora, en cuanto acontecimientos significativos o salvíficos en la historia del pueblo de Israel.

El memorial de la primera noche

Según el targumista, la primera noche de salvación en la historia fue la noche de la creación, verdadera epifanía del Dios salvador en los orígenes del universo. La creación aparece como un 'primer éxodo', o sea como la primera liberación (salvación). Por medio de la noción del éxodo se proyecta la idea de salvación sobre lo que llamaríamos el acontecimiento de la creación:

Targum Ex. 12, 42: "La primera noche (fue) aquella en la cual Yahveh se manifestó en el mundo para crearlo: el mundo estaba vacío y desierto y la tiniebla estaba esparcida sobre la superficie del abismo. El Memra de Yahveh era la luz que iluminaba y él la llamó la primera noche"¹¹.

La relación que en el texto se establece entre creación y éxodo se deduce del simple hecho de que lo que el Poema está comentando es propiamente el acontecimiento del éxodo. El que conoce todo lo que está implicado en el nombre del Dios israelita, Yahveh, sabe bien lo elocuente que es atribuir aquí a Yahveh la creación. Esta relación entre creación y éxodo aparece frecuentemente en el texto mismo bíblico y sobre todo en comentarios rabínicos de los que se desprende que Israel tenía una conciencia especial del significado salvífico de la creación: la creación es la primera acción salvífica de Dios (el primer éxodo)¹².

El memorial de la segunda noche

La segunda noche salvífica, según el targumista, fue la del sacrificio de Isaac (más exactamente la de la ligación o *Aqueda* de Isaac). En época antigua, el llamado sacrificio de Isaac no jugó un papel tan importante en la conciencia religiosa judía, como el que llegó a jugar en época tardía, por ejemplo en la época del Nuevo

¹¹ El texto arameo y un amplio comentario sobre la temática en todos sus aspectos en R. Le Déaut. *Op. cit.* p. 215 y 213-257. La expresión Memra es la noción aramea que corresponde al hebreo Dabbar y al Logos bíblico, con todo lo que con ellos se implica.

¹² Un tema muy elaborado teológicamente es este bíblico de la concepción salvífica de la creación, que permite poner en su justo lugar todo lo referente a los relatos de creación en la Biblia.

Testamento, cuando el recuerdo de esta tradición llegó a convertirse en germen del desarrollo de una espiritualidad del martirio, la que sirvió para establecer muchas conexiones interesantes con otras temáticas. El texto del Poema, en este punto, es el siguiente:

Targum Ex. 12, 42: “La segunda noche (fue) cuando Yahveh se manifestó a Abram (se manifestó el Memra de Yahveh a Abram) que tenía cien años, en medio de los pedazos, para que se cumpliera lo que dice la Escritura: ¿Abram de cien años va a (puede) engendrar y Sara su mujer de noventa años a dar a luz? (¿Acaso no tenía treinta y siete años Isaac en el momento en que fue ofrecido?). E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar: los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y sus ojos se oscurecieron a causa de sus perfecciones. Y él la llamó segunda noche”¹³.

El hecho de ubicar la tradición de Isaac en el comentario al versículo 42 del capítulo 12 del libro del Exodo demuestra la relación establecida por el Poema entre esta tradición y el acontecimiento de la liberación. Lo que se logra al establecer esta relación es interpretar la tradición de Isaac en un sentido salvífico: todos los acontecimientos de la historia son comprendidos en su auténtico sentido por la mediación del acontecimiento del éxodo. Como ya se ha dicho, la tradición de Isaac adquirió posteriormente una importancia mucho mayor que la que tenía originalmente, lo que aparece en el desarrollo, al que ella dio lugar, de la espiritualidad sacrificial y martirial.

El memorial de la tercera noche

La tercera noche, según el Poema, es la del éxodo, la que además constituye el objetivo mismo del comentario del targumista, como se ha dicho:

Targum Ex. 12, 42: “La tercera noche (fue) cuando Yahveh se manifestó contra los egipcios en medio de la noche y su (mano) diestra protegió a los primogénitos de Israel para que se cumpliera la palabra de la Escritura: ‘Mi hijo primogénito es Israel’. Y él la llamó tercera noche”¹⁴.

¹³ El texto arameo y un amplio comentario sobre la temática en todos sus aspectos en R. Le Déaut. *Op. cit.* p. 134-135 y 131-212.

¹⁴ R. Le Déaut *Op. cit.* p. 217 ss.

El tema de la salvación del éxodo, como es obvio, constituye el núcleo del Poema y ha suscitado muchos comentarios de parte de los midrashistas y del Talmud. El énfasis está puesto en el hecho de que este acontecimiento constituye el ejemplo mismo de la salvación y el sentido de todos los acontecimientos de la historia. La constitución de Israel como pueblo, explicada como una filiación, es consecuencia de la liberación de Egipto, lo que significa que toda la historia del pueblo es un verdadero desarrollo del éxodo. El acontecimiento "generador" de la historia de Israel y "calificador" de todos los acontecimientos, tiene sentido salvífico, de redención:

Ex. Rabba 15, 9: "Este mes será para vosotros el comienzo de los meses (Ex. 12, 1). A la manera de un rey a quien le nació un hijo en la cautividad, en la cual permaneció durante mucho tiempo, hasta que finalmente el padre lo redimió y él celebraba entonces este día como el día del nacimiento de su hijo"¹⁵.

El texto de este gran comentario al libro del Exodo considera expresamente que el día de la liberación constituyó para Israel el verdadero origen de su historia como pueblo. Con una afirmación bien conocida en la Escritura, el texto designa a Israel como hijo de Dios y considera que la liberación de la esclavitud está ligada con la condición de filiación: no esclavos sino hijos.

La relación entre Dios y su pueblo, expresada en términos de filiación, se debe a la intervención misma de Dios en la liberación, lo que nos es confirmado, a manera de ejemplo, por un texto de la legislación pascual:

Haggada pascual 54: "Dios nos sacó de Egipto (Deut. 26, 8). No por medio de un ángel, ni por medio de un Seraph, ni por medio de un enviado, sino el Santo mismo, bendito sea él, como está escrito: 'Esa noche paso yo por Egipto' (Ex. 12, 12). 'Yo soy Yahveh'"¹⁶.

Atribuir a Yahveh la liberación significa interpretar la historia a la luz de la fe, lo que hace Israel de manera expresa, trascendiendo así otras explicaciones, inclusive religiosas de la historia. Lo importante aquí es que el hecho de la liberación de la esclavitud es mirado por Israel como el principio de interpretación de la historia ideal,

¹⁵ *Midrash Rabba Exodus*. Ed. por S.M. Lehrman. Londres. 1939. p. 171.

¹⁶ *Haggada Pascual*. Ed. J.M. Japhet. *Haggadah für Pesachmit Uebersetzung, deutschen Kommentar und musikalischen Beilagen*. Frankfurt. 5651. p. 33.

salvífica: en el hecho de la superación de la condición de esclavitud se ha percibido una presencia salvadora, que siempre hace posible el paso “de la esclavitud a la libertad, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida”.

El detalle ritual de la posición que se debe observar durante la comida pascual es interpretado como signo de libertad, que están llamados a disfrutar aún los más pobres en Israel:

J. Pesahim X, 37b: “Rabí Leví (hacia 300) decía: mientras los esclavos procuran comer de pie, se debe aquí comer yaciendo a la mesa, para expresar así que se ha salido de la esclavitud a la libertad”¹⁷.

Numerosos testimonios muestran que la conciencia de la libertad será una conciencia permanente y ciertamente una conciencia actual en cada momento:

J. Pesahim V, 32a: “Id, salid del medio del pueblo (Ex. 12, 31). Hasta ahora erais esclavos del Faraón, en adelante seréis esclavos del Eterno... ‘Hallelujah’. Alabad al Señor vosotros sus esclavos (Ps. 113, 1): vosotros no estáis ya sujetos al Faraón”¹⁸.

El texto contradice, es cierto, la concepción de filiación que se atribuía a Israel en virtud de la liberación, pero la lógica del lenguaje juega aquí en otro sentido. De todos modos, la relación con Dios es liberación de la relación que existía con el Faraón.

Haggada pascual 65: “No sólo a nuestros padres salvó Dios, sino también a nosotros, como está escrito: ‘Y a nosotros nos sacó de allí, para conducirnos a la tierra que había jurado a nuestros padres’ (Deut. 6, 23)... (El) obró en nosotros todos estos milagros y nos condujo de la esclavitud a la libertad”¹⁹.

Se haría interminable la serie de testimonios judíos sobre la importancia atribuida al acontecimiento del éxodo, al comentar los distintos aspectos del texto bíblico. Las muestras que hemos traído son una ilustración de la significación constante salvífica que pre-

¹⁷ El tratado Pesahim del Talmud de Jerusalén. Véase en (H.L. Strack) P. Billerbeck. *Op. cit.* p. 56s.

¹⁸ El tratado Pesahim del Talmud de Jerusalén según la edición de M. Schwab (trad. francesa) I-XI. París. 1932. V: p. 76.

¹⁹ Según la edición de Japhet. p. 49.

sentan las interpretaciones del hecho y la forma como el acontecimiento ha sido convertido en paradigma para proclamar el carácter salvífico de otros acontecimientos de la historia, con el fin de poder comprender precisamente la historia toda en un sentido salvífico. La historia es, por la realidad de acontecimientos como el éxodo, historia de la salvación.

El memorial de la cuarta noche

El Poema se termina con la consideración de una cuarta noche salvífica, la noche escatológico-mesiánica, que constituirá algo así como el éxodo definitivo:

Targum Ex. 12, 42: "La cuarta noche (será) cuando el mundo alcanzará su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán reventados y las generaciones de la impiedad serán destruidas. Y Moisés saldrá del desierto (y el Rey Mesías saldrá de la altura). El uno marchará a la cabeza de un rebaño y el otro sobre la cumbre de una nube (o a la cabeza de un rebaño) y su Memra marchará entre los dos y marcharán juntos. Es la noche de la Pascua delante de Yahveh, fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel"²⁰.

Algunos de los detalles del texto del Poema, en este punto, rebasan el alcance del interés que aquí tenemos. Hay detrás de ellos problemas ligados con tradiciones apocalípticas y con discusiones rabínicas, sin las cuales el texto es incomprensible en ciertos aspectos. Pero es suficiente la consideración central del texto, en el sentido de la comprensión del acontecimiento decisivo de la historia, en cuanto que el acontecimiento escatológico es relacionado con el éxodo, aún más, presentado con una terminología propia de la liberación del éxodo. Con ello se comprende claramente que el acontecimiento futuro es considerado como acontecimiento salvífico, como un éxodo definitivo. Todo lo que pueda ser interpretado a la luz del éxodo, tiene sentido salvífico.

En un mundo como el judío, en el cual el aspecto escatológico (sensibilidad por el futuro) ha sido tan importante y en el cual el movimiento mesiánico (elemento intrínsecamente relacionado con la temática del futuro) ha jugado un papel tan decisivo, no es de extrañar que existan numerosos testimonios que digan referencia a

²⁰ El tema arameo y un amplio comentario sobre la temática en todos sus aspectos en R. Le Déaut. *O. cit.* p. 264-265 y 263-338.

esta preocupación por el futuro. Entre ellos, muchos establecen la relación de la que se ha hablado entre acontecimiento decisivo de la historia y éxodo. A manera de muestra, un texto del gran comentario midráshico del Exodo, considera la noche de la Pascua como el gran signo de la salvación futura: Israel ha recibido un signo de liberación, la fecha misma de la Pascua, como la esposa recibe un signo del esposo, que se ausenta, sobre su futura venida:

Ex. Rabba 12, 42: "El cual (el esposo) se trasladó a un país lejano. El le había dicho: este signo está en tu mano. Cuando veas este signo, sabe entonces que vengo... Así persevera también Israel desde que Edom apareció. Dios les dijo: 'Este signo está en vuestras manos'. En este día en el cual yo os he preparado la salvación (en Egipto), en la misma noche sabed que yo os salvaré. Y si hasta ahora no, no creáis por eso que el tiempo no está cerca..."²¹.

También incluye este texto pormenores cuya explicación es posible y útil para su comprensión total. Pero aquí merece la pena observar, sobre todo, que se trata de un comentario al mismo texto al cual ha sido dedicada la tradición targúmica del Poema de las cuatro noches, con la relación establecida entre el acontecimiento decisivo de la historia y el éxodo y con la importancia atribuida a la eficacia significativa de la Pascua.

El ritual judío de la Pascua, tal como nos lo presentan las legislaciones del tratado *Pesahim* del Talmud y la *Haggada* pascual, está marcado por la preocupación que se tiene que tener acerca de las esperanzas mesiánico-escatológicas, hasta tal punto que la fecha misma de la Pascua y la celebración eran consideradas como el tiempo de la venida del Mesías y, por lo tanto, como el tiempo de la inauguración de la historia ideal, la del Reino de Dios, a partir de una especie de éxodo generador definitivo.

2. La interpretación de la muerte de Jesús a la luz del éxodo y la interpretación de la historia humana a partir de la muerte de Jesús

Tal vez habría que señalar que el hecho cristiano fundamental es la muerte de Jesús, con todo lo que ella implica. Dicho

²¹ Comentario midráshico del Exodo según la edición citada de Lehrman. p. 228.

acontecimiento fue interpretado originalmente en un ambiente que estaba profundamente marcado por las categorías religiosas del Antiguo Testamento. Y son ciertamente varias las categorías que sirvieron para tal fin. Pero dentro de ellas, la del éxodo, con todo lo que esta categoría implica, ocupó un lugar especial.

Estamos acostumbrados a un discurso cristiano que habla del "misterio pascual de Cristo", sin que exista propiamente una comprensión total de las categorías que están en la base del discurso. En realidad, lo que aquí está en juego es precisamente una categoría religiosa del Antiguo Testamento que tiene que ver necesariamente con el éxodo.

Jesús es llamado simplemente "Pascua", en virtud de su muerte. Es lo que nos encontramos, como una costumbre tradicional en las comunidades, cuando Pablo nos presenta una afirmación rotunda:

I Cor. 5, 7: "Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado".

Pascua es propiamente el cordero pascual. La expresión "Pascua" (Pésaj) servía para designar un cordero, el que se consumía en la fiesta, aunque la expresión también tiene un sentido verbal y se presenta en el texto del éxodo principalmente, con un sentido que ha sido relacionado tradicionalmente con nociones como la de "paso", pero también con la noción de "salvación". De todos modos, el cordero, o sea la "Pascua", era ciertamente símbolo del éxodo y desempeñaba un papel especial: al comerlo se compartía su significación, o sea el éxodo.

Al llamar a Jesús "Pascua" (cordero pascual), los primeros cristianos leyeron su muerte a la luz de las categorías religiosas del éxodo. La muerte de Jesús se convierte entonces, como acontecía con el éxodo, en el hecho revelador del sentido de la historia ideal, la del Reino de Dios del que Jesús había hablado permanentemente.

Habría muchas cosas que decir sobre lo que se ha llamado la tipología pascual, tal como se presenta en las fuentes literarias del Nuevo Testamento. Hay muchos lugares concretos en dicha literatura, en los cuales se trata el tema pascual, en cuanto tipología. Existen sobre todo dos campos en los cuales la cuestión pascual es fundamental en el Nuevo Testamento: los relatos de institución de la Eucaristía, sobre todo el de Lucas (*Lc. 22, 15-20*), en el cual la cena pascual judía aparece como el contexto real de la eucaristía de Je-

sús; y la tradición de la muerte de Jesús en Juan (cap. 19), que hace pensar en la aplicación explícita de la tipología pascual a la muerte de Jesús: al morir, él es el verdadero cordero pascual, la verdadera Pascua, al que no le son quebrantados los huesos, de cuyo costado brota sangre y agua, el que muere en las circunstancias cronológicas inteligibles a partir de la ordenación ritual.

Todos estos temas han sido abordados con frecuencia. Sin embargo, tal vez no ha quedado siempre en claro que lo fundamental es, en todo esto, la lectura de la muerte de Jesús a partir de éxodo. Yo creo que una insistencia mayor en este hecho permitiría clarificar mucho mejor los interrogantes que hoy por hoy se presentan sobre la función hermenéutica del Cristianismo y sobre la misión cristiana desde una perspectiva de integración en el contexto general de la búsqueda humana histórica.

En una palabra, la muerte de Jesús ha sido interpretada a partir del éxodo, como acontecía con muchos otros hechos de la historia. Aquí con una fuerza especial, decisiva, que hace entender la muerte de Jesús como el acontecimiento escatológico o la inauguración definitiva de una nueva historia. Y, en este sentido, la muerte de Jesús, el nuevo éxodo, se convierte también en el criterio hermenéutico para la historia ideal, para definir lo que Jesús llamaba el Reino de Dios, al referirse a la historia humana. Todo esto se puede profundizar y desentrañar convenientemente.

Es bien sabido que en América Latina y desde ella en todo el Tercer Mundo se presenta actualmente un movimiento que ha alcanzado ya algún nivel de racionalidad filosófico-teológica. Es el llamado movimiento de la liberación. En el plano de la racionalidad se habla de una filosofía de la liberación y sobre todo de una teología de la liberación. Respecto a esta última, en medio de dificultades y de controversias todavía no resueltas, se han presentado aportes de mucho interés para quienes se preguntan por el sentido de la historia y por el compromiso que implica integrar la vida y la acción de cada persona en función de un proyecto de mayor envergadura. En el caso de la teología de la liberación, el tema del éxodo y, por lo tanto, el tema de la Pascua han ocupado un lugar de privilegio en la búsqueda de los fundamentos de una reflexión honrada. Pero para poder descubrir la función de esta temática fundadora es necesario reconocer el papel hermenéutico del acontecimiento del éxodo en la historia de Israel, así como, sobre todo, el papel hermenéutico decisivo para la historia que desempeña la muerte de Jesús, indisolublemente ligada con la confesión de la resurrección, pero

comprendida en sí misma, de todas maneras como el nuevo éxodo o el éxodo definitivo.

No hace todavía mucho tiempo que la conocida "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" de la Congregación para la Doctrina de la fe se refería a la teología de la liberación y reconocía (n. 44), el papel del acontecimiento del éxodo en la comprensión de la revelación judeo-cristiana:

"El éxodo y las intervenciones liberadoras de Yahveh. En el Antiguo Testamento la acción liberadora de Yahveh, que sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras, es el Exodo de Egipto, 'casa de esclavitud'. Si Dios saca a su pueblo de una dura esclavitud económica, política y cultura, es con miras a hacer de él, mediante la alianza en el Sinaí, 'un reino de sacerdotes y una nación santa' (Ex. 19,6). Dios quiere ser adorado por hombres libres. Todas las liberaciones posteriores del pueblo de Israel tienden a conducirlo a esta libertad en plenitud que no puede encontrar más que en la comunión con su Dios.

El acontecimiento mayor y fundamento del Exodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una descendencia, una tierra, una ley, pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está arraigado".

El texto de la Instrucción deja en claro la importancia primordial del acontecimiento del éxodo, en relación con todos los acontecimientos de la historia israelita, tal como se dice en medios de teología de la liberación, pero insiste en la intencionalidad religiosa del acontecimiento. Tal vez valdría la pena insistir, para comprender mejor el porqué de esta fundamentación, en el carácter hermético para la historia que recibió la liberación de los hebreros, interpretada en un sentido profundo, y sobre todo la culminación de la existencia de Jesús, comprendida como el éxodo definitivo.

El Cristianismo tiene sus raíces en el Judaísmo, o mejor en la historia de Israel, pero tal como esa historia se desentrañó en su sentido y adquirió su significación y orientación definitiva con Jesús de Nazareth. Hoy por hoy existe la Iglesia que tiene que asumir el proyecto de Jesús, en cuanto proyecto que representa la revelación del

sentido que pide la historia humana. Conocer en su significación auténtica ese proyecto, redescubrirlo permanentemente, eso es lo que obliga a los cristianos, pero también lo que es interesante para todos los hombres que tienen una sensibilidad auténticamente humana y que participan en el gran proyecto de la orientación de una historia que tenga sentido.

Las intuiciones y las reflexiones que se han presentado en la búsqueda de la "liberación" han tenido que ver con el hecho al cual han sido dedicadas estas consideraciones: la temática del éxodo, que para Israel y para el Cristianismo constituye un principio trascendental de interpretación de la historia humana y de planificación del futuro, para hablar en términos empleados por alguien. Las reflexiones que hemos querido ofrecer no tienen otra intención que la de arrojar un poco de luz en la búsqueda cristiana de América Latina, del Tercer Mundo, del Cristianismo universal.

ALBERTO RAMIREZ

Nació el 24 de enero de 1940 y fue ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1963. Es doctor en teología dogmática, profesor en la Pontificia Universidad Boliviana de Medellín, y en el seminario Mayor de la misma arquidiócesis. Actualmente dirige la revista "Cuestiones Teológicas".

Cuatro Niveles en la Lectura de la Biblia

Antonio Izquierdo

La Palabra de Dios se ha encarnado para todos los hombres en los Libros Sagrados,¹ como pan de salvación y de vida.² Nadie está excluido de ese banquete, a no ser quien deliberadamente lo pretenda. Por esta razón, cuando surgió la necesidad, se emprendieron traducciones a lo largo de los siglos: La traducción de los Setenta en el judaísmo de la diáspora; las versiones innumerables que, desde los primeros siglos del cristianismo se realizaron tanto en Oriente como en Occidente (por mencionar algunas, recordemos la siríaca, la cóptica, la Vetus latina y la Vulgata, de tanta significación, esta última, en la vida y teología del cristianismo occidental, al ser elegida como texto oficial en la liturgia de la Iglesia de Occidente); las traducciones modernas, algunas de ellas incluso interconfesionales, en las lenguas más variadas de todos los continentes, como han puesto de relieve los comentaristas del capítulo VI de la Constitución dogmática sobre la divina revelación.

Problema

La afirmación, tan obvia en sí, del destino universal de la Biblia, goza de plena y pacífica aceptación en las diversas comunidades eclesiales. Empero, se alzan desde diversos frentes preguntas que insinúan la existencia de ciertos problemas relacionados con la lectura del sagrado texto.³ Una especie de réplica y contrarréplica entre exegetas y no exegetas podría formularse así:

- No exegetas (NE): Los exegetas, ¿no han hecho de la Biblia un coto reservado para sí?

¹ "Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est" (DV 13).

² Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus Dominicum semper venerata est Ecclesia, cum, maxime in sacra liturgia, non desinat ex mensa tan Verbi Dei quam Corporis Christi panem vitae sumere atque fidelibus porrigere" (DV 21).

³ Cf. el artículo de Luis Alonso-Schökel "¿Es necesaria la exégesis?" en: CONCI-LIUM 7 (1971) 468-476.