

Aportes Bíblicos



Apuntes generales
sobre la exégesis bíblica
en la Gran Iglesia



Leonel Miranda Miranda

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 37 — Año 2022

PENSAR · CREAR · ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA

Apuntes generales
sobre la exégesis bíblica
en la Gran Iglesia

Leonel Miranda Miranda

Aportes Bíblicos
No. 37 — Año 2022
Universidad Bíblica Latinoamericana



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Esta obra está bajo una licencia de
Creative Commons



Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos
No. 37 — Año 2022

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas (UBL)
Edición: Adriana Noemí Salvador
Diagramación: Luis Carlos Álvarez Mejías

San José, Costa Rica
Noviembre 2022

Índice

Presentación	9
Introducción general	13
Capítulo I	
Del kerigma a la interpretación de la Escritura	17
1. Aclaración terminológica	17
2. El contenido del kerigma	19
3. El desarrollo del kerigma	21
3.1 Factores externos	21
3.2 Factores internos	22
Capítulo II	
La interpretación del AT y el NT	27
1. La Escritura: un texto vivo	27
2. La reinterpretación del AT en el NT	29
2.1 El sensus plenior	29
2.2 La filosofía hermenéutica	30
2.3 La teoría de la reinterpretación del AT	31
3. Los métodos judaicos de exégesis en el siglo I	33
3.1 El canon veterotestamentario y el mundo religioso judaico	34
3.2 El Rabinismo	35

3.2.1 Los Tannaim	36
3.2.1.1 La Mishná	37
3.2.1.2 La Tosefta	37
3.2.1.3 Los Midrashim	38
3.2.2 Los Amoraim	38
3.2.3 Los grandes Midrashim	39
3.3 La importancia de la apocalíptica de los apócrifos o pseudoepígrafos	42
3.4 La literatura de Qumrán	43
3.5 Los Targumim	46
3.6 El judaísmo helenístico	48

Capítulo III

La interpretación de la Escritura en la Gran Iglesia 53

1. Época neotestamentaria y sub-apostólica	53
1.1 Jesús	53
1.2 La predicación evangélica y Pablo de Tarso	54
2. La interpretación en la literatura gnóstica	57
3. Aspectos generales entre los “eclesiásticos”	59
4. Los <i>Testimonia</i>	61
5. La interpretación entre los asiáticos	61
5.1 Justino († 165)	62
5.2 Ireneo de Lión († 200)	64
5.2.1 Las reglas de la exégesis ireneana	65
6. La Escuela alejandrina	68
6.1 Clemente Alejandrino († 215)	68
6.2 Orígenes († 254)	70

6.2.1	Letra y alegoría	70
6.2.2	Περὶ ἀρχῶν IV	71
6.2.3	Del <i>defectus litterae</i> a la <i>alegoría</i>	73
7.	La “Escuela” antioquena	80
7.1	Diodoro de Tarso († 394)	81
7.2	Teodoro de Mopsuestia († 428)	83
7.3	Juan Crisóstomo († 407)	85
8.	La exégesis agustiniana	87
8.1	Aspectos generales	90
8.1.1	Experiencias de vida	90
8.1.2	La crisis	90
8.1.3	La conversión	91
8.1.4	El ministerio sacerdotal	92
8.2	Las fuentes de la exégesis agustiniana	92
8.2.1	Formación retórica	92
8.2.2	El trasfondo cultural	94
8.2.2.1	El trasfondo neoplatónico	94
8.2.2.2	La tradición cristiana	97
8.2.2.2.1	Las influencias de Ambrosio y del círculo milanés	97
8.2.2.2.2	La influencia de Jerónimo	98
8.2.2.2.3	La influencia de Ticonio	98
8.2.2.2.4	Otras influencias	99
8.3	Líneas generales de la exégesis agustiniana	100
8.3.1	El sentido histórico y el sentido figurado	100
8.3.2	<i>Res et signa</i>	102
8.3.3	Mundo sensible y mundo intelectual	103

8.3.4 "Una cierta elocuencia" (<i>De doctrina christiana</i> IV, 6,9)	105
A modo de conclusión	107
Bibliografía	111



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

La interpretación bíblica actual, sea en ambientes religiosos (litúrgicos, lectura orante, círculos bíblicos) o académicos confesionales y no confesionales, se ve influida, en gran medida, por la recepción que de los textos bíblicos se ha hecho en la historia del cristianismo. En particular, la lectura de las escrituras judeocristianas en los tres primeros siglos del movimiento cristiano termina cristalizándose en doctrinas que se transformarán en puntos de partida para nuevas reflexiones teológicas. A veces creemos que todas las elucubraciones teológicas cristianas parten directamente de la Biblia, pero esto no es así. Ellas están atravesadas por deliberaciones colindantes que, a lo largo de los siglos, han sido enseñadas sobre la manera “correcta” de acceder a la “verdad” en el oficio hermenéutico

Ignorar estas mediaciones es uno de los peligros en los que puede caer la exégesis contemporánea cuando deja de lado que sus resultados histórico-diacrónicos y narrativo-sincrónicos previamente se enfrentaron al influjo (*Wirkung*) que tanto el investigador como los lectores/as no profesionales de la Biblia tienen en su imaginario acerca de personajes, historias y dogmas. Ya desde finales del siglo pasado distintas escuelas de investigación bíblica se han percatado de este detalle que Horacio Simian-Yofre llama “ana-cronía”¹ remitiéndola a la comunidad que lee, al oficio hermenéutico en general y la pragmalíngüística. Las

1 Cf. Horacio Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2001), 178.

personas leen la Biblia con referentes socio-doctrinales prefijados en sus contextos, sea consciente o inconscientemente, y si no se reconocen estos elementos que se han adherido en la historia de la interpretación podemos replicarlos e ignorar el texto que es, de por sí, el resultado de experiencias de fe, modos de vida y culto.

La primera interpretación bíblica está dentro de la misma Biblia. Ella es, en sus distintos libros y épocas de redacción producto de lecturas performativas y relecturas de las escrituras judeocristianas. No debe de extrañarnos, por tanto, que libros condensados en el Exilio babilónico (587-537 a.C.) contengan tradiciones de la época monárquica o sean posteriormente asumidos, en la época helenista, para actualizar elementos sapienciales, proféticos o legales. Menos aún la lectura que los primeros cristianos/as hacían de sus “escrituras”, es decir, de la Biblia Hebrea con un canon variable, para hacerla coincidir con sus esperanzas y con el acontecimiento-Cristo que marcó la manera de comprender sus relaciones humanas, su forma de orar y de celebrar la fe.

Justamente, el estudio que el amable lector/a tiene en sus manos parte de la constatación de que la doctrina no fue el punto de partida unívoco en el naciente cristianismo. La fe cristiana, más bien, nace de las experiencias extraordinarias vividas por los grupos de Jesús, experiencias que suscitan un estilo de vida particular en el marco del Imperio Romano y luego influyen en la celebración comunitaria y cultural para, finalmente, llegar a la formulación teórica de la fe en apotegmas, doctrinas y credos. Esta “inversión” de puntos de partida y de llegada revierte la forma en que se podría comprender hoy el cristianismo: las preocupaciones por la “sana doctrina” o por la “ortodoxia” que muchos líderes eclesiales enuncian hoy, en los orígenes del cristianismo partían de la ortopraxis o estilo de vida, porque es ahí donde se encontraban los

elementos propios que configuraron el naciente movimiento de Jesús: pluralidad y unidad, marginalidad y reconfiguración social-eclesial, Biblia como Palabra en cuanto es celebrada y vivida.

El presente Aportes Bíblico del profesor Leonel Miranda Miranda recoge los apuntes de un curso libre de profundización que dictó a inicios del año 2022 en la *Universidad Bíblica Latinoamericana*, titulado “Ortodoxia y herejía en el naciente cristianismo”, y se centra en la relación Escritura-Tradición, Biblia-Recepción. El texto es, de alguna manera, continuidad del primer Aportes Bíblico del año que versó sobre “Los cristianismos olvidados” y que intentaba presentar una metodología que lograra analizar la diversidad inicial. Ahora, desde su área de especialidad, como lo es el cristianismo antiguo y la patrística, el autor propone apuntes sobre la forma de leer la Biblia en los primeros siglos del cristianismo, lo cual será, estoy seguro, punto de partida para nuevas investigaciones.

Sirva esta presentación para agradecer formalmente, en nombre de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la *Universidad Bíblica Latinoamericana*, al profesor Miranda por este minucioso texto. Además, este agradecimiento es efusivo para quien, hace casi quince años, fuera mi profesor de Patrística y Patrología y que ha sembrado en mí la pasión por el desarrollo de la teología cristiana en sus orígenes.

Hanzel J. Zúñiga Valerio
Director de la Escuela de Ciencias Bíblicas

Apuntes generales sobre la exégesis bíblica en la Gran Iglesia

Leonel Miranda Miranda*

Introducción general

Las comunidades cristianas en nuestros días muestran los rasgos esenciales de la configuración inicial. Esto significa que para comprender la riqueza del cristianismo es necesario plantearse la delicada cuestión acerca de los fundamentos de la fe¹ de las comunidades primitivas o de la “Gran Iglesia”, para utilizar la expresión del filósofo Celso². Los fundamentos de esta fe, de manera abreviada, son, ante todo, la confesión de un solo y verdadero Dios: “Ante todas las cosas cree que hay un solo Dios que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas del no

* El Pbro. Leonel Miranda Miranda es Licenciado en Teología y Ciencias Patristicas por el Institutum Augustinianum, Roma; y Doctor en Teología con especialización en Patristica e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

1 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909), 145ss.

2 Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*. Ed. por Serafín Bodelón García (Madrid: Alianza, 2009), 63.

ser al ser, el que todo lo abarca y solo Él es inabarcable³; de Jesús, el Señor, el Hijo de Dios, “el Salvador y Autor de la incorrupción, por quien nos manifestó también la verdad y la vida celeste⁴; del Espíritu Santo; y, por otro lado, la esperanza confiada en la llegada del Reino de Dios y en la resurrección.

Estos fundamentos de la fe debían crecer y consolidarse por medio de la meditación, la reflexión y la celebración de la Escritura. De acuerdo con la *Epístola a Diogneto* XI,5-6, después de que el Logos ha repartido la gracia a quienes no infringen las reglas de la fe, gracia que se manifiesta en relación con la Escritura: “Luego se canta el temor de la Ley, se reconoce la gracia de los Profetas, se asienta la fe de los Evangelios, se guarda la Tradición de los Apóstoles y la gracia de la Iglesia salta de júbilo”. Según esto, los cristianos han considerado desde siempre que las revelaciones o los oráculos del Antiguo Testamento conducen a la confesión de Cristo, pues según el *Pseudo Bernabé*, “los profetas tenían de Él (=Señor) la gracia, con miras a Él” (V,6).

La exposición del Antiguo Testamento que comenzó a realizarse a partir del canon alejandrino de la Biblia terminó por transformarse en un “libro cristiano”. Y, así, el concepto histórico del Antiguo Testamento –algo natural para los hebreos de nacimiento– no logró abrirse camino en las comunidades cristianas provenientes de la gentilidad. La libertad con que estas iglesias interpretaban el Antiguo Testamento, siguiendo el método del judaísmo de tesisura alejandrina, terminó igualmente por introducir no pocas correcciones en el Antiguo Testamento, enriqueciendo, de esta manera, el contenido.

3 *Pastor de Hermas*, Mandamiento I.

4 *II Clemente a los Corintios* 20,5.

A lo anterior, hay que añadir que las tradiciones concernientes al Cristo, sobre las que se fundaron las comunidades cristianas, tenían un doble carácter: primero, contenían muchas palabras del Señor, y de estas la mayor parte tenían una marcada insistencia sobre el Reino y su dinámica; y, segundo, poseían un carácter eminentemente escatológico, pues eran consideradas como reglas, a pesar de las presiones que pudo haber para realizar ciertos cambios, solo poco a poco asumieron un carácter y una forma fija.

No únicamente la profundización de los contenidos de la fe está fundamentalmente determinada por la interpretación de la Escritura, sino también a esta se le debe, en gran parte, la reconstrucción histórica de las primeras comunidades cristianas, la comprensión de la catequesis, de la iconografía y de la liturgia antigua. Más aún, los cristianos viven una relación tal con la Biblia que ellos le dan no solamente crecimiento, según la sentencia de Gregorio Magno († 604): “la Escritura crece con los que la leen”⁵, sino también forma canónica.

El objetivo de este texto es, en substancia, ofrecer una síntesis, incluso esquemática, sobre la interpretación de la Escritura en la Gran Iglesia; o sea, una presentación general desde la matriz judía a los métodos no bíblicos que se consolidaron paulatinamente en ciertos sectores cristianos. Para ello, se seguirá el siguiente orden: ante todo, se contextualizará la interpretación de la Biblia en el amplio argumento del *kerigma* y de la *didajé*; en un segundo capítulo, se presentarán, brevemente, los métodos de interpretación bíblica del judaísmo, del siglo I d.C. y del Rabinismo, posterior al año 70; y, en un tercer capítulo, se abordarán los

5 Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechiel*, I, 7, 8 (CCL 142, 87).

métodos de interpretación realizados por los representantes más significativos de las tendencias de la teología cristiana.

Nadie espere más de lo que dice el título de este trabajo: “apuntes generales”. Por esta razón, el lector debe ser paciente, sobre todo, con las generalidades y la falta de referencias, citas o explicitaciones. Me conformo con que las ideas generales queden claras. Esto dará pie a posteriores investigaciones.

A los miembros de la *Universidad Bíblica Latinoamericana* les agradezco por acoger este trabajo; pero, sobre todo, les doy gracias por la apertura a los estudios sobre la antigüedad cristiana, también en esto se muestran fieles al Evangelio.

Capítulo I

Del kerigma a la interpretación de la Escritura

1. Aclaración terminológica

La palabra *hermenéutica* (ἐρμηνευτική) deriva del griego ἐρμηνεύω, esto es, traducir, interpretar, expresar en palabras, expresar mediante el lenguaje. Muchas veces es sinónimo de exégesis, del griego ἐξήγησις, a saber, proposición, narración, explicación, interpretación⁶. Con respecto a la explicación de la Escritura, estos dos términos eran intercambiables hasta el siglo XVIII, cuando la palabra *hermenéutica* asumió diversos matices en su significado, según las distintas escuelas y teorías filosóficas. Actualmente se prefiere designar con el término *exégesis* el análisis del texto de la Escritura que quiere descubrir lo que el autor pretendía decir a sus contemporáneos; y, con el término *hermenéutica* lo que el mismo texto nos dice hoy, en un lenguaje comprensible al hombre moderno.

Ahora bien, la interpretación de la Escritura va más allá de una terminología determinada e incluso de doctrinas, pues el fundamento de la fe cristológica es la Resurrección de Cristo, un acontecimiento, no una doctrina. Y a este hecho sigue la experiencia del descenso del Espíritu. Hacemos esta ubicación lógica, aunque

6 Prosper Grech, "Hermenéutica", en *Nuevo Diccionario de la Biblia* (Madrid: Paulinas, 1988), 733.

no estrictamente cronológica, al menos si se quiere expresar la fe como reflexión sobre el Señor Jesús, el Cristo.

Según Charles H. Dodd, los textos del AT son una subestructura para la teología del NT⁷. Para este autor, la teología del NT evolucionó a partir de un kerigma primitivo. Con este término quiso indicar el primer mensaje de los Apóstoles a los no cristianos, tanto judíos como gentiles. En Rudolf Bultmann, kerigma indica también la predicación en general de la Iglesia (Verkündigung)⁸. Dodd propone un esquema basado en los discursos de los *Hechos de los Apóstoles* (capítulos 2, 3, 4, 5, 10, 13), que, a la vez, lo confirma con otras fuentes, en particular con las epístolas paulinas (1 Cor, Gal, 1 Tes, Rom).

Algunos teólogos como E. Käsemann y J. Robinson objetan a Dodd la existencia de un desarrollo unitario del kerigma a la teología⁹. Estos estudiosos afirman que no se puede hablar de teología o cristología del NT en singular, sino de teologías y cristologías del NT en plural, desde el momento en que hay más de una, diferentes entre sí, y que fundamentan el actual pluralismo de confesiones. Una afirmación que hay que examinar con cuidado.

Charles H. Dodd sostiene la existencia de una teología unitaria y la posibilidad de reconstruir este kerigma primitivo. Para esto, el teólogo analiza inicialmente el discurso de *Hechos de los Apóstoles* 2. Estudios recientes sobre los discursos de *Hechos de los Apóstoles*

7 Charles H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*, (London: Nisbet, 1953). En este capítulo sigo a Prosper Grech, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo* (Roma: PIB, 1992), 3-9.

8 Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981).

9 Cf. Ernst Käsemann, *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), 164.

muestran cómo en los discursos kerigmáticos, especialmente en los de Pedro, están presentes muchos elementos primitivos. La cristología presente en los primeros capítulos de los *Hechos* es muy arcaica y, en consecuencia, pre-paulina. Lucas, al proponer el discurso de Pedro, no lo hace directamente, ni de memoria, ni de una tradición viviente, sino indirectamente; o sea, presenta la cristalización de la tradición sobre los discursos kerigmáticos que podrían también remontarse a la misma comunidad cristiana primitiva. De este modo, Lucas nos introduce en la tradición del discurso kerigmático. De modo que sería interesante, partiendo de esta hipótesis, hacer una reconstrucción del discurso kerigmático dirigido a los Judíos y a los Gentiles. Dodd ha buscado estos elementos cristalizados, repetidos casi de memoria en Hch 2,14ss; 3,13ss; 10,36ss; 13,17ss; 1 Cor 15; Gal 1,3; 3,1; 4; 1 Tes 1,10; Rom 1,1-4; 2,16; 10,18.

¿Por qué tomar el kerigma como base para una teología? Porque especialmente el kerigma dirigido a los Judíos, nos dice qué hay de nuevo y de específico en el cristianismo, y por eso es un óptimo fundamento para la teología del NT.

Brevemente, consideremos ahora el contenido y el desarrollo del kerigma.

2. El contenido del kerigma

El kerigma¹⁰, en el esquema lógico del discurso de Pedro, según los textos mencionados de *Hechos de los Apóstoles*, comienza con

10 Prosper Grech, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, 4ss.

un hecho constatable; a saber, la experiencia del descenso del Espíritu Santo. La experiencia de Pentecostés, de la que nos habla Pedro, no ha sido única. Según Juan, contamos con un descenso del Espíritu Santo inmediatamente después de la resurrección, luego tenemos el Espíritu Santo que desciende sobre Cornelio (el llamado Pentecostés de los Gentiles), y otros descensos. El último criterio de verdad en la Iglesia primitiva es, por tanto, el Espíritu. Si el Espíritu ha descendido, entonces estamos en los tiempos escatológicos. De este modo, el Espíritu es el signo primario de los tiempos mesiánicos. Esta es la razón por la que encontramos frecuentes citas de Joel. Para este profeta el Espíritu es el signo específico de los tiempos escatológicos.

✓ Los tiempos escatológicos han sido introducidos por la avenida histórica de Jesús de Nazaret. De este modo se introduce el Jesús histórico: *Este Jesús de Nazaret a quien vosotros habéis crucificado, Dios lo ha resucitado y lo ha constituido Mesías y Señor.*

✓ La muerte de Cristo tiene una finalidad soteriológica: *Cristo ha muerto por nuestros pecados.*

✓ El que ha muerto y ha sido glorificado *volverá en los últimos tiempos.*

✓ Por tanto, *arrepentíos, creed y haceos bautizar y seréis salvos.* La conversión es necesaria, es indispensable para la salvación.

Así, en el esquema tradicional del discurso kerigmático disponemos de los temas fundamentales de la teología del NT. Este kerigma estaba dirigido a todos los que se encontraban fuera de la Iglesia, con el fin de convertirlos. Para indicar, en cambio, la predicación dirigida a los miembros de la Iglesia se utiliza el término *didajé* o *paradosis*.

3. El desarrollo del kerigma

¿Cuáles han sido los factores y las causas del desarrollo del kerigma¹¹? ¿Cómo se ha realizado el paso del *kerigma* a la *didajé*?

3.1 Factores externos

Algunos autores, sobre todo representantes de la *Religionsgeschichtliche Schule*, han pretendido ver como causa del desarrollo del kerigma solo factores externos. En efecto, ellos sostienen que el kerigma llegó a convertirse en *didajé* gracias al contacto con el helenismo, especialmente con la gnosis apocalíptico-judaica y las religiones místicas. Según esta escuela, la apocalíptica judaica habría influido mucho en Mc 13; 2 Ts y en el Apocalipsis; la gnosis habría sido determinante en el origen del Evangelio de Juan; y, el contacto con el θεός ἀνὴρ del helenismo, habría llevado a Pablo a considerar a Jesús como Dios y lo habría orientado a la idea de la preexistencia de Cristo. Los elementos de la teología sacramental se habrían desarrollado gracias al contacto con los cultos místicos. De este modo, para Pablo, la unión mística con Cristo se da en el Bautismo-Eucaristía.

En síntesis, según esta escuela el helenismo habría tenido un grandísimo influjo en la cristología y en los *Sacramentaria* del NT. Si bien tal tesis ha perdido su fuerza en la actualidad.

11 Véase Prosper Grech, "Agli inizi della teología cristiana", *Storia della Teologia*, I. Epoca patristica, ed. por Angelo Di Berardino y Basil Studer (Casale Moferrato: Piemme, 1993), 25-98.

3.2 Factores internos

Como factores internos en el desarrollo del kerigma Martin Werner ha propuesto el retardo de la parusía. En consecuencia, no serían factores externos, sino una problemática interna del mismo cristianismo, la que habría permitido una evolución del kerigma a la *didajé*¹².

Con todo, no podemos limitarnos a un único factor. Más bien, podríamos pensar en los siguientes factores principales:

- a) Una comprensión más profunda del AT. Cuando en la Iglesia primitiva surgía un problema teológico se iba al texto del AT y se lo releía con ojos cristianos.
- b) Una segunda causa del desarrollo del kerigma se debe a la controversia con los Judíos, pues los cristianos mantenían posturas estrechamente ligadas al comportamiento de ellos. De manera especial, las controversias con el fariseísmo después del año 70.
- c) Un tercer factor del desarrollo del kerigma está constituido por los problemas misioneros en el mundo judaico y en el gentil, que han determinado la controversia sobre la circuncisión y sobre la justificación. Esta causa ha sido determinante para el desarrollo de la teología paulina, especialmente en las cartas a los Gálatas y a los Romanos.

12 James I.H. McDonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the earliest Christian Message* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

- d) Además, conocemos problemas internos de la comunidad. Problemas sobre el ágape, el matrimonio, la virginidad, la convivencia entre judeocristianos y gentiles, como se encuentran en 1 Corintios.
- e) También hay problemas litúrgicos. Por ejemplo, las narraciones de la institución eucarística provienen de la liturgia de las diversas iglesias, de Marcos, de Pablo y de Lucas.
- f) En Juan y la llamada "Carta" a los Hebreos, está presente la teología alejandrina y, en general, la mentalidad helenística. Se nota de modo particular el influjo de Filón de Alejandría.
- g) El retardo de la Parusía. Este hecho permitió que la Iglesia se organizara para la historia (cf. 1 y 2 Tesalonicenses, 2 Pedro).
- h) La teología rabínica con los principios y los métodos propios. No debemos olvidar que Pablo era un rabino, por lo que muchos de sus razonamientos serían incomprensibles sin un profundo conocimiento de las escuelas rabínicas.
- i) En fin, el genio individual de cada escritor y autor.

Ahora bien, el factor más importante es el estudio profundo del AT, o sea, su exégesis. En realidad, el AT, junto con las palabras de Jesús, era la fuente a la que había que dirigirse para resolver todo problema teórico o práctico que se originara en el ámbito de la Iglesia primitiva. Algo que plantea más preguntas y problemas que respuestas:

- 1) Ante todo, el AT era interpretado de una manera distinta a la nuestra. Para los Apóstoles la Escritura era un libro que

hablaba a aquella generación, no era solo un libro de historia. Ellos releían el AT en clave cristiana. El AT no hablaba más a Israel sino a la Iglesia, a los cristianos (cf. Hch 2; 15,1-26).

- 2) Los Apóstoles hablaban a los judíos; sin embargo, citaban en general el texto traducido al griego de los LXX y no el texto hebreo. Este era citado raramente y, a veces, no citaban ni a uno ni al otro. Además, citaban como bíblicos los libros que no se encuentran en el canon actual de la Biblia, lo que muestra el estado de configuración en el que se encontraba aún el canon bíblico.
- 3) Otro problema importante es saber el motivo por el que citaban un determinado texto: ¿Para aprobar una tesis en sentido dramático o solo para ilustrarla, para entenderla mejor; o para reforzar el argumento?
- 4) Por otra parte, ¿cómo se explican las lagunas existentes entre el sentido literal y el uso que se hace de algunas citas del NT? (cf. Sal 2 y 10). ¿Acaso porque era interpretado de esa manera por los rabinos? ¿O acaso la Iglesia tenía ya una exégesis que se diferenciaba de la rabínica? ¿Por qué un texto es citado para decir dos cosas distintas? (cf. Pablo y Lucas).
- 5) Más aún, ¿existe una exégesis específica de cada autor del NT o hay una exégesis común? ¿Se toman los textos que son citados dentro de un contexto o por sí mismos? Jesús ha citado el AT: ¿Debemos pensar cuando nos refieren una cita de Jesús que sea suya o más bien de los evangelistas o de la comunidad primitiva que la ponen en boca de Jesús? En este último caso surge la pregunta de si es un problema que

atañe a la *Historia de la redacción (Redaktionsgeschichte)* o de una verdadera referencia histórica.

- 6) ¿Por qué, a veces, cuando se trata un determinado tema no se citan textos fundamentales sino textos secundarios? Además, frecuentemente no se cita un texto único sino una fusión de textos. De hecho, encontramos citas dobles, fusionadas, múltiples. ¿Cómo se ha llevado a cabo tal fusión?
- 7) Finalmente, nos preguntamos si un texto es citado siempre en un mismo sentido o si hay una *Historia de la interpretación* al interno del NT. Es necesario ver si existe un progreso interpretativo en los tiempos, las obras y en los distintos autores.

Una orientación para resolver, aunque sea parcialmente, estos problemas la dan las interpretaciones de la Escritura que realizaron los primeros cristianos.

De esta manera entramos en el tema de la interpretación de la Escritura, como presupuesto fundamental en el desarrollo mismo del kerigma.

Capítulo II

La interpretación del AT y el NT

1. La Escritura: un texto vivo

Ante todo, se debe tener presente que la misma Escritura hace exégesis de sí misma, y esto sucede tanto en el AT como en el NT. En efecto, la interpretación en la Biblia se constata, por un lado, en el hecho de que los libros del AT posteriores interpretan a los anteriores; y, por otro, en el NT que interpreta el AT. Is 40,8 dice que “La palabra de nuestro Dios dura para siempre”; sin embargo, esto no significa que el AT fuera un texto petrificado. Por el contrario, el texto bíblico era un texto fluido, un texto vivo. Por esta razón, durante todo el periodo que duró la “composición” del AT hubo una continua reinterpretación de los hechos y los dichos a partir de las cambiantes circunstancias históricas. La continua reinterpretación se realizaba de diversas maneras: por medio de glosas; uniendo un párrafo a otro; introduciendo largas interpolaciones; cambiando nombres y combinando en la redacción oráculos originariamente distintos que se explican uno con el otro; reagrupando en un solo *libro* diferentes autores (cf. Isaías y Zacarías); o también con referencias explícitas, por ejemplo, Daniel interpreta los setenta años de Jeremías como setenta septenarios de años (cf. Dn 9,24ss y Jr 25,12; 29,10).

Por lo general, el profeta comunicaba los oráculos de forma oral y posteriormente la escuela, los “hijos de los profetas”, escribían el dicho profético. Sin embargo, la puesta por escrito se daba después de algunos decenios, cuando las circunstancias cambiaban y

se hacía necesaria una adaptación del oráculo. Dos factores determinan, por tanto, una nueva interpretación del texto:

- 1) Las circunstancias históricas que cambian. De modo que las leyes y las profecías exigían continuamente ser adaptadas a las nuevas circunstancias.
- 2) La reinterpretación carismática. El hagiógrafo que interviene en la elaboración del texto no es el creador, sino que lo reinterpreta. Hubo, en este sentido, diferentes tradiciones interpretativas. Un ejemplo clásico de reinterpretación lo encontramos en Is 14,24-26, originariamente era un oráculo contra Asiria, después de 2 siglos fue adaptado para ser un oráculo contra Babilonia; para concluir extendiéndose a todos los enemigos de Israel y asumió dimensiones escatológico-mesiánicas en el *targum*.

Asimismo, un Salmo como el segundo, que originariamente sería un poema de corte, escrito para la ocasión de la entronización de un Rey de Judá, durante el exilio cuando ya no existía Rey, asume un significado mesiánico, que aparecerá claramente en los *Salmos de Salomón* (XVII,26)¹³.

De esta forma, algunos pasajes pierden prácticamente la paternidad del escritor para asumir la del lector, que en este contexto es la sinagoga que lee e interpreta provocada por los acontecimientos históricos que sirven como principio hermenéutico.

13 Cf. Alejandro Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento* III (Madrid: Cristiandad, 1982-1987), 53.

Todo este proceso resultaba posible antes de la fijación del texto, ya que una vez establecido el canon se prohíbe toda introducción de glosas y se inicia el comentario *midráshico* del texto. Por tanto, lo que se plantea es el problema de la fijación del Canon.

2. La reinterpretación del AT en el NT

A diferencia de la *Religionsgeschichtliche Schule*¹⁴ que ponía el acento en el helenismo y gnosticismo, los estudiosos actuales acentúan la influencia del judaísmo en la teología del NT. La subestructura de la teología del NT está constituida por pasajes del AT. Pero como muchos pasajes utilizados en el NT han perdido el sentido original que tenían en el ámbito del AT para explicar esta discrepancia de sentido han sido formuladas distintas teorías hermenéuticas:

2.1 El *sensus plenior*

Según la *Pontificia Comisión Bíblica*: “El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico cuando se lo estudia

14 “La aportación de la escuela de la historia de las religiones (F. Delitzsch, W. Wrede, W. Bousset) radica en la exploración de numerosas fuentes escritas paleoorientales, helenistas y del judaísmo temprano del entorno de los escritos bíblicos. A esta escuela influida por la teología liberal (A. von Harnack) le resultó difícil captar lo *proprium* del Antiguo Testamento y del Nuevo”, Th. Söding, “Investigación histórico-crítica”, en Walter Kasper, ed., *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología Bíblica* II (I-Z), (Barcelona: Herder, 2011), 822.

a la luz de otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación. Se trata pues del significado que un autor bíblico atribuye a un texto bíblico anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo; o bien de un significado, que una tradición doctrinal auténtica o una definición conciliar, da a un texto de la Biblia. Por ejemplo, el contexto de Mt 1,23 da un sentido pleno al oráculo de Is 7,14 sobre la *almah* que concebirá, utilizando la traducción de los Setenta (*parthenos*)¹⁵. Una teoría que justifica, pero no abarca todo el sentido de la interpretación.

2.2 La filosofía hermenéutica

Esta teoría intenta explicar cómo un texto escrito en un contexto cultural y lingüístico determinados puede hablar a una generación posterior. La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer ha ejercido una gran influencia en esta propuesta y el modelo de exégesis bíblica constituido por la historia de los efectos del texto, que se inspira en la noción de *Wirkungsgeschichte*. Según esta teoría, la interpretación de un texto debe tener en cuenta los efectos que la lectura del texto ha suscitado a lo largo de la historia de sus interpretaciones. Los mismos no deben considerarse extraños al texto, sino un enriquecimiento de este. De esta manera, la lectura es la que da vida a un texto en el curso de la historia y es esta apropiación del texto por parte de sus lectores, a nivel literario, filosófico y teológico místico, que representa una de las mayores contribuciones a su comprensión.

15 Enchiridion Vaticanum 13, 3010 (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1977-1979).

Así, frente a un texto, no tendremos nunca una interpretación absoluta. ¿Cómo eliminar el subjetivismo? El subjetivismo se supera por el hecho de que el lector vive en una tradición que lo precede y que ha creado el mismo texto. En consecuencia, se tiene una comprensión primera. Se trata de una teoría con muchos aspectos interesantes, pero que no se puede absolutizar.

2.3 La teoría de la reinterpretación del AT

La teoría de la reinterpretación parte del principio fundamental de que cuando una palabra sale de la boca de un hagiógrafo vale para todos los tiempos y cada generación la comprende como dirigida a sí, y no solo a las generaciones pasadas. Un texto deja su sentido histórico para asumir un sentido nuevo literal y hermenéutico para las generaciones contemporáneas. En el AT encontramos muchos ejemplos en este sentido.

El Espíritu que produce un texto sigue presente también en la interpretación de éste. La interpretación de la Escritura es considerada dialécticamente entre la literalidad de las palabras y el Espíritu que guía la evolución de Israel y de la Iglesia en el tiempo. Entonces, el *sensus plenior* se entiende como la coloración que las palabras del hagiógrafo toman en cada generación, dado que el Espíritu acompaña la evolución.

Las alusiones del AT que aparecen en el NT nos crean un problema especial, dado que muchas veces el texto que se tiene como fuente no corresponde al masorético hebreo o al griego de los LXX, así como también, aún en los casos en que se corresponde con alguno de éstos, no es interpretado según los criterios que hoy utilizamos en la exégesis del AT. Así, encontramos que textos no

mesiánicos llegan a ser mesiánicos y textos no escatológicos llegan a ser escatológicos. Este hecho puede dar origen en nosotros a la sospecha de que la subestructura del AT en el NT cree una falsa teología del NT.

De ahí que, para explicar cómo la exégesis del AT ha evolucionado hasta tener el sentido que encontramos en el NT, es necesario estudiar la historia de la exégesis judaica. Y para esto nos ayuda la teoría de la reinterpretación. Efectivamente, todos los textos citados en el NT tienen un valor sino propiamente mesiánico, en sentido estricto, al menos escatológico, en sentido amplio, pues los cristianos creían vivir en los últimos días y pensaban que las profecías del AT se realizarían en ellos; estaban convencidos que todo el AT había sido escrito para ellos.

Todo esto nos lleva a plantear el tema cardinal de la *escatología*. La escatología puede ser absoluta o relativa. Hablamos de escatología *absoluta* cuando tenemos una referencia directa al fin del mundo o juicio final. En cambio, la escatología *relativa* es relativa a la historia y se subdivide en escatología intrahistórica, escatología ultrahistórica y escatología según el designio o el modelo. La escatología *intrahistórica* está muy ligada al tiempo, ya que en el anuncio del castigo se determina sea el tiempo sea la situación. Y, en general, tras el anuncio del castigo se anuncia también la restauración, se promete una era de bienestar. En algunas ocasiones, el juicio de Dios no está ligado a un acontecimiento histórico en particular, e incluso el tiempo de la realización permanece indeterminado. Se trata de una profecía más genérica que puede ser interpretada en un sentido más amplio. A esta segunda se la llama escatología *ultrahistórica*. En cambio, la escatología *por designio* se encuentra especialmente en el uso litúrgico, sobre todo en los Salmos. Un Salmo no está ligado a un acontecimiento histórico particular, cada vez que se recita recibe

un significado nuevo de parte de quien lo recita. De esta forma, un Salmo pierde su contexto primitivo para asumir la coloración de las circunstancias en las que se usa en la historia.

La reinterpretación es, por tanto, un procedimiento mediante el cual un oráculo profético habla a una generación posterior de la acción salvífica de Dios, en circunstancias históricas o apocalípticas. Desde luego, como la escatología, la reinterpretación puede ser intra-histórica, ultra-histórica o apocalíptica.

Además, la reinterpretación en general es fruto de una comunidad, no de un profeta único y aislado, y puede tener lugar, aunque no siempre, en la escuela del mismo profeta. De esta forma, la Torah nunca ha sido un libro muerto, sino un libro que habla a los contemporáneos. El estudio de la Torah no se da con fines históricos, sino con una finalidad exhortativo-didáctica.

Con la teoría de la reinterpretación hemos colmado el vacío existente entre los tiempos de Isaías y los Targumim, Qumrán, y el NT. Esto es, se puede explicar la distancia del significado entre la profecía histórica originaria y la interpretación que de ella nos hace el NT.

3. Los métodos judaicos de exégesis en el siglo I

La reinterpretación es un aspecto fundamental no solo para comprender la dinámica propia de los escritores del NT, sino de los autores cristianos de los primeros siglos. Ahora bien, esta clave hermenéutica conlleva otro tema más complejo, a saber, los métodos judaicos de interpretación.

3.1 El canon veterotestamentario y el mundo religioso judaico

“La Biblia hebrea tiene una división tripartita: Ley, Profetas, Escritos, en términos hebreos *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*, cuyas iniciales forman el acróstico TaNaK, que designa el conjunto de la Biblia. Su fijación se produjo en el siglo II d.C.”¹⁶. Efectivamente, la decisión de una autoridad competente constituye el final del proceso de canonicidad. El canon bíblico aceptado por Jesús y los apóstoles es el palestino. Sin embargo, en el NT hay una apertura a los libros deuterocanónicos; así, en Rom 1,18ss se alude al libro de la *Sabiduría*¹⁷.

El estudio del mundo religioso judaico es absolutamente indispensable para un análisis serio no solo de la teología bíblica sino también de la teología de los primeros siglos. Por otro lado, es imprescindible examinar los escritos que pudieron tener una influencia en los del NT. Si bien es cierto la inspiración es afirmada (cf. 1 Pedro), los autores del NT piensan con las categorías de la cultura en la que crecieron. Su formación era hebrea, hablaban el griego y vivían en el mundo helenístico; pero, sobre todo, estaban impregnados del pensamiento y del lenguaje del AT.

Dos cuestiones se imponen: ¿Cuáles son las fuentes que tenemos a nuestra disposición para conocer la mentalidad judía contemporánea al NT? ¿Cuáles son los métodos de interpretación de la exégesis judía?

16 Julio Treballe Barrera y Miguel Pérez, *Historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 2006), 88.

17 Un tema ampliamente tratado en Julio Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993).

Las fuentes a nuestra disposición de la mentalidad judía contemporánea al NT son la Apocalíptica, Qumrán, los Targumim, los escritos rabínicos (Mishná, Tosefta, Talmud y Midrashim), los Leccionarios, los escritos del historiador Flavio Josefo y la escuela alejandrina de Filón y el Pseudo Filón.

Para poder hacer una valoración de estos textos es necesario conocer los criterios de valoración de los escritos rabínicos. En el tiempo de Jesús había dos tendencias principales: la tendencia apocalíptica de los escritos apócrifos y la tendencia oficial de los escritos rabínicos, diferentes no tanto en el contenido como en la forma.

Respecto de los apócrifos del Antiguo Testamento conviene tener presente que hay una diversidad terminológica en uso entre católicos y los llamados “protestantes”. Para los católicos hay libros canónicos, libros deuterocanónicos y libros apócrifos; en cambio, para los cristianos evangélicos hay libros canónicos, libros apócrifos y libros pseudoepígrafos. A los libros apócrifos de los católicos corresponden los pseudoepígrafos de los evangélicos.

3.2 El Rabinismo

Los rabinos eran los comentadores profesionales de la Torah, desde los tiempos de Jesús en adelante. Ellos eran los que sostenían las tradiciones hebreas, particularmente las fariseas. Entre los rabinos regía el culto a la tradición, y entre el año 10 al 220 todas esas tradiciones fueron transmitidas de generación en generación (*paradosis*). Cada rabino transmitía lo que había recibido, y esa fidelidad a la tradición para nosotros tiene un valor inmenso porque nos permite encontrar tradiciones antiquísimas. Los rabinos decían siempre expresamente de quién habían recibido

una determinada tradición. A su vez, los discípulos de los rabinos aprendían de memoria los dichos de sus ancianos, de manera especial el comentario a la Escritura o Midrash. En sentido amplio, cada comentario era un Midrash.

Consideremos ahora los escritos rabínicos. Si se considera la materia contenida en las tradiciones que comentan la *Torah*, tenemos:

- a) *Halakah*: tradiciones morales o jurídicas (HLK= cómo se debe caminar según la ley)¹⁸.
- b) *Haggadah*: tradiciones histórico-teológicas.

Los rabinos asumían denominaciones diversas, según el período del tiempo:

3.2.1 Los Tannaim

Los rabinos de los primeros dos siglos, hasta el 220, se llaman Tannaim, “repetidores”¹⁹. La escuela rabínica se iniciaba frecuentando la *Bet-Sefer*,²⁰ donde se aprendía a leer, y luego se pasaba a la *Bet-Midrash*, para quien quería convertirse en rabino. La doctrina era transmitida oralmente, mediante una comunicación de tradición. De este tiempo no tenemos, en consecuencia, ningún

18 Ramón Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo* (Navarra: Verbo Divino, 2001), 55.

19 Ampliamente en George F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, I-III (Cambridge / London: Harvard University Press, 1997).

20 Acerca de las escuelas, véase G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, tomo I, cap. VI.

escrito, sino que es recién en torno al año 220 que esas tradiciones fueron recogidas por escrito.

3.2.1.1 La Mishná

Toda la sabiduría Tanaítica es recogida alrededor del año 220 en la Mishná²¹. Rabbí Yehudah ha-Nasí recoge en este libro, escrito en hebreo, las tradiciones halákicas palestinas. La Mishná está compuesta de seis Sedarim (órdenes): 1. Zera'im, 2. Mo'ed, 3. Nashim, 4. Nezikin, 5. Kodashim, 6. Toharot²². Cada uno de estos órdenes se subdivide, a su vez, en diversos Massektoth (tratados).

3.2.1.2 La Tosefta

Además de la Mishná existe esta segunda colección que parece ser un complemento de la primera. No se conoce con precisión ni el origen ni la datación de esta colección, algunos autores suponen que haya sido escrita en Babilonia en el período comprendido entre el 219 y el 500 a.C. También la Tosefta se divide en órdenes y tratados²³.

21 Misnah (hebr. "repetición"): "Cuerpo de legislación oral judía, compilado hacia el 200 d.C. y estructurado por materias en 62 tratados, clasificados estos en 6 órdenes, que se refieren a la agricultura, fiestas, mujeres y familia, daños y legislación civil, cosas sagradas en relación con el Templo y su conservación, y normas sobre pureza ritual". J. Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 617.

22 G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, 152.

23 G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, 156ss.

3.2.1.3 Los Midrashim

Del tiempo de los *Tanaim*, además de la Mishná y la Tosefta, contamos con cuatro Midrashim, de comentarios exegéticos, generalmente del género *halakhá*²⁴: Mekilta (comentario al Éxodo), Sifra (comentario al Levítico), Sifra (comentario a Números), Sifre (comentario al Deuteronomio)²⁵. Todo lo que sea tanaítico es muy importante para nosotros, dada la cercanía que tiene con las fuentes cristianas.

3.2.2 Los Amoraim

Después de la generación de los Tannaim, tenemos a los Amoraim²⁶. Estos rabinos prosiguieron su trabajo en Palestina y Babilonia, estudiando y comentando la Mishná, recopilando un inmenso material llamado Gemará²⁷. La Gemará es un material transmitido por tradición y ha sido compilado en dos grandes colecciones: los Talmud, a saber, Talmud palestino del siglo V, y el Talmud babilonio del siglo VI. Ambos Talmud, escritos en arameo, constituyen no solo un comentario a la Mishná, sino que también agregan material que no se incorporó a esta.

24 Háláká (hebr.): “Género de la interpretación midrásica consistente en extraer una norma legal a partir de una cita de la Escritura. Se encuentra desarrollado en obras como Sifrá de Lev, Sifré de Nm y Sifré de Dt”. J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 616.

25 Véase, por ejemplo, Miguel Pérez Fernández, *Midrás Sifré Números* (Valencia: Institución San Jerónimo, 1989).

26 G. F., Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Appendix IV, 152.

27 David W. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law* (London: Harvard University Press, 1986), 93ss.

Los Amoraim, a diferencia de los Tannaim, prefieren el género *haggádico* y desarrollaron su actividad en el período comprendido entre los años 219 y 359 d.C. Cuando se habla del *Talmud* sin especificaciones, se entiende el babilónico²⁸.

3.2.3 Los grandes Midrashim

Entre los siglos V-XI nos encontramos con un material haggadico mucho más abundante en los grandes midrashim. Para entender el sistema de los midrashim, particularmente los homiléticos, es necesario conocer primero el sistema de los leccionarios. Últimamente, los leccionarios comienzan a tener un rol importante en la teología bíblica neotestamentaria. Respecto de los leccionarios, se distinguen:

- a) *Sedarim*²⁹: No deben confundirse con los Sedarim de la Mishná. En Palestina, había un leccionario trienal con 154 Sedarim, incluso se han encontrado indicios de uno con 175 Sedarim, para un período de tres años y medio, por tanto, semanal. En cambio, en Babilonia, el ciclo era anual con 48-58 Sedarim. Estas lecciones eran extraídas exclusivamente de la Torah.
- b) *Haftarah*: Esta segunda lección, relacionada lógicamente o mnemónicamente con la primera, estaba tomada de los profetas. Los *Hoftaroth* no constituían una lección continua.

²⁸ Acerca del modo de citar el Talmud: P. Grech, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, 24-25.

²⁹ J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 128.

Presentamos ahora los distintos tipos de *Midrashim*: el homilético, el *Rabbah* y el narrativo³⁰:

- 1) *Midrash homilético*: Ordinariamente las homilías rabínicas eran de dos tipos: las homilías *a proemio* y las homilías *Yelammedenu*. En las primeras, el predicador tomaba un texto de la Escritura, distinto del *Sedar* y la *Haftarah*, pero que se relacionaban con ellos. Partiendo del texto, los rabinos comentaban el *Sedar*, sin olvidar la *Haftarah*. En el caso de las homilías *Yelammedenu*, se debe señalar que este nombre deriva de su introducción: *Yelammedenu Rabbenu*, es decir, “nos enseñe nuestro maestro”. Trataba, generalmente, sobre un problema de *Halaka*. Poseemos tres grandes colecciones antiguas del siglo V: *Pesiqta de Rab Kahana* (P.R.K o PesK), *Pesiqta Rabbati* (PesR), *Tanhuma* (Tanh B)³¹.
- 2) *Midrash Rabbah*³²: El gran *Misdrash* del siglo VII-XII contiene también tradiciones haggádicas de las más antiguas. Consiste en un comentario versículo por versículo de toda la *Torah*³³ y los cinco *Megilloth*³⁴:
 - Génesis: *Bereshith* (Ber R)
 - Éxodo: *Shemoth* (Shem R)

30 J. Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 130, 530.

31 J. Treballe Barrera y M. Pérez, *Historia de la Biblia*, 273.

32 Harry Freedman y Maurice Simon, eds., *Midrash Rabbah*, 10 vols. (London: The Soncino Press, 1961, 3 ed.).

33 Hermann L. Strack y Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, ed. por Markus Bockmuehl (Minneapolis: Fortress, 1992), 315-321.

34 Martin McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento* (Bologna: Dehoniane, 1978), 229.

- Levítico: Vayyiqra (Vay R)
- Números: Bemidbar (Bem R)
- Deuteronomio: Debarim (Deb R)
- Cántico (Shir R)
- Lamentaciones (Ekal R)
- Qohélet (Qoh R)
- Ester (Est R)

3) *Midrash narrativo*: Son narraciones populares sobre la historia bíblica. Entre los más antiguos se encuentran: el libro de los Jubileos (AC 150), Pseudo-Filón (siglo I), Pirque de Rabbí Eliécer (P.R.E.) siglos VIII-IX³⁵.

Para concluir, se puede decir que los *Tannaim* preferían el género *Halakah* y nos han dejado:

- La *Mishná*
- La *Toseftá*
- Los pequeños *Misdrashim*

Los *Amoraim*, en cambio, preferían el género *Haggádico* y nos han transmitido:

- El *Talmud* babilónico
- El *Talmud* palestino
- Los grandes *Misdrashim*
 1. El *Midrash homilético*
 2. El *Midrash Rabbab*
 3. El *Midrash narrativo*

35 Cf. J. Trebolle Barrera y M. Pérez, *Historia de la Biblia*, 273.

3.3 La importancia de la apocalíptica de los apócrifos o pseudoepígrafos

Como hemos señalado anteriormente, en el cristianismo, los libros que los católicos llaman “deuterocanónicos”³⁶, son considerados “apócrifos” por los evangélicos. Y la literatura intertestamentaria, es llamada “apócrifa” por los católicos, y “pseudoepígrafa” o simplemente literatura apocalíptica por los evangélicos.

A continuación, presentamos una lista de los libros más importantes con una datación aproximativa, aunque ciertamente discutida³⁷:

Historia de Ahikar	VI-V a.C.
I Henoc	después del 164 a.C. (circa 37-71)
Jubileos	150 a.C.
Oráculos sibilinos	150 a.C. Libro III; 80 d.C. Libro IV; siglo II d.C. Libro V
Testamento de los XII patriarcas	120 d.C.
Salmos de Salmón	48 a.C.
Asunción de Moisés	6-30 d.C.
Martirio de Isaías	¿cristiano?
Libros de Adán y Eva	70 d.C.
La carta de Aristeo	¿a.C. o d.C.?
Apocalipsis de Abraham	70-100 d.C.

36 Véase: Alejandro Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I (Madrid: Cristiandad, 1984).

37 Gonzalo Aranda Pérez, Florentino García Martínez y Miguel Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella: Verbo Divino, 1996).

Testamento de Abraham	siglo I d.C.
II Henoc (secretos de Henoc)	siglo I d.C.
IV Esdras	90 d.C.
II Baruc (Apocalipsis siríaco de Bar)	90 d.C.
III Baruc (Apocalipsis griego de Bar)	siglo II d.C.

La importancia de los apócrifos para la comprensión del trasfondo del pensamiento judaico es evidente. Como se puede deducir de la datación, los escritos van, en realidad, del siglo II a.C. al siglo II d.C.; en consecuencia, son más antiguos que la Mishná. En general, son escritos provenientes de una corriente diferente de la farisaica, pertenecen a la corriente apocalíptica. En ellos podemos estudiar de modo particular la “psicología” de la inspiración, la historia contemporánea, la escatología, el mesianismo, la doctrina sobre el “Hijo del hombre”, como también la doctrina sobre la vida después de la muerte y las influencias helenísticas y orientales.

Los libros apócrifos o pseudoepígrafos no comentan la Escritura, aunque desarrollan con frecuencia temas de la Escritura, exponiendo su doctrina.

3.4 La literatura de Qumrán

La literatura encontrada en Qumrán tiene el mismo valor de los libros apócrifos o pseudoepígrafos del AT; sin embargo, merece un puesto especial porque nos revela la teología sectaria del judaísmo contemporáneo a Cristo y nos permite estudiar la fenomenología del nacimiento de una “secta apocalíptica”, como era considerada también la Iglesia primitiva.

Además, en esta literatura encontramos innumerables paralelos, sea respecto a elementos doctrinales con el NT: escatología, mesianismo, mención, exégesis de la escritura, autoconciencia, organización de la comunidad, apocalíptica, ritual, doctrina de la justificación, gnosis, angelología, ética, moral; sea respecto de pasajes concretos paralelos que tenemos en el NT.

En Qumrán³⁸, se encuentran el Génesis Apócrifo, las Bendiciones de Jacob, el Rollo de Moisés, Isaías, Oseas, Miqueas, Habacuc, Nahum, el Salmo 37, una antología mesiánica, leyes bíblicas, etc. Qumrán nos interesa porque se consideraba una comunidad escatológica, una comunidad de los últimos tiempos; además, nos interesa su exégesis porque la comunidad leía la Escritura referida a sí misma.

La comunidad utilizaba un género de exégesis llamado *Midrash-pesher*. El método consistía en citar un versículo, al que se le agregaba la fórmula *bishro*, o sea, “su interpretación es”, y de inmediato se proponía la interpretación, referida a su comunidad. Este tipo de interpretación se encuentra también en escritos del NT³⁹; por ejemplo, en Hech 1,20, a propósito de la elección de Matías.

En los rollos de Qumrán encontramos muchos pasajes paralelos que no tenemos en los escritos rabínicos ni en los apocalípticos. Esto se puede explicar por el hecho de que estos pasajes nos describen no solo una teología, sino un modo de vida propio de una comunidad concreta. La estructura misma de la comunidad de Qumrán ha sido tomada probablemente por los cristianos de

38 Cf. Florentino García Matínez, ed., *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1997). Sobre la literatura, la estructura social y concepciones religiosas, Florentino García Matínez y Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1997).

39 Cf. R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 54ss.

Jerusalén como modelo en el momento de formar su comunidad, casi monástica.

Ahora, en el estudio de los documentos de Qumrán se deben evitar dos extremos: por una parte, el pan-qumranismo, es decir, la tendencia a explicar todo el NT desde esta literatura, afirmando, por ejemplo, que Jesús o Juan el Bautista procedían de los círculos de este movimiento. Y, por otra parte, el exceso de quienes pretenden que nada del NT pueda clasificarse a la luz de Qumrán. Ciertos fenómenos, por ejemplo, el modo de vivir en común de la Iglesia primitiva, como hemos dicho, puede haber tenido como punto de partida, como modelo, el ideal de perfección de los esenios, con los que comúnmente se identifica la secta de Qumrán.

La literatura qumrámica es importante, en particular, para el estudio del mesianismo. De hecho, han sido descubiertos dos manuscritos que contienen *testimonia* mesiánicos, casi idénticos a los utilizados por los cristianos para su mesianismo, aunque parece que la comunidad de Qumrán esperaba no solo uno, sino más de un mesías. Es muy interesante, además, el paralelismo entre Cristo y el Maestro de Justicia. Qumrán ha revolucionado también los estudios sobre el evangelio según Juan, pues muchas expresiones de este evangelista se explican mejor con los escritos qumránicos palestinoses que con el helenismo⁴⁰.

Sin embargo, la diferencia entre la Iglesia primitiva y la comunidad de Qumrán es fundamental. Mientras la comunidad de Qumrán

40 Un tema tan complejo como interesante. Véase Émile Puech, "À propos de la Jérusalem Nouvelle d'après les manuscrits de la Mer Morte", *Semitica* 43/4 (1995): 87-102; "Los Manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El nuevo Moisés: algunas prácticas de la Ley", *Antiguo Oriente* 7 (2009): 219-254.

miraba al futuro en espera de la venida del Mesías y de la liberación escatológica, los cristianos concentraban toda su fe en la persona histórica de Jesús, en espera de su regreso de los cielos, en la parusía. En los últimos tiempos, Qumrán estaba impregnada de casuística farisaica, y esto la distinguía todavía más de la Iglesia primitiva que vivía de la fe en el Crucificado.

3.5 Los Targumim

Durante el siglo I en Palestina la lengua hebrea era leída y escrita, pero permanecía como la lengua de los doctos de la Ley. El pueblo hablaba arameo, la lengua común en el imperio persa. El Templo de Jerusalén era el lugar de culto, pero la mayor parte de los hebreos oraban en sus casas; sin embargo, antes de Cristo, comenzaron a surgir centros para el estudio y la meditación de la Torah, y solo después del año 70 el estudio de la Torah estuvo unido a la liturgia.

Para meditar la Torah era necesario entenderla; en consecuencia, había necesidad de explicarla en arameo. Por eso a la lectura de un versículo de la Torah seguía un *meturgeman* o intérprete que lo traducía en arameo, o mejor, explicaba en arameo lo que el pasaje decía⁴¹. La traducción era perifrástica, dependiente de la interpretación entonces dominante de la Escritura.

41 “Toda exégesis bíblica y, en particular, la targúmica se propone explicar las dificultades de carácter filológico, estilístico o temático del texto bíblico, armonizar las posibles contradicciones entre diversos pasajes, señalar el cumplimiento de las profecías bíblicas, etc. El traductor e intérprete (*meturgeman*) se sirve para ello de principios de interpretación ya establecidos y de técnicas de traducción ya establecidas”. J. Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 469.

Hemos señalado anteriormente que en aquel tiempo se formó un midrash oral constituido por interpretaciones tanto *halákicas* como *haggádicas* de la Torah, para hacerla no solo inteligible sino también actual a las circunstancias. Así, estas traducciones arameas de la Biblia hebrea que primero fueron orales y para uso litúrgico, poco a poco se pusieron por escrito, y se les añadieron otros *Midrashim*, hasta formar la base de los principales *Targumim* actuales:

- Targum Onqelos
- Targum Neofiti I
- Targum fragmentario
- Targum (fragmentos) de la Geniza del Cairo
- Targum de Jonatán
- 11QTgJob encontrado en Qumrán

La datación, el lugar de procedencia y la mutua dependencia de los *Targumim* son objeto de grandes discusiones entre los estudiosos y, si se tiene presente que todavía es un campo de investigación no explorado totalmente, la cuestión resulta todavía más difícil.

Los *Targumim* son útiles para ver cómo interpretaban la Biblia los hebreos en el tiempo de Jesús. La interpretación del AT, que a veces parece arbitraria a nuestra mentalidad, la buscamos precisamente en los *Targumim*. Así, a pesar de que los hebreos no esperaban un mesías sufriente, lo encontramos mencionado de este modo, por ejemplo, en el Salmo 8, en el que el *Hijo del hombre* no tiene nada que ver con el *Hijo del hombre* del profeta Daniel, interpretado escatológicamente.

En los *Targumim* encontramos muchos textos del género *haggádico*. Por ejemplo, podemos encontrar paralelos entre el nacimiento de

Abram, descrito en narraciones haggádicas, y el nacimiento de Cristo, descrito por Mateo. Se cuenta que cuando Abram nació, también nació una estrella y hubo intentos de eliminarlo. También al sacrificio de Isaac se le da un gran valor. Todas las gracias en Israel confluyen en este sacrificio, pues Dios se acordaba de Isaac. La muerte de Isaac es vista como bendición para el mundo. En efecto, Dios otorga beneficios a Israel porque recuerda a Isaac, de la misma forma que Dios concede al mundo bienes en vista del sacrificio de Cristo.

Terminemos acentuando la utilidad, como se hizo con Qumrán, de considerar y confrontar los *Targumim* para ilustrar la teología del NT; eso sí, sin olvidar, al mismo tiempo, cómo el pan-targumismo es igual de peligroso que un pan-qumramismo.

3.6 El judaísmo helenístico

Los Targumim y la literatura clásica rabínica nos introduce en el pensamiento del judaísmo palestino. No obstante, existía también otra corriente de pensamiento judío, la de la diáspora. Ni siquiera después del año 70 el rabinismo logra imponerse a los hebreos que viven en la diáspora, los cuales, razonando con una mentalidad refinada gracias al contacto con la filosofía griega, tenían otro método de interpretación.

En este contexto, nos encontramos con el sistema de Filón⁴², el cual, a causa de la multiplicidad y grandeza de sus obras, ocupa un puesto fundamental en el helenismo judaico, al punto de poder identificar este judaísmo con la teología alejandrina. Con todo, encontramos corrientes semejantes también

42 Véase el ensayo introductorio de G. Reale y R. Radice, en Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, ed. por Roberto Radice (Milano: Bompiani, 2011), XV-CLX.

en Éfeso y en Roma, corrientes de interpretación que pueden haber influido más fácilmente que Filón en los autores neotestamentarios, como *Juan* y el autor de la *Carta a los Hebreos*.

En la diáspora, estaba también presente una corriente mística, originaria de Palestina, gracias a la meditación del *carro de Ezequiel*, tolerada por los Rabinos, pero no vista con buenos ojos. Y no se debe, en fin, olvidar las corrientes populares sincretistas, que –según algunos estudiosos– pudieron estar en el origen del gnosticismo.

Por otra parte, el helenismo no existía solo fuera de Palestina. En la misma Palestina, desde el tiempo de los Seléucidas, encontramos una creciente helenización, que hallamos después presente en el libro de la Sabiduría, como también a los escritos rabínicos y en Qumrán.

El representante principal de la tradición helenista del judaísmo es, como bien sabemos, Filón. Es sumamente importante conocer a este autor por su exégesis alegórica, que está a la base de toda la exégesis patrística alejandrina; por su doctrina sobre el *logos* como una posible fuente de la doctrina joánica; por su “sistema teológico”, nacido del contacto con la filosofía estoica y platónica; en fin, por muchas narraciones *midráshicas* sobre la Biblia, que no encontramos en Palestina. Para hacernos una idea de la interpretación alegórico-filosófica de la Escritura es suficiente mirar la que hace de Abraham, Sara y Agar⁴³.

43 Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, ed. por Monique Alexandre (Paris: Cerf, 1967). El texto bíblico comentado en la obra es Gn 16,1-6, la historia de Abraham con Sara y Agar. Sara, infecunda, aconseja a su marido unirse a su esclava, que una vez encinta desprecia su señora, a quien además maltrata. El significado de estos tres personajes es constante en Filón: Abraham es el que busca la Sabiduría; Sara es la Sabiduría y la Virtud, que es la misma cosa; Agar representa los conocimientos preparatorios, el conjunto de disciplinas que forman el objeto de la formación común

Además de la síntesis entre filosofía helenista y judaísmo, Filón nos ofrece también muchos datos sobre el judaísmo del siglo I⁴⁴. En realidad, es una fuente inagotable. Por esta razón, ha tenido una notable influencia en la teología patrística, de modo especial en la exégesis alejandrina de Clemente, Orígenes y Agustín.

Para concluir una nota metodológica acerca del camino a seguir para proponer la historia de la tradición de un pasaje determinado de la Escritura:

- Abrir el AT y ver la reinterpretación paralela en el mismo. Hay ediciones que presentan textos paralelos en los márgenes.
- Por lo que se refiere a las referencias rabínicas e intertestamentarias sigue siendo muy válido el trabajo de Hermann L. Strack y Paul Billerbeck⁴⁵, sin olvidar controlar la antigüedad de los rabinos.
- Para comparar, se consulte la edición de Herbet Braun y Jean Carmignac⁴⁶.

entre los griegos, anteriores al estudio de la filosofía, su equivalente sería enseñanza secundaria.

44 Véase: *Philon d'Alexandrie. Un Penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007)*, ed. por Sabrina Inowlocki y Baudouin Decharneux (Turnhout: Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité, 2011).

45 Hermann L. Strack, and Paul Billerbeck, *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* (Bellingham, Wash.: Lexham Press, 2021).

46 Herbert Braun, *Qumran und das Neue Testament* (Tubingen: Mohr, 1966). J. Carmignac, E. Cothenet y H. Lignee, trad., *Les textes de Qumran, traduits et annotés II* (Paris: Editions Letouzey et Ane, 1963).

- Para los pseudoepígrafos y los paralelos en la literatura apócrifa son suficientes las ediciones de Emil Kautzsch y Robert Henry Charles⁴⁷.
- Hay ediciones en español de los targumim.
- Berhard- Erwin Nestle y Barbara - Kurt Aland⁴⁸ indican dónde y cuántas veces un pasaje del AT es citado en el NT.
- Esto debe ser proseguido con el estudio de los Padres de la Iglesia, hay que mirar su estilo de interpretación.

Este último aspecto es precisamente al que se dedicará el siguiente capítulo.

47 Robert Henry Charles, *The Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1913-1973). Emil Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr, 1900).

48 Eberhard Nestle y Erwin Nestle, *Novum Testamentum graece*, ed. por Barbara Aland, et al. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013).

Capítulo III

La interpretación de la Escritura en la Gran Iglesia

1. Época neotestamentaria y sub-apostólica

1.1 Jesús

Jesús citó la Escritura, y cuando lo hizo fue, generalmente, muy literal. Sin embargo, ofreció evidentes ejemplos de reinterpretación de la Ley (por ejemplo, las antítesis de Mt 5), en contradicción con la interpretación rabínica. Los trabajos de John P. Meier plantean, con bastante profundidad, que el “Jesús histórico es el Jesús haláquico”. Jesús está comprometido radicalmente con las discusiones sobre la Ley, propias de su tiempo; más aún, Él tiene conciencia de interpretarla definitivamente, como parte de su condición profética definitiva. Esto lo lleva a establecer enseñanzas tajantes sobre el divorcio, la prohibición de los juramentos y la observancia del sábado. Además, Meier rastrea el fundamento de la interpretación de las leyes de la pureza y los mandamientos del amor⁴⁹. Finalmente, el erudito plantea la necesidad de utilizar los cinco grandes criterios o instrumentos filológico-históricos de análisis de los textos, en la búsqueda del Jesús histórico. Los criterios son: de dificultad, de discontinuidad, de testimonio

⁴⁹ John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. IV: Ley y amor (Estella: Verbo Divino, 2010).

múltiple, de coherencia, y de “rechazo y ejecución”. De esta manera, según el estudioso, estos criterios deben dar razón de su condena y ejecución a muerte como insurrecto por la autoridad romana. Según lo anterior, concluye Meier: “Un Jesús, cuyas palabras y acciones no hubiesen representado una amenaza o una causa de rechazo, especialmente por parte de los poderosos, no es el Jesús histórico”, y añade:

Determinados dichos y hechos de Jesús cobran mucha importancia a la luz del arresto y crucifixión de éste. Notables entre ellos son la acción simbólico-profética de la “entrada triunfal” en Jerusalén, su predicación en el Templo y su “purificación” del mismo lugar⁵⁰.

1.2 La predicación evangélica y Pablo de Tarso

Los hagiógrafos del NT vivieron un acontecimiento nuevo y definitivo: la vida de Cristo, su Pascua y el don del Espíritu Santo. Dicho evento se convirtió para ellos en el nuevo principio hermenéutico sobre el cual comenzaron a releer las Escrituras, teniendo en consideración los nuevos hechos y bajo la inspiración del mismo Espíritu. El misterio pascual atrae todo a sí: “Y comenzando por Moisés y continuando con todos los Profetas, les interpretó en todas las Escrituras lo que se refería a Él” (Lc 24,27). De este modo, se puede afirmar que el mismo Cristo dio a sus discípulos esta nueva clave hermenéutica del AT.

Cuando la predicación evangélica comenzó a difundirse, algunos convertidos provenían del judaísmo y trajeron con ellos los

50 J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, IV, 45.

diferentes métodos: apocalíptico, alejandrino (Filón), rabínico (Pablo), qumrámico y pseudoepígrafo. Durante la composición del NT, estas técnicas exegéticas tenían valor, por ello los autores neotestamentarios las utilizan. A veces, el NT cita un Targum, lo que será para nosotros el Texto Masorético. Por ejemplo, el grito de Cristo en la cruz (Mc 15,34) es una cita en arameo del Sal 22,2: “Eloí, Eloí, lema sabactáni”. 1 Cor 10,4 alude a Ex 16,4-35 (“bebían, en efecto, de una roca espiritual que los acompañaban”), que como en el midrash peshet agrega (*pishrô*): “Y aquella roca era Cristo”. En Hch 1,20 Pedro, mientras ruega que Dios provea quien sustituya a Judas, aplica a la Iglesia el sentido de los Sal 69,23 y 109,6: “En el libro de los Salmos está escrito: *Que su casa quede desierta y nadie la habite. Y más adelante: Que otro ocupe su cargo*”. Y, como vimos, también la comunidad de Qumrán aplicaba el AT a la comunidad esenia.

Agustín del Agua Pérez ha elaborado tres esquemas donde se enuncian los principios fundamentales de la relación entre AT y NT:

- a) Promesa-cumplimiento (prefiguración-realización).
- b) Inserción-sustitución: donde el AT dice “cordero”, “Señor”, lee “Cristo”; donde dice “Israel”, lee “Iglesia” (el Sinaí llega a ser Pentecostés). Cristo llega a ser el primer personaje en el que converge todo el AT.
- c) Oposición-contraposición: “Pero yo os digo...”. Criterio utilizado, sobre todo, por Pablo en las cartas para argumentar en torno a la gracia.

Mientras los pasajes mesiánicos son utilizados en el NT para referirlos a Cristo, el método alegórico, tal y como había sido propuesto por Filón, es más bien extraño. En Gal 4,24 encontramos

expresamente el término *alegoría*: ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινά, εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ, “Hay en ello una alegoría: estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar”. Este texto es fundamental a lo largo de todo el desarrollo de la patrística. La alegoría de Pablo, sin embargo, es diferente de aquella de Filón; se acerca, más bien, a la tipología. Este texto llegará a ser campo de batalla entre alejandrinos y antioquenos, porque ambos lo utilizaban para defender el propio método: para unos, *alegoría*; para otros, *theoría*.

Otro texto, objeto de muchas referencias por parte de los Padres es 1Cor 10,1-13: “...Porque no deben ignorar, hermanos, que todos nuestros padres fueron guiados por la nube; y todos atravesaron el mar y para todos, la marcha bajo la nube y el paso del mar fue un bautismo que los unió a Moisés. También todos comieron la misma comida y bebieron la misma bebida espiritual (...). Todo esto aconteció simbólicamente (τυπικῶς) para ejemplo nuestro, a fin de que no nos dejemos arrastrar por los malos deseos, como lo hicieron nuestros padres...”. Puesto que en la comunidad cristiana de Corinto había una serie de abusos, Pablo presenta la situación de los judíos en el desierto. De este modo, los cristianos, que presumían de su salvación simplemente por el hecho de ser bautizados, debían corregir su conducta: la escena del AT era, por tanto, un τύπος.

El hagiógrafo que más se acerca al método alegórico es el autor de la así llamada *Carta a los Hebreos*, al punto que se piensa que fue un alejandrino y conocedor quizá de Filón⁵¹. En *Hebreos*, en efecto,

⁵¹ Cf. Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, (Brescia: Morcelliana, 2019), 175-179.

el templo de Jerusalén se dice que ha sido construido según un modelo visto por Moisés en el cielo, lo cual es prefiguración del Templo celeste, en el que Cristo entró como Sumo Sacerdote gracias a la sangre derramada en la cruz. De este modo, el rito del día más sagrado en el judaísmo, iom-Kippur, es explicado en clave tipológica.

2. La interpretación en la literatura gnóstica

San Pablo, sobre todo en Gálatas y Romanos, negaba el valor de la *Torah* en orden a la salvación (nótese que la palabra *Torah* no tiene un sentido unívoco: puede indicar la Ley, todo el AT, las instituciones judaicas...). Por otra parte, Jesús había mostrado una veneración por el AT; y, el NT no lo había suprimido, prueba de ello es que lo citaba. En la teología que precede al primer Concilio de Nicea (año 325) se planteó la utilidad del AT ante una Ley “derogada”.

Una visión del AT de este tipo podía traer consigo posibles posiciones extremistas. La radicalización más extrema de la línea paulina se dio con Marción († 160). Según este heresiarca, el Dios de los judíos es el autor del AT, y es llamado “Dios justo”; mientras que el autor del NT es, en cambio, el “Dios bueno.” Por ello, compuso un canon neotestamentario (Εὐαγγέλιον y Ἀποστολικόν) que comprende textos del Evangelio de Lucas y de las cartas paulinas. El Dios verdadero solo puede ser conocido a través de Cristo, y no admite la existencia en el hombre de un espíritu divino, pues el espíritu del Demiurgo ha de ser sustituido por el Espíritu Santo. La interpretación, en consecuencia, de la Escritura es literal, con el fin de hacer evidente el contraste entre el Dios misericordioso y el Dios justo.

Analicemos brevemente la interpretación de la Escritura entre los gnósticos. Es conocido que los gnósticos valorizaron en la exégesis de la Escritura una interpretación de tipo alegórico. Teniendo en cuenta el hecho de que una gran mayoría de gnósticos se dejaron influenciar por la cultura griega, mucho más que los doctores de la Iglesia católica, es de maravillarse el poco uso –por no decir nulo– del término alegoría y sus derivados. El término no aparece en los textos de Nag Hammadi y escasamente está presente en los textos en lengua griega que han llegado a nosotros; eso sí, comparten con los eclesiásticos términos como *typos* y sus derivados, lo que hace pensar que también los gnósticos estuvieron alertas en el uso de un término que comprometía la interpretación de la Escritura con los mitos de la religión pagana.

Dada la variedad de sistemas que existieron en el gnosticismo, la interpretación de la Escritura resulta entre ellos bastante compleja. Especialmente por las distintas posturas en relación con el AT. Por un lado, un primer grupo lo constituyen quienes negaban el valor de las profecías veterotestamentarias⁵². El principio hermenéutico de esta posición es evidente: el espíritu profético que habría hablado por medio de los libros del AT no es otro que el “espíritu” del Demiurgo, espíritu negativo que transmite falsedad y mentira.

Por otro lado, se encuentran textos como la *Carta a Flora* de Ptolomeo, que fue más cauto, distinguiendo entre los pasajes del AT⁵³. Ptolomeo ilustra el concepto paulino de la Ley mosaica como prefiguración de la Nueva Economía. En este contexto, habla precisamente de la alegoría y aparece el verbo “alegorizar”; pero,

52 Cf. Giovanni Filoramo y Claudio Gianotto, “L’interpretazione gnostica dell’Antico Testamento”, *Agustinianum* 22 (1982): 56-57.

53 Ptolémée, *Lettre à Flora*, ed. por Gilles Quispel (Paris: Cerf, 1966), 17-44.

sobre todo, es significativa la presentación de la relación entre AT y NT, mediante la contraposición, muy querida a Pablo, entre carnal y espiritual: el significado de la Ley ha sido transferido del ámbito corpóreo al espiritual (*πνευματικόν*). En esta misma línea, la *Pistis sophia*. Sin ser un caso aislado, por medio de una exégesis pneumática, el texto afirma que el espíritu de Cristo ha hablado por medio de los Profetas y los Salmos. Según esto, es mediante los autores del AT que el Espíritu Santo ha hablado⁵⁴.

Respecto del NT, lo gnósticos difieren de Marción. Para este, la exégesis del AT y del NT es literal; los gnósticos, en cambio, hacen una interpretación generalmente literal del AT, mientras que, para la interpretación del NT, se sirven de una exégesis acentuadamente alegórica. Un método necesario para encuadrar el dato de la Escritura dentro de su doctrina y darle fundamento⁵⁵.

3. Aspectos generales entre los “eclesiásticos”

Un grupo de cristianos, por el contrario, consideraba el AT como “Escritura” *in toto*, incluso en aquellas partes relacionadas más a las normas rituales o litúrgicas. En efecto, desde el mismo inicio de la Iglesia, hubo quienes no quisieron separarse de la herencia de Israel. Por lo demás, al menos hasta el año 140 también la Iglesia tenía como su texto sagrado solamente el AT, en el que se centraron la instrucción y la catequesis. Hemos señalado precedentemente

54 Para los textos, véase G. Filoramo y C. Gianotto, “L’interpretazione gnostica dell’Antico Testamento”, 57ss.

55 Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi* (Roma: Istituto Patristico Agustinianum, 1983), 33.

que, a decir verdad, el canon hebreo se fijó a finales del siglo I y, gracias a una autoridad, ya en el siglo II. El cristianismo del siglo II, marcado en buena medida por la lengua griega, utilizaba como su auténtico texto bíblico del AT no la Biblia hebrea, sino la traducción griega, la “Septuaginta” (LXX), nacida en la diáspora helenística del judaísmo de Alejandría en el siglo III hasta el siglo I a.C.

Así pues, ciertos sectores cristianos, incluso entre ciertos gnósticos, la respuesta al problema del AT se dio con el uso de la tipología y la alegoría. Gracias a esto, la Gran Iglesia comenzó a buscar a Cristo en el AT y lo entiende como el Logos que ha creado el mundo y ha hablado de sí mismo en el AT. De ahí que, aunque las posiciones eran variadas, se llegó a las siguientes conclusiones:

- a) Por lo que se refiere a los textos “históricos”, la Iglesia se consideraba continuadora de la historia sagrada.
- b) Respecto de la profecía: la solución tipológica era muy evidente.
- c) Las leyes podían ser consideradas como válidas en cuanto inherentes a la moral de la humanidad.
- d) Para las leyes rituales, la *Carta a los Hebreos* hizo escuela, pues veía en todo una prefiguración del único sacrificio de Cristo.

Brevemente, miremos ahora cómo la literatura cristiana más representativa, articula la interpretación del A y NT, una vez que los textos de este último han comenzado a estar presentes en las comunidades cristianas, y se consideran escrituras, que han nacido de la predicación apostólica.

4. Los *Testimonia*

En la antigüedad, poseer una Biblia entera era posible a poquísimas comunidades, de modo que la carestía se suplía con la ayuda de la memoria y el uso de los así llamados *Testimonia*⁵⁶. Se trata de un género literario descubierto por J. Rendel Harris⁵⁷ en 1920, que comprende una colección de textos de la Escritura, sobre todo de contenido mesiánico, agrupados por temas.

Se discute si tales *Testimonia* eran orales o escritos. La segunda posibilidad se apoya en el descubrimiento hecho en Qumrán, donde también se encuentran papiros de *Testimonia*. La colección existente fue ampliada por el Pseudo-Bernabé, por Justino, por Ireneo, hasta llegar a ser *loci communes* de la teología neotestamentaria.

En estas colecciones, los textos que originalmente no tenían carácter mesiánico eran objeto de especificación por parte de los cristianos. En todo caso, para los cristianos hay un sentido del texto que es más amplio que el entendido por el hagiógrafo.

5. La interpretación entre los asiáticos

La denominada “cultura asiática”⁵⁸ es un tipo de teología que florece en ciudades de Asia romana: Cízico, Sardes, Laodicea, y se extiende

56 Cf. R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 67.

57 J. Rendel Harris, *Testimonies*, II (Cambridge: Cambridge University Press, 1916-1920).

58 M. Forlin Patrucco, “Asia Menor”, en *Diccionario de Patrística y de la antigüedad cristiana I*, ed. por Angelo Di Berardino (Salamanca: Sígueme, 1991), 243; M. Simonetti, “Asiática (cultura)”, DPAC I, 257.

a regiones de África del Norte o Cartago con Tertuliano, y a las Galias con Ireneo de Lión. La teología asiática articula la Trinidad con algunas formas heredadas del judaísmo; su visión antropológica considera al hombre mezcla de cuerpo y alma y destacan, en consecuencia, el elemento humano de Jesús. Veamos su exégesis.

5.1 Justino († 165)

Marción y muchos gnósticos eliminan a su modo el AT. ¿Y los eclesiásticos? Una primera respuesta se da con los Apologistas. De Justino⁵⁹ nos han llegado dos *Apologías* dirigidas a los paganos, a quienes quiere convencer de que el AT es más antiguo que la filosofía, y el *Diálogo con Trifón*, quizá identificable con el rabí *Traphon*. Esta última obra consta de un debate entre un cristiano y un hebreo. Los métodos de lectura del AT de los dos contendientes son completamente diferentes: frecuentemente Trifón usa una exégesis más correcta, mientras Justino tiende a forzar los textos. El resultado de la confrontación los deja “empatados”: cada uno permanece en sus propias posiciones.

La prima parte del *Diálogo* evidencia la **caducidad** de La ley y su sentido figurado, mientras la segunda trata de la profecía. Muchas partes del AT han caducado, por ejemplo, la ley cultual puede ser leída cristológicamente. El filósofo Justino distingue, además, entre τύποι y λόγοι: los primeros son hechos obrados por el Espíritu Santo; los segundos, las palabras dichas por los profetas. Hechos y dichos componen la Revelación:

⁵⁹ Cf. *Padres Apologetas griegos*, ed. por Daniel Ruiz Bueno (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979). Usamos esta edición, especialmente, para los textos en griego.

Alguna vez el Espíritu Santo (τὸ ἅγιον πνεῦμα) hacía que se realizara con claridad lo que era *typos* de acontecimientos futuros (ὁ τύπος τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι ἦν); otras veces pronunciaba *logous* relativos a hechos que se habrían realizado (λόγους ἐφθέγγετο περὶ τῶν ἀποβαίνειν μελλόντων) (*Diálogo* 114,1).

Los profetas anuncian a Cristo directamente. La profecía está compuesta del signo y del sentido. El signo puede ser variado, pero el sentido es siempre el mismo: Cristo. Este principio que remite a Cristo presente en toda la *oeconomia* veterotestamentaria llegará a ser generalísimo en la patrística: Cristo es aquel que habla en los profetas hasta la Encarnación; encarnándose llega a ser Él mismo un signo completo. Por ejemplo:

- El **diluvio** no interesa en cuanto acontecimiento histórico, sino en cuanto juicio sobre el mundo perverso y momento de salvación de algunos; por tanto, como *typos* del bautismo.
- La **Ley** es figura de Cristo, al punto que Justino transfiere a Cristo todos los atributos que los rabinos daban a la Ley de Dios. En cuanto a la Ley, Justino distingue: Una ley de moralidad, válida para todos los hombres, inmutable (Justino es el primer testigo de esta distinción); las prescripciones rituales; y la ley fue dada por σκληροκαρδία (Mt 19,8) de los judíos, pero que prefigura las realidades del futuro.

Justino no usó la alegoría, sino la **tipología**, de modo que ve todo el AT como figura de Cristo, y esto lo lleva a forzar el texto de modo muy evidente, sobre todo por medio del midrash, que conoce muy bien.

Justino también aumentó la lista de los **testimonia**. No tenemos una Ley antigua y nueva, sino la encarnada: Jesucristo.

5.2 Ireneo de Lión († 200)

Nos han llegado dos obras del Obispo de Lión: *Adversus Haereses* (en adelante, AH)⁶⁰, en griego “Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis”, compuesta por 5 libros y escrita hacia el año 180. Ireneo escribe a un amigo que quería saber más sobre Valentino y sobre el gnosticismo. La otra obra, *Demostración de la predicación apostólica*, hace ver con un fin apologético la verdad del Evangelio a partir de las profecías del AT. Podríamos definir esta última obra como el primer tratado de teología bíblica.

Desde el punto de vista bíblico, el fin principal de Ireneo es dar un golpe al **gnosticismo**, cuyos representantes extrapolan pasajes bíblicos para insertarlos en una interpretación gnóstica. Los gnósticos postulaban una tradición esotérica, que se remontaba a los Apóstoles y había sido consignada por estos para los espirituales. Además, consideraban que el sentido literal del NT no era el verdadero sentido, sino que su verdadero sentido era secreto y transmitido por los Apóstoles a los maestros gnósticos, y algunos –como hemos ya indicado– rechazaban el AT.

60 Para los textos de Ireneo, seguimos a San Ireneo de Lyon, *Contra los Herejes*. Exposición y refutación de la falsa gnosis, ed. por Carlos Ignacio González (Lima: CINTe, 2000). Cf. Ireneo de Lyon, *Contra las herejías I*, ed. por J. J. Ayán, M. Aroztegi, P. de Navascués y A. Sáez (Madrid: Ciudad Nueva, 2022).

5.2.1 Las reglas de la exégesis ireneana

Ireneo determina algunas **reglas de interpretación** que han atravesado los siglos hasta ser canonizadas por el Concilio Vaticano II. Bertrand de Margerie, en su obra *Introduction à l'histoire de l'exégèse I* (Paris, 1980, pp 65-71) ha sintetizado en cinco reglas la exégesis de Ireneo de Lión:

1) *Primera regla*: Cada frase ha de interpretarse según la **regula fidei**⁶¹ de la Tradición, que se remonta a los Apóstoles, y que es: una, pública, no secreta, transmitida por los Obispos y espiritual. La *regula veritatis* es el compendio de la doctrina enseñada a los catecúmenos y a los neófitos. Esta regla inmutable de la verdad consiste, para Ireneo, en las verdades fundamentales que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles y de sus discípulos y que se enseñaba ya en sus tiempos, antes de la celebración del Bautismo. Para él, toda enseñanza es sólida, si se lee la Escritura “de una manera atenta junto a los presbíteros que están en la Iglesia, puesto que conservan la doctrina apostólica” (AH IV, 32,1).

2) *Segunda regla*: la lectura de ambos Testamentos debe hacerse en la Tradición, que está garantizada por la sucesión Apostólica. En AH III, 3, 2, dice Ireneo:

61 “La medida de las Iglesias ortodoxas es –Ireneo introduce esos términos– el *canon veritatis*, la *regula fidei*, de la que carecen los gnósticos. Ella se determina por el mensaje de la Sagrada Escritura, por la fe bautismal y por el credo en comunión con la Iglesia de Roma: ‘Porque, a causa de su caudillaje más eficaz, es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las Iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la tradición apostólica por los fieles que son en todas partes’ (AH III, 3,2)”. Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología* (Barcelona: Herder, 1999), 138.

La Tradición de los Apóstoles, manifestada en el mundo entero, puede ser percibida en toda la Iglesia por todos aquellos que quieran ver la verdad. Y podríamos enumerar los obispos que fueron establecidos por los apóstoles en las Iglesias, y a sus sucesores hasta nosotros... Pero, como sería demasiado largo, en una obra como esta, enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, tomaremos solamente una de ellas, la Iglesia más grande, más antigua y conocida por todos, que los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo fundaran y establecieron en Roma, porque con esta Iglesia, en razón de su origen más excelente, debe estar de acuerdo necesariamente toda Iglesia, es decir, los fieles de todas partes - ella en la que siempre, para beneficio de esta gente de todas partes, ha sido conservada la Tradición que viene de los apóstoles.

Para Ireneo, una correcta interpretación de las Escrituras, especialmente las del NT, que tienen en los Apóstoles su origen, debe estar garantizada por los que ellos constituyeron en las Iglesias y por sus sucesores. Además, para Ireneo, el episcopado, ha recibido un carisma cierto de verdad, que sigue la voluntad del Padre: "Por este motivo es preciso obedecer a los presbíteros de la Iglesia. Ellos tienen la sucesión de los Apóstoles (...) y han recibido, según el beneplácito del Padre, el carisma de la verdad junto con la sucesión episcopal" (AH IV, 26.2). Entonces, lo que nos hace falta es aprender la verdad, junto a ellos, porque son ellos los que nos exponen las Escrituras sin peligro: "Pues donde Dios ha depositado sus carismas, ahí es donde conviene aprender la verdad de aquellos que conservan la sucesión de la Iglesia y la doctrina de los Apóstoles. Ahí se halla la conducta sana irreprochable y la palabra no adulterada ni corrompida" (AH IV, 26.5).

3) *Tercera regla*: una interpretación puede ser considerada exacta si se puede probar su "consonancia" y su armonía con los otros textos

de la Escritura. El verbo *consonare*, empleado repetidamente por Ireneo en un contexto exegético, toma la figura de un término técnico en su lenguaje y en su exégesis. Considerado como uno de los principales resultados de su exégesis, Ireneo indica que la perfecta armonía o sinfonía de las Escrituras debe ser manifiesta (AH I, 3, 87; II 58, 2; II 1,15; II, 48; III, 25,1; III, 2. 11). La sinfonía es porque el Dios del AT es el mismo del NT, adversando de esta forma, principalmente, a los marcionitas.

4) *Cuarta regla*: los *pasajes oscuros* de la Escritura no deben interpretarse, de ningún modo, mediante otros pasajes igualmente oscuros, sino con la ayuda de textos más claros y explícitos que ellos. No se debe resolver un enigma mediante otro más grande todavía, sino resolver dudas y enigmas a la luz de lo que es manifiesto y está en armonía: “Porque una pregunta no se resuelve transformándola en otra; ni habrá persona sensata que trate de aclarar un pasaje oscuro por otra obscuridad, o un enigma por otro, sino que tales pasajes deben resolverse mediante otros que sean claros, evidentes y relacionados con estos” (AH II, 10, 1). Quizá esta es la razón por la que no usa mucho la alegoría. Pero, a veces, se detiene en interpretaciones verdaderamente llamativas; por ejemplo, *el Buen samaritano*: “El hombre que cae en manos de los ladrones es Adán, golpeado por los demonios, auxiliado por Cristo es llevado y cuidado por el Espíritu Santo en la posada que es la Iglesia” (AH III, 17, 3)⁶².

Por último, una consecuencia pastoral. La exégesis no es un ejercicio académico, sino que da sentido a la Eucaristía⁶³. Si el

62 Cf. Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I* (Paris : Cerf, 1980), 86-91.

63 Antonio Orbe, *Espiritualidad de san Ireneo* (Roma: PUG, 1989), 299-313.

Dios Creador es distinto del Dios Salvador, no tiene razón de ser la “perfecta acción de gracias”. Si el trigo y la uva se ofrendan al Creador, es porque han sido elaboradas por el hombre en actitud de agradecimiento por el don de la creación material. De este modo, el obispo de Lión armoniza la doctrina de la creación de la materia con la del Dios único, Creador y Salvador, que habla en los dos Testamentos.

6. La Escuela alejandrina

La aportación de Orígenes de Alejandría fue fundamental en la orientación cultural que sostenía esta escuela⁶⁴. Orígenes asumió y amplió el planteo dualista y espiritualista propio del platonismo a diversos ámbitos. Los neoplatónicos distinguen dos niveles de realidad, uno sensible y otro inteligible; los hombres son divididos en simples y en perfectos; Cristo es considerado en su realidad humano/divina; y la mística se entiende como una huida progresiva del mundo corporal. Veamos su exégesis.

6.1 Clemente Alejandrino († 215)

Si de parte de Ireneo de Lyon se dio una férrea oposición a los sistemas gnósticos, en Alejandría; por el contrario, se comenzó a respirar una visión “gnóstica cristiana” gracias a la Escuela de Alejandría. Clemente Alejandrino es considerado el fundador de aquella que puede definirse como la “escuela filoniana cristiana”. Fue un hombre verdaderamente culto, al punto que en sus obras

64 M. Simonetti, “Escuela de Alejandría”, DPAC I, 71-74.

abundan citas de autores clásicos cuyo propósito era poner al cristianismo a la altura de los grandes pensadores. Defendió la unidad de los dos Testamentos: en ellos se revela un solo Dios por medio del Verbo, que es el Pedagogo de la humanidad.

Para Clemente también los griegos, o sea, los poetas y los filósofos, pueden conocer a Dios por medio del simbolismo cósmico y moral. La diferencia entre los paganos y la tipología bíblica está en la revelación histórica. De lo anterior, resulta un cuadro muy unitario entre razón, conciencia y revelación, unidad que será mantenida también en la reflexión posterior. Todo llega a ser palabra que habla de Dios y conduce al misterio de la Iglesia.

Puede afirmarse que, a las ya mencionadas reglas de Ireneo, ahora Clemente añade la del simbolismo cósmico-filosófico. El simbolismo continúa incluso después del acontecimiento Cristo en el ἀποκάλυψις (revelación) del μυστήριον (misterio), conocido por medio de la verdadera γνῶσις. Clemente vacía las pretensiones del gnosticismo declarando que los verdaderos gnósticos son los buenos cristianos. Pero, esto comporta que entre los creyentes hay *simpliciores* (más simples) y *progredientes* (los que progresan). Se trata de una idea que pasará a Orígenes y que termina por ver tres categorías de cristianos: *incipientes* (inician), *progredientes* (progresan), *perfecti* (perfectos).

En este contexto doctrinal, Clemente propone, de manera incipiente, la distinción entre la expresión literal del texto y su significado más profundo mediante una terminología *ad hoc*: λέξις y ρητόν para indicar el sentido literal; y διάνοια, para el sentido superior⁶⁵. Quizá

65 M. Simonetti, "Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca", en C. Curti et al., *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del I Seminario di Antichità Cristiana* (Bari: Edipuglia, 1984), 34s.

el aspecto más relevante es el uso que hace de *alegoría* y términos derivados⁶⁶.

6.2 Orígenes († 254)

6.2.1 Letra y alegoría

Orígenes fue sobre todo un exegeta. Muchos lo han considerado, injustamente, un teólogo sistemático, ya que se concentran generalmente en el *De principiis*, como si fuese la *Summa* de su pensamiento; sin embargo, Orígenes había escrito este tratado para dar dignidad filosófica al cristianismo (los *arjai* eran el problema filosófico). Otro juicio que parece muy parcial es considerarlo únicamente como maestro de la alegoría, cuando esta etiqueta no describe la totalidad de su personalidad. Orígenes no descuida el sentido literal de la Biblia. De hecho, con el fin de tener una base textual segura, compila, como un trabajo propio y original, las *Hexapla*, obra en seis columnas que comprende el texto hebreo, hebreo transliterado en letras griegas, las traducciones de Aquila, Símaco, Teodoción y los LXX. Con todo, es necesario suscribir la afirmación de Manlio Simonetti, cuando dice: “A Orígenes le debemos, en ambiente cristiano, la primera reflexión teórica y sistemática sobre la hermenéutica bíblica y el primer intento de interpretar el texto sagrado sobre principios exegéticos claramente enunciados (...) poniendo en orden el acervo de distintos modos de interpretación (...) y, sobre todo, de fundar sobre una base sólida

66 M. Simonetti, “Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca”, 35.

y válida, en polémica con los gnósticos, la distinción entre letra y alegoría, y la subordinación de la primera respecto de la segunda⁶⁷.

Entre las fuentes de su trabajo exegético, Orígenes cuenta con el conocimiento de la exégesis rabínica, filoniana y el método utilizado por los rétores y filósofos para interpretar los mitos paganos (“interpretar Homero con Homero”); acompañado de una visión del mundo cercana al platonismo. De hecho, los dos sentidos de la Escritura corresponden a los dos niveles de realidad: uno corpóreo y sensible, y el otro espiritual e inteligible. Por otra parte, no se debe descartar la influencia del gnosticismo que había llegado a la elaboración de un método teológico antes que los autores ortodoxos eclesiásticos.

6.2.2 Περὶ ἀρχῶν IV

En el **Περὶ ἀρχῶν IV**, Orígenes presenta sus principios de interpretación, recogidos por los Capadocios en la *Filocalia*. Cada principio está fundado en pasajes de la Escritura, sobre todo paulinos. Recuperemos algunos principios de esta obra:

- a) El **AT** es palabra de Dios. “Todo esto les acontecía en figura (τυπικῶς), y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos”. Cristo ha iluminado la Ley y ha eliminado el velo que la cubría (cf. 2 Cor 3,14), revelando el resplandor.

⁶⁷ M. Simonetti, “Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca”, 36.

- b) La Sabiduría divina no es inmediatamente evidente en la letra de la Escritura. Esta Sabiduría está escondida por dos razones. Por un lado, nosotros no somos dignos de ella; y, por otro, ella misma está en humildes vasijas de barro, para que nuestra sabiduría no esté fundada en sabiduría humana, sino en la fuerza de Dios (cf. 2 Cor 4,7).
- c) La **inspiración** no se da solamente en el hagiógrafo sino también, en cierto modo, en quien la lee; o sea, el carisma del intérprete es el mismo del autor inspirado. Se interpreta el Evangelio con el νοῦς (pensamiento) de Cristo. Señala: “Percibirá en su lectura un rastro de entusiasmo”.
- d) La verdadera sabiduría es el conocimiento de los misterios concedida a los **espirituales**: “Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo - pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria” (1Cor 2,6).
- e) Orígenes fundamenta bíblicamente la subdivisión de los cristianos en **tres categorías**: “Por eso, dejando aparte la enseñanza elemental acerca de Cristo, elevémonos a lo perfecto, sin reiterar los temas fundamentales del arrepentimiento de las obras muertas y de la fe en Dios; de la instrucción sobre los bautismos y de la imposición de las manos; de la resurrección de los muertos y del juicio eterno. Y así procederemos con el favor de Dios. Porque es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron

el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro" (Heb 6,1-5).

6.2.3 Del *defectus litterae* a la *alegoría*

En el *De principiis* IV, Orígenes expone ampliamente sobre la Escritura, el sentido de su inspiración y la necesidad de la comprensión⁶⁸. Lo que se quiere es una exégesis cristiana, apostólica y eclesial de las Sagradas Escrituras, del A y NT. Y esto lo busca el alejandrino en la misma Escritura: "Estimamos que la vía correcta para comprender las Escrituras y buscar sus pensamientos, es que la Escritura misma nos enseñe a pensar" (*De principiis* IV,2,4). He aquí el resultado metodológico al que Orígenes cree poder llegar en el contexto de su investigación bíblica:

En los Proverbios de Salomón, encontramos un mandamiento de este género dado a propósito del examen atento de la divina Escritura: "Y tú, escribelas tres veces con reflexión y conocimiento, para que respondas con palabras de verdad a aquellos que te han interrogado" (Prov 22,20-21). Hace falta, pues, que cada uno inscriba tres veces en su alma el sentido de las sagradas Escrituras: entonces el lector más simple será edificado por esto que es, por así decirlo, el cuerpo de la Escritura (llamamos así a la interpretación ordinaria que sigue al relato), pero aquellos que ya han comenzado a progresar un poco y cuya mirada puede ser más larga serán edificados por el alma de la Escritura; y los perfectos, que han llegado a ser semejantes a aquellos

68 Ampliamente en Orígenes, *Sobre los principios*, ed. por Samuel Fernández Eyzaguirre (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 793-928.

sobre los que el Apóstol dice: “predicamos la sabiduría entre los perfectos, no la sabiduría de este siglo ni la de los príncipes de este siglo, consagrados a la destrucción, sino predicamos la sabiduría de Dios oculta en el misterio, la que Dios predestinó para nuestra gloria antes de los siglos” (1 Cor 2,6-7), los perfectos serán edificados por la ley espiritual (Rom 7,14) que contiene “la sombra de los bienes por venir” (Heb 10,1) (*De principiis* IV, 2,4).

Orígenes, fiel a una visión de la realidad *more platónico*, distingue con más frecuencia dos sentidos de la Escritura: el sentido literal o corpóreo que es llamado ἱστορία, ῥητόν, λέξις, γράμμα; y el sentido espiritual, θεωρία, νοέω, νοήσις, ἔννοια, διάνοια, términos de cuño platónico, característicos en la descripción del conocimiento y de la contemplación del mundo ideal⁶⁹. Sin embargo, como se lee en este texto, distingue un sentido medio entre el literal y el espiritual, a saber, el moral. Hay pues tres sentidos distintos en la Escritura. Los sentidos del texto sagrado son percibidos según el crecimiento espiritual: los simples (o principiantes) comprenden la letra; los avanzados, el sentido moral; y los perfectos, el espiritual. Orígenes precisa, además, el paralelismo antropológico de estos tres sentidos: “Tal como el hombre está compuesto de un cuerpo, de un alma y de un espíritu (cf. 1 Tes 5,23), así también está compuesta la sagrada Escritura, dada para la salvación de los hombres por la generosidad de Dios” (*De principiis* IV, 2,4).

Retomemos la concepción origeniana de una manera más detallada:

Sentido literal: El primero de los tres sentidos es llamado, tanto sentido corporal, como sentido literal por Orígenes. Para

⁶⁹ M. Simonetti, “Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca”, 37.

el alejandrino, este debe ser buscado antes que cualquier otro. Y, enseña: “Hay muchas más cosas que se verifican en el sentido histórico que no tienen los añadidos para ser comprendidas simplemente en el sentido espiritual” (*De principiis* IV,3,4). El alejandrino, sin embargo, mira como esencial, tan a menudo como sea posible, el sentido literal de la Escritura y comienza por explicarlo cuidadosamente. Sin embargo, piensa que este sentido no es el único y que, en algunas ocasiones, se debe cuestionar si realmente es histórico *ad litteram*: “Un lector diligente dudará algunas veces y no descubrirá sin un largo examen si tal hecho es histórico al pie de la letra” (*De principiis* IV,3,5). La Palabra de Dios, que apunta a enseñar al hombre, no puede contener nada ajeno a ese fin. “Démonos a la tarea –dice Orígenes– de encontrar en las Escrituras, que creemos inspiradas por Dios, un sentido digno de Dios” (*De principiis* IV,3,4). Ahora bien, “a menudo (...) el sentido literal designa no solo cosas ilógicas, sino incluso cosas imposibles” (*De principiis* IV, 2,9). En consecuencia, se debe abandonar el sentido corporal, todas las veces que resulte de él cualquier cosa imposible, absurda o falsa. Por lo demás, lo que Orígenes llama sentido literal no es lo que nosotros entendemos por tal, a saber, el sentido querido por el autor humano del texto inspirado; sino, más bien, el fundamentalista.

Sentido moral: El *sentido psíquico o moral* que se superpone al sentido corporal es más difícil de definir. Orígenes no lo intentó sino raramente. Parece equivaler a lo que se llamará más tarde sentido tropológico, que es darle a ciertos signos o acontecimientos un significado. Un ejemplo clásico es la lectura del sentido moral de las plagas contra Egipto. La explicación del sentido moral de las plagas, que Orígenes expuso a continuación del sentido místico, es doctrina que se refiere a las almas que están en el error e ignoran la verdad, es decir, que están en Egipto. Estar en Egipto es, para Orígenes, estar

lejos de Dios. Aquí se puede probar la relación interna entre plagas y preceptos. El sentido moral que Orígenes predica a los cristianos lo entiende como un proceso de acercamiento del alma a Dios, a su Ley. Y precisamente ese mismo proceso purificador explicará también el éxodo de los israelitas. Cuando se les acerca la Ley de Dios a esas almas que “están en Egipto”:

- 1) La vida floja y lujuriosa que llevaban se convierte en la sangre del Antiguo o del Nuevo Testamento (las aguas se convierten en sangre).
- 2) Se arranca del alma la estéril y vacía locuacidad, y la queja contra la providencia divina (lamentos de las ranas).
- 3) Se purifica de sus malos pensamientos y rechaza los aguijones de la carne (picaduras de los mosquitos).
- 4) Rechaza los mordiscos de las pasiones (aguijones de los tábanos).
- 5) Destruye la necedad de la inteligencia animal (muerte de los animales).
- 6) Descubre las úlceras de sus pecados y extingue el tumor de su arrogancia y el ardor de su cólera (las úlceras).
- 7) Reprime la lujuria y los placeres con la penitencia (el granizo y los rayos).
- 8) Aprende que todas sus cosas se hagan con orden, sin devorarlo todo con movimientos inquietos y agitados (las langostas).

- 9) Entonces, cuando el alma comienza a reconocer que *el dedo de Dios está aquí* verá las tinieblas de sus obras y reconocerá la oscuridad de sus errores (las tinieblas).
- 10) El alma merecerá que sean destruidos en ella los primogénitos de los egipcios. Que Orígenes interpreta ahora moralmente como esa ley que, a partir de una cierta edad, excita los movimientos desordenados de la concupiscencia y de la ira (muerte de los primogénitos).

El sentido espiritual, alegórico o anagógico⁷⁰: Este sentido siempre existe, a diferencia del sentido literal. Para manifestar su importancia, no es de Filón, sino de Pablo que Orígenes se dice discípulo. Textos básicos que fundamentan la exégesis espiritual son 1Cor 10,1-11; Gal 4,21-26; Heb 10,1; y, principalmente, 2 Cor 3 4-18. Es necesario que Jesús explique a la Iglesia el AT como hizo a los dos discípulos de Emaús, ofreciendo una lección de exégesis espiritual. Estos textos muestran, a los ojos de Orígenes, la existencia de un sentido espiritual tanto en la Torah como en los escritos históricos del AT.

Citemos aquí un extracto del *Sobre los Principios* que manifiesta muy bien el pensamiento de Orígenes:

70 A propósito de este último término, indica M. Simonetti: "Por lo que sabemos, el término, que deriva de ἀναγεῖν, no tenía hasta entonces un significado técnico, ni en el campo pagano ni en el judeohelenismo ni en el cristiano, e indicaba simplemente la acción de levantar, elevar sobre, elevarse. Por ello Orígenes lo ha considerado idóneo para expresar el sentido espiritual y más auténtico del texto; dado que este este sentido superior se eleva más allá del nivel literal, de la mera sensibilidad, para lograr la realidad espiritual e inteligible". M. Simonetti, "Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca", 38.

El Espíritu Santo quiso envolver y ocultar en palabras ordinarias, bajo el velo de una historia y del relato de cosas visibles, misterios secretos (...). A través del relato de guerra y la descripción que hace alternar vencedores y vencidos, algunos de los misterios inefables se revelan a los hombres que saben examinar a fondo los textos de este género... Todos estos textos han sido tejidos por un arte divino de la sabiduría, con el fin de formar una especie de revestimiento y de velo para las significaciones espirituales; esto es lo que nosotros hemos llamado el cuerpo de la Sagrada Escritura. El fin era que, por medio de lo que hemos llamado el revestimiento de la letra tejida por el arte de la sabiduría, los hombres pudiesen, en el mayor número posible, ser edificados y progresar, porque de otra manera no podrían hacerlo (*De principiis* IV,2,8).

Con la exégesis espiritual, Orígenes trata de integrar varios elementos de la interpretación bíblica, elaborados con anterioridad a él:

- 1) Ante todo, este sentido espiritual integra una visión platónica del universo. Toda la naturaleza visible no es más que el símbolo del mundo invisible y cada individuo tiene su correspondiente, su tipo, su modelo, en el ideal.
- 2) Orígenes interpreta a menudo, siguiendo a Filón, los datos bíblicos como alegorías de las realidades morales. Así los árboles del Paraíso son las virtudes; el arca del diluvio es el alma; Agar representa la cultura profana; Sara la Sabiduría. Una visión simbólico-filosófica sustituye a la tipología bíblica. De este modo, rechazando un cierto “fundamentalismo”, quiso llevar a cabo una sana “desmitificación” de la Escritura, especialmente en la interpretación del primer capítulo del Génesis. Para él, los siete días de la creación no deben ser tomados en sentido propio, pero expresan un orden.

- 3) Finalmente, el sentido espiritual integra en Orígenes un tercer elemento: toda la tipología o analogía entre las acciones de Dios en los acontecimientos, las instituciones y los personajes del AT y NT. Aquí, Orígenes, en tanto continuador de Justino y de Ireneo, sabe que prolonga la Tradición común de la Iglesia.

Con el sentido espiritual, el Maestro alejandrino entendía la Escritura como una presencia real de Dios en medio del pueblo. Desde luego, los textos bíblicos debían ser leídos fielmente a la luz de la *regula fidei* y la acción del Espíritu Santo; así salvaba la posibilidad de que el AT se leyera y meditara en la Iglesia. De hecho, desde los estudios de Orígenes, la “lectura cristiana del AT” se convirtió en una de las preocupaciones más grandes para la teología. Al inicio, especialmente con una intención antiherética, contra gnósticos y marcionitas; después, como necesidad de la misma teología, de la predicación y de la vida misma cristiana:

Yo no llamo a la Ley un “Antiguo Testamento”, si la comprendo en el Espíritu. La Ley es “Antiguo Testamento” solo para quienes quieran comprenderla carnalmente, es decir, quedándose en la letra del texto. Pero para nosotros que la comprendemos y la aplicamos en el Espíritu y en el sentido del Evangelio, la Ley es siempre nueva, y los dos Testamentos para nosotros un nuevo Testamento no a causa de la fecha temporal, sino de la novedad del sentido (...). En cambio, para el pecador y para quienes no respetan el pacto de la caridad, también los Evangelios envejecen (Orígenes, *Homilia Num IX,4*).

En todo esto, hay que tener presente que la alegoría cristiana es diversa de aquella **pagana**, pues la aplicación de la alegoría a la mitología significaba la supresión de la historicidad. Por esto la dependencia de un método clásico era sospechosa para cualquier

cristiano. La grande objeción que se puede formular, de modo anacrónico, contra Orígenes, es la ignorancia de los géneros literarios semíticos; por el contrario, conocía muy bien los griegos.

En todo caso, permanecen los sentidos espirituales por una razón pedagógica y pastoral. Ante el peligro de un falso uso de la alegoría, Gregorio Magno aconsejaba obrar con discreción y equilibrio:

Si todo lo entendemos al pie de la letra, hemos perdido la discreción, si creemos que todo es alegoría espiritual, somos igualmente presa de la necia indiscreción. Pero leen las sagradas páginas los santos predicadores, y unas veces en la historia se atienen al sentido literal y otras veces investigan el sentido espiritual de la letra⁷¹.

7. La “Escuela” antioquena

Nunca existió una **escuela** de Antioquía verdadera y propiamente dicha, como aquella de Alejandría. Fundador de esta “escuela” fue considerado Luciano de Antioquía⁷², un personaje, por su parte, misterioso. En ella se agrupan algunos maestros que compartían una determinada visión teológica y exegética de base en la que todo se mueve por una aversión a las tendencias alejandrinas. En el ámbito exegético, el punto de fricción con los alejandrinos estaba constituido por el método alegórico, que daba buenos frutos en las manos de un genio, pero en manos de un insensato corría el riesgo de caer en la fantasía. Efectivamente, esta escuela, ataca

⁷¹ *Homilías sobre Ezequiel*, libro I, *homilía* 3, 4 (Patrología Latina 76, 807).

⁷² Nació en Samosata y fue martirizado bajo el emperador Maximino Daia en el año 312. Compuso un breve tratado *Acerca de la fe*.

con violencia a Orígenes y a las exageraciones exegéticas de los alejandrinos. En general, critican a estos el hecho de que reducen prácticamente toda la Escritura a una profecía, haciendo proféticos también pasajes que no lo son en el sentido histórico y original. Asimismo, los antioquenos están convencidos de la historicidad de los hechos narrados en la Escritura y no se atreven a fundar el cristianismo en mitos, a la manera de los paganos de su época que interpretaban las teogonías olímpicas.

7.1 Diodoro de Tarso († 394)

La primera reacción contra los alejandrinos se tuvo en el siglo IV por parte de Diodoro de Tarso, considerado el primer gran representante de la “escuela” antioquena. Maestro de Teodoro de Mopsuestia y, muy probablemente, de Juan Crisóstomo, con un violento ataque a Orígenes y a las “exageraciones” de los alejandrinos. Fue Obispo de Tarso (378) y tuvo un papel importante en el Concilio de Constantinopla (381). Por su doctrina es considerado precursor de Nestorio y condenado en la cuestión de los *Tres capítulos* que retoma el II Concilio de Constantinopla (553). Escribió mucho, particularmente contra las doctrinas paganas, contra los arrianos. Nos interesan, en este momento, los tratados *Sobre la diferencia entre la theoria y la allegoria*. Aunque se encuentra perdido, los pocos fragmentos que tenemos lo presentan como un convencido “literalista”. A partir de estos fragmentos y otras obras de los antioquenos, Alberto Vaccari⁷³ ha precisado cuatro propiedades de la theôria:

⁷³ Alberto Vaccari, “La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia”, *Biblica* 1 (1920): 4-36.

- a) El hagiógrafo en su *theôria* supone la realidad histórica de las primeras cosas que anuncia.
- b) Además, esta primera realidad trae consigo otra, ontológicamente posterior.
- c) De esos dos objetos, el primero es al segundo no solo como el pequeño al grande; sino como la imagen a la persona, o como el esbozo a la pintura terminada.
- d) Esos dos objetos son, uno y otro, términos directos de la actividad cognitiva del autor humano e inspirado, en su *theôria*, pero de manera diferente: el objeto menor es como el medio mediante el cual, o a través del cual, esta actividad alcanza el objeto más grande y noble.

Según esto, cuando el profeta profetiza, entiende una realización en un tiempo breve; el Espíritu Santo, sin embargo, hace que el acontecimiento contemporáneo y limitado, sea preludio de otro acontecimiento sucesivo y más importante, el nacimiento de Jesús. Mientras la alegoría –según los antioquenos– destruiría el significado histórico del acontecimiento narrado, la *θεωρία* lo rescata; sin embargo, le pone junto un acontecimiento con un sentido más fuerte que se realizará en el futuro.

Para que haya *θεωρία*, debe haber *analogía*, una cierta **analogía de proporción**, de otro modo el paralelismo es solamente obra de fantasía (ejemplo serían el Éxodo y la Pascua). No todos los textos pueden ser leídos, según la *θεωρία*, sino solamente aquellos que son explicitados por una revelación posterior en el NT o en la exégesis de la Iglesia.

Este procedimiento es demasiado cercano a aquel que los autores modernos llaman *sensus plenior*, según el cual un texto puede ser entendido en un cierto sentido por el autor y en un sentido más alto por Dios; esto es, el *sensus plenior* es verificado por una revelación posterior. Probablemente los antioquenos consideraban que también el Profeta preveía el *sensus plenior*.

El obispo **Diodoro de Tarso**, en su comentario sobre los Salmos, muestra cómo en algunos textos, además de Israel (Sal 15), David (Sal 21), Macabeos e Israel (Sal 68) y Salomón (Sal 71), presentados históricamente (*historikôs*), existe otro objeto: Cristo, que está presente a la vista del espíritu (*Théorèmatikôs*) del autor humano inspirado. Estableciendo una relación de lo pequeño a lo grande (relación Salomón-Jesús, Sal 71) o como primer esbozo a la realización posterior (relación David-Jesús, Sal 17).

Los profetas, prediciendo anticipadamente los acontecimientos, adaptaron sus discursos a las épocas en que los pronunciaban y a las épocas ulteriores; sus palabras llegaban a ser en la época contemporánea expresiones hiperbólicas, pero con los acontecimientos que debían realizar las profecías, estaban en perfecto acuerdo y proporción⁷⁴

7.2 Teodoro de Mopsuestia († 428)

Teodoro de Mopsuestia (350-428), discípulo de Diodoro de Tarso y Obispo desde el 392, actuó activamente en la controversia pelagiana acogiendo a Julián de Eclana, después de la condena del 418. Representante de la exégesis antioquena, estimado y

⁷⁴ Citado por B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I*, 197-198.

admirado en vida, fue condenado por el Concilio de Constantinopla del 553 (entre los *Tres Capítulos*)⁷⁵. Exegeta verdaderamente genial, fue capaz de comprender que mientras los hechos del Salterio, muy frecuentemente, son posteriores a David; en la profecía todo se resuelve: David prevé todo esto.

La atención exegética es sobre todo literal, reduciendo frecuentemente la exégesis a paráfrasis, en evidente polémica contra los alejandrinos. No niega que en el AT haya *typoi*, pero propone algunas normas para considerar como *typoi* algunos hechos del AT, no todos: semejanza, utilidad, etc. Fue el único, entre todos los antiguos, que negó la interpretación alegórica del *Cantar de los cantares*. Elijamos otro ejemplo, tomado esta vez del Salmo 16 y del libro de los Hechos 2,29-31; 13,35. Los dos príncipes de los apóstoles citan el Sal 16,10 (“No abandonarás mi alma al Hades y no dejarás a tu santo ver la corrupción”) que ambos comentan como un anuncio de la resurrección de Jesús: “El Patriarca David murió y fue enterrado, y su tumba está todavía entre nosotros. Pero como él era profeta... vio anticipadamente y anunció la resurrección de Cristo, quien, en efecto, no fue abandonado al Hades, y cuya carne no conoció la corrupción, Aquel que fue resucitado por Dios no vio la corrupción” (Hch 13,35-37). Teodoro de Mopsuestia, comentando este Salmo, destaca que el versículo 10 del Sal 16 tuvo una completa realización en Cristo. Pero, ve también un cumplimiento del Salmo 16,10 en David como tipo, e incluso, en todo el pueblo judío.

75 Después de dicha condena, sus escritos, en su gran mayoría, desaparecieron, mejor aún, fueron destruidos; algo se salvó en siríaco, pues su memoria se venera en la Iglesia nestoriana.

7.3 Juan Crisóstomo († 407)

Juan Crisóstomo fue primero discípulo del *rétor* pagano Libanio (314-394), eremita y después sacerdote, en el año 397 fue elegido Obispo de Constantinopla, donde sufrió la persecución de la *corrupta eudoxia*. Exiliado dos veces, murió en el año 407. De él se conservan, sobre todo, sermones. Según una feliz expresión, a Juan Crisóstomo se le ha denominado el “doctor de la condescendencia divina”⁷⁶.

El concepto de condescendencia implica un descenso al nivel inferior, una adaptación a la capacidad de otro. A los ojos de Crisóstomo, sirve magníficamente para expresar la forma en la que el Dios trascendente pone su Revelación y su obra de salvación al alcance del hombre pequeño y débil, sea en el AT, en el NT, así como también a través de la acción pastoral de la Iglesia: Dios se pone a nuestro alcance⁷⁷. Tal como los instructores enseñan a los niños los primeros elementos y reservan para más adelante las enseñanzas más elevadas, así hizo Moisés inculcando como pedagogo los rudimentos, dejando a Pablo y a Juan el cuidado de completarlos⁷⁸.

Las homilías de Crisóstomo sobre el Génesis evocan con admiración e insistencia la extrema condescendencia de Dios (συγκατάβασις) frente a los hombres. Al comienzo, Dios conversaba familiarmente, sin escribirles, con los hombres, hablando Él mismo con Adán, Caín, Noé, Abrahán. Con la degeneración de la humanidad el Creador no se apartó totalmente de ella, sino que a los que vivían

76 Henry Pinard, “Les infiltrations païennes dans l’ancienne loi, d’après les Pères de l’Eglise, la thèse de la condescendance”, *Recherches de Science Religieuse* 9 (1919): 197-221.

77 Juan Crisóstomo, *Homilía III.2 sobre la epístola a Tito* (Patrología Griega 62, 678).

78 Juan Crisóstomo, *Homilía II sobre el Génesis* (Patrología Griega 53, 26 ss.).

alejados de Él les envió, por intermedio de Moisés, una carta para volverlos a llamar a su amistad. La recibimos como instalados en un gran país extranjero⁷⁹. Es en este contexto que Crisóstomo exalta, a menudo, no solo la condescendencia de Dios, sino también la de la Escritura divina. A propósito de Gn 2,21 –Eva sacada de la costilla de Adán– declara que Dios se sirvió de estas palabras para adaptarse a nuestra pequeñez y nos pide observar correctamente la συγκατάβασιν τῆς θείας Γραφῆς⁸⁰.

¿Cuál es el fundamento próximo de esta condescendencia salvífica? Brota, a los ojos del exegeta antioqueno, de la voluntad que tiene Dios de establecer una relación entre su ser inmaterial y la materialidad de la persona humana. Escuchemos a este gran Obispo, quien, al comentar el Sal 6 dice:

Cuando escuchen respecto de Dios estas palabras: cólera, furia, cuídense de tomar estas palabras en una acepción humana y material; esto no es sino un lenguaje de condescendencia. Hablamos con hombres bárbaros y tomamos su lenguaje para hacernos entender por ellos. Balbuceamos con los niños, y aunque seamos muy sabios, descendemos a su nivel. Nada de sorprendente en este lenguaje, ya que para corregir a los niños agitamos las manos con fuerza y fingimos cólera bajo todas las formas; de la misma manera vemos a Dios adoptar el lenguaje que presta David, con el fin de impactar a los hombres groseros. Hablándonos, él considera menos su propia dignidad que el interés de aquellos a quienes se dirige. Que es inaccesible a la cólera, él mismo lo declara por la boca del profeta: *¿Acaso no se hieren más bien ellos mismos (Jr 7, 19)?*⁸¹

79 Juan Crisóstomo, *Homilía II sobre el Génesis* (Patrología Griega 54, 582).

80 Juan Crisóstomo, *Homilía II sobre el Génesis* (Patrología Griega 53, 121).

81 Juan Crisóstomo, *Expositio in Psalmus VI* (Patrología Grega 55, 71).

Una breve comparación sobre la exégesis de ambas escuelas, la alejandrina y la antioquena, nos permite hacer esta breve conclusión. Parece que la diferencia entre las dos escuelas sea más bien cuestión de acentos⁸². Ambas admiten un sentido superior; ambas, en el fondo, veneran el sentido literal; y ambas admiten un sentido histórico. Sin embargo, hay que remarcar que los resultados son diferentes: los comentarios antioquenos son casi una paráfrasis (cortos y con tono muy aseverativo); los alejandrinos (comprendidos Dídimo y Cirilo) son prolijos. Y las consecuencias para la teología son diferentes: los alejandrinos verán en Jn 1,1-14 el texto que describe una teología de corte descendente; en cambio, los antioquenos se sentirán identificados con Flp 2,6-11, y una teología ascendente. Finalmente, hay que reconocer que Orígenes de Alejandría fue determinante para ambas escuelas, para todo el Oriente y, por medio de Ambrosio de Milán y Jerónimo, para Occidente. Llegamos así a plantear la originalidad de la interpretación agustiniana.

8. La exégesis agustiniana

En el Sermón II de la *Enarración sobre el Salmo 90*, Agustín habla de Cristo, cabeza del Cuerpo que es la Iglesia, y pide al auditorio tener presente una regla propia de la escuela del Maestro: “La

82 Para Simonetti hoy se tiende a diluir demasiado la diferencia entre los dos métodos buscando una continuidad en el hecho de que también en Antioquía se usa a veces la alegoría. Alguno habla de “malentendido”. La diferencia existe. No es la alegoría la que hace la diferencia, sino que la diferencia está en la *quaestio*. En efecto, algunas veces Orígenes no usa ni siquiera la alegoría, una vez puesta la *quaestio*. Podríamos decir que la exégesis antioquena se refleja en el comentario gramatical (nosotros diríamos “literatura”); mientras que la alejandrina se refleja en el comentario filosófico.

enseñanza y la doctrina de esta lección es tal, que os debe servir para comprender no solo un salmo, sino muchos, si os atenéis a esta regla. A veces el salmo, pero no solo el salmo, sino también cualquier profecía, hablan de Cristo, proponiéndolo solo como cabeza; y otras veces van de la cabeza al cuerpo, es decir, a la Iglesia, sin dar la impresión de que cambian de persona, puesto que se separa la cabeza del cuerpo, hablando de un solo individuo⁸³. Así, como en otros lugares, Agustín expone su doctrina del *Christus totus*, es decir, acerca de Cristo y de la Iglesia en toda la historia de la salvación. Y añade:

De aquella ciudad, a la que nosotros peregrinamos exiliados, nos han llegado unas cartas: son las santas Escrituras, que nos exhortan a vivir bien. Pero ¿qué digo? ¿Qué nos llegaron unas cartas? El mismo rey ha descendido y se nos ha hecho para nosotros camino este destierro; de manera que, caminando en él, no nos equivoquemos ni desfallezcamos, ni caigamos en manos de los ladrones, ni nos dejemos atrapar por las trampas colocadas al borde del camino. Debemos, pues, conocer a este Cristo: el Cristo total y universal, junto con la Iglesia⁸⁴.

Según este texto, la Escritura, junto con la Encarnación, es el camino por el que, en la fe, los peregrinos del Señor se dirigen a la Ciudad eterna. La Escritura es la exhortación a aquella vida con la que Cristo conduce a los creyentes a la unión con los ángeles de Dios. Asimismo, en este texto se reconoce no solo la importancia que Agustín da a la lectura y a la inteligencia de la Biblia, sino también su modo de leer y de interpretar los escritos sagrados; lectura e interpretación que dependen de su entera visión teológica.

83 *Enarración sobre el Salmo 90, II, 2.*

84 *Enarración sobre el Salmo 90, II, 2.*

La Biblia domina toda la teología agustiniana. En realidad, ella no es necesaria, en sentido absoluto, para la salvación, ya que pertenece al estado post-lapsario. En consecuencia, si Adán no hubiera pecado, el hombre hubiera tenido una visión directa del Verbo, sin necesidad de la Escritura, como sucederá, en su momento, en el cielo. Más aún, ni siquiera en la vida terrena de los pecadores, la Biblia es indispensable, porque lo que cuenta es la fe, la esperanza y la caridad⁸⁵; con todo, tenemos necesidad de la Biblia para que suscite en nosotros aquellas virtudes con las que llegamos a la bienaventurada visión del cielo. Por otro lado, se comprende de inmediato que, en Agustín, la necesidad de la Biblia está estrechamente ligada a la perspectiva histórica de su teología.

Según el Hiponense, los hombres que creen en Cristo, junto con los ángeles, constituyen la Ciudad de Dios. Mientras que los primeros, gozando de la vida eterna, esperan el regreso de los hombres; los segundos son todavía peregrinos y se cansan en la tierra. Eso sí, no se encuentran sin consolación, puesto que la Escritura los invita a buscar a Dios; es más, la Palabra de Dios se ha hecho carne para ser el camino hacia la eternidad.

Según lo anterior, se nota que no es suficiente explicar la enseñanza de Agustín a propósito de la Biblia y la manera de interpretarla, se debe más bien estudiar su exégesis en el contexto de su teología, mejor aún, en el conjunto de todas sus experiencias humanas, cristianas y sacerdotales.

85 *De doctrina christiana* I, 39, 43.

8.1 Aspectos generales

Puesto que el propósito de este texto es una introducción general, me limito a proponer algunas ideas generales sobre los presupuestos humanos, cristianos y sacerdotales de Agustín de Hipona, que permitirán una mejor comprensión de su exégesis.

8.1.1 Experiencias de vida

La obra literaria de Agustín está íntimamente inserida en los acontecimientos de su vida. Si de un escritor hay que decir que en sus obras se manifiestan sus preocupaciones y ansiedades, luchas y conquistas, el caso de Agustín es paradigmático. Para su obra exegética es fundamental el principio que está presente en todos sus escritos, a saber, las fases cruciales de su vida: su conversión, la fe en Cristo, Verbo encarnado, permanecen efectivas en toda su obra.

8.1.2 La crisis

De las etapas de su vida, la lectura del *Hortensius* de Cicerón⁸⁶ lo llevó a la búsqueda de la sabiduría, que se encuentra en la *beatitud* de la *verdad*, no en la *voluntad*. La búsqueda no es realizada en Cristo, sino más bien en el estudio de la filosofía de Aristóteles. Debido a la simplicidad de la Escritura, se sintió desilusionado por ésta. Después se da su conversión al maniqueísmo, caracterizada por el amor a Cristo, por los ideales espirituales y humanos, y por la búsqueda de una verdad cierta. En el maniqueísmo, se

86 Cf. Serge Lancel, *Saint Augustin* (Paris: Fayard, 1999), 53-62.

desencantó por los antropomorfismos y la inmoralidad presentes en la Biblia. En el fondo, Agustín rechaza en esta etapa toda autoridad⁸⁷; por eso, vive en el racionalismo maniqueo y después en el escepticismo.

8.1.3 La conversión

Otro aspecto que determinará su exégesis es su “conversión”, su *shock espiritual*. La así llamada “conversión” se da gracias a varios elementos: el encuentro con el círculo milanés o círculo neoplatónico, el conocimiento de Mario Victorino, la exégesis alegórica de Ambrosio de Milán, la lectura de Pablo y de Juan⁸⁸. Estos son elementos que han contribuido a la superación de su crisis personal, intelectual y espiritual. Como resultado de estas influencias se afianza *la autoridad de la fe* como camino de salvación para todos, *el valor de la exégesis* del AT y la necesidad de la *purificación* moral por medio de Cristo, según el ejemplo de Pablo⁸⁹.

87 “El persuadere es uno de los elementos que Agustín asocia continuamente a la auctoritas, incluso en las Confesiones. Lo que Agustín pondera del Hortensio es justamente su fuerza de persuasión, es decir, su auctoritas. Identificando la dignitas con la auctoritas, lo que Agustín afirma es que el Hortensio gozaba de más auctoritas, más fuerza de persuasión que illa scriptura, sea que la interpretemos en sentido general, sea en el restringido antes mencionado”. Pío de Luis Vizcaíno, “No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (Confesiones III 5,9)”, en *Jornadas Agustonianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín* (Madrid 1988), 61.

88 Cf. S. Lancel, *Saint Augustin*, 133-162.

89 Ampliamente en Alfred Schindler, “Augustinus”, *Theologische Realenzyklopädie*, IV (Berlín: De Gruyter, 1979), 660ss.

8.1.4 El ministerio sacerdotal

Después de su conversión, Agustín se dedica a profundizar en la filosofía de la fe, al mismo tiempo que se dedica a los escritos anti-maniqueos, al estudio de la Escritura y a los comentarios bíblicos. A partir del año 388, el hiponense usa citas bíblicas. Una orientación que se consolida decisivamente después de su vocación al sacerdocio, de acuerdo con lo que dice en la *Ep.* 21,3-4. Desde entonces, se dedica al estudio de la Escritura, y quizá también a los comentarios bíblicos de Ambrosio de Milán⁹⁰; sin descartar los de Mario Victorino⁹¹. La influencia de Ambrosio será determinante en la exégesis del joven Agustín. De hecho, durante su episcopado perfeccionó con creces el estudio bíblico con la predicación continua, con la exégesis práctica y kerigmática. Se dedicará también a la investigación teológica para responder a las exigencias de la polémica, en particular, contra los pelagianos que lo comprometían intelectualmente. Dedicó un buen espacio de su tiempo a la investigación teológica, por ejemplo, en la composición del *De Trinitate*, del tiempo de la madurez⁹².

8.2 Las fuentes de la exégesis agustiniana

8.2.1 Formación retórica

Después de haber estudiado gramática y retórica, Agustín fue *rhetor* hasta su conversión. Más aún, su formación retórica, literaria,

90 Cf. Neil McLynn, "Ambrosio de Milán", en *Diccionario de san Agustín*, ed. por Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 33-37.

91 Nello Cipriani, "Mario Victorino", *Diccionario de san Agustín*, 856-857.

92 Cf. S. Lancel, *Saint Augustin*, 211-231.

determinó toda su actividad posterior y, a pesar de que un año antes del bautismo renunció a la cátedra de retórica en Milán, nunca dejó de ser un *rhetor* romano. Es necesario considerar este aspecto cuando se estudia la exégesis agustiniana⁹³.

Agustín aplica continuamente métodos y procedimientos de los gramáticos y rétores latinos en la interpretación de la Escritura. En su obra *De doctrina christiana* presenta precisamente una teoría cristiana sobre la interpretación bíblica. Esta obra constituye, sin duda, un tratado sobre cultura cristiana orientada, ya no más a los clásicos antiguos, sino a las Sagradas Escrituras⁹⁴. La práctica y la teoría de la exégesis agustiniana comprende los siguientes elementos:

- a) *El campo de preparación*. Para la interpretación de los textos sagrados son útiles la filosofía, la dialéctica, las artes, comprendidas las ciencias, y, particularmente, el conocimiento de las lenguas, de la historia y la geografía. La retórica, en el sentido de *ars dicendi*, sirve más a la exposición que a la interpretación, en las homilías y comentarios.
- b) *La terminología exegetica*⁹⁵. La ciencia bíblica de Agustín está llena de términos que toma de la retórica latina: "historia", "ordo rerum", "gesta", "facta et dicta", "exemplum", "auctoritas", "persona" y otros. Como en muchos campos, Agustín no ha sido el primero en introducir esa terminología dentro

93 Pío de Luis Vizcaíno, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica* (Valladolid: Estudio Agustiniano, 1983).

94 Muy bien desarrollado en Henri-Irénée Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica* (Milano: Jaca Book, 1994) passim.

95 Para esta sección: Mario Marin, "Allegoria in Agostino", *La terminologia esegetica nell'antichità*, en C. Curti et al., *La terminologia esegetica nell'antichità*, 135-161. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 338-354.

de la exégesis cristiana, ya que la exégesis latina profana dependía de la literatura profana griega, y esta última, a su vez, dependía de la exégesis cristiana griega.

- c) *El método de interpretación.* Sigue el esquema de interpretación clásico: “*lectio*”, “*emendatio*”, “*enarratio*”, “*iudicium*”, por lo demás es un método que caracteriza la exégesis judía *literalista*.
- d) *El conocimiento histórico.* En la interpretación de los textos, el hiponense busca, tanto la “*cognitio verborum*” como la “*cognitio rerum*”. Esta última se refiere, en particular, a los acontecimientos históricos. Este hecho hay que contextualizarlo dentro de los intereses de la “*romanitas*”, pero también de los autores bíblicos “*exempla*”. Los acontecimientos históricos son también objeto de crítica.
- e) *La idea general de la Biblia.* Convencido, como todos los cristianos, que la Biblia es la Palabra de Dios, Agustín la comprende en sentido retórico, como “*discurso*” que se aclara según las reglas retóricas. Volveremos sobre este punto más adelante. Por el momento, presentemos la segunda fuente de la exégesis, a saber, el trasfondo cultural.

8.2.2 El trasfondo cultural

8.2.2.1 El trasfondo neoplatónico

La visión neoplatónica del mundo que había favorecido, sin duda, la conversión de Agustín permanece fundamental en toda su

obra teológica, y, en particular, en su exégesis. En este trasfondo, encontramos el modo de pensar que Agustín expresó, con mucha claridad, en los primeros escritos; pero, sin el cual no se comprenden las obras posteriores.

En el Paraíso, el hombre, creado a imagen de Dios, gozaba de una iluminación inmediata de Él. El hombre tenía a Dios como amigo⁹⁶. El pecado de la soberbia alejó al hombre de Dios. Ahora bien, separado del Verbo divino, él se puso a buscar el propio bien, egoístamente, en vez del bien común; de esta forma, ejercitaba la “extra-visión”, en vez de la introspección: deseaba las cosas inferiores, abandonando las superiores. El hombre, por tanto, era incapaz de mirar a lo alto. El ojo de su corazón bajaba la mirada hacia la tierra. El regreso al Paraíso, al mundo intelectual, estaba consiguientemente cerrado para este hombre que ya se encontraba fuera de la iluminación. Era necesario, por tanto, que la autoridad de Dios lo llamara a la inteligencia, bajo una forma exterior, es decir, gracias a la autoridad de Cristo, de la Escritura y de la Iglesia.

Además del Verbo encarnado –signo altísimo de las realidades divinas–, la autoridad de la Escritura y de la predicación de la Iglesia invitan al hombre a dirigirse hacia sí mismo, para encontrar, en el propio corazón, la verdad eterna. La Escritura y la predicación que la proponen y la explican, generan y nutren la fe, que, por su parte, obrando la caridad, conduce la mente a la inteligencia.

Tal ascensión, a pesar de que se progresa en una continua purificación de la mente, no alcanza en esta vida su meta. Solamente en el cielo, unido a los ángeles, el hombre gozará de la visión de la verdad eterna. El hombre llega, por tanto, a la sabiduría, solo por

⁹⁶ *Gn. adv. Man.* II, 4,5.

medio de la ciencia y hasta que sea purificado y unido plenamente a Cristo Dios; eso sí, hacia Él se dirige durante esta vida, por medio de Cristo hombre.

La visión agustiniana de la perfección cristiana incluye también una perspectiva social. No se trata solo de una subida individual. Los cristianos individualmente constituyen todo el hombre, que es conducido por Cristo-Hombre a la Ciudad de Dios, para unirse a los ángeles y formar el único pueblo de los santos que adoran a Dios.

Ahora, esta subida espiritual hacia Dios no se hace solamente *por medio de la fe*, es decir, a través de la fe, nutrida por la Escritura, sino también *por medio de la razón*, mediante la razón que descubre la verdad en los vestigios de la creación⁹⁷.

Toda esta visión de salvación puede ser considerada como *neoplatonismo cristiano*. Esta visión contiene elementos, ya cristianos, ya neoplatónicos, o, mejor, elementos neoplatónicos "bautizados". Entre estos elementos consideramos los siguientes: introspección o conversión hacia el interior, interioridad; iluminación de la mente y del corazón; purificación de la mente o curación de los ojos; ascensión hacia la vida bienaventurada. Elementos tomados de la filosofía que eran muy extendidos en la cultura cristiana (por ejemplo, el gnosticismo, Orígenes y Ambrosio, entre otros).

En cambio, los elementos provenientes de la tradición cristiana son: Cristo que suscita la admiración e ilumina la mente; Cristo único maestro, interior y exterior, en la autoridad de la Iglesia o

97 *De Trinitate* IX.

la belleza de la creación; y Cristo que ayuda con la gracia y que muestra la vía dando el ejemplo⁹⁸.

8.2.2.2 La tradición cristiana⁹⁹

La idea general de la Biblia está relacionada también con un trasfondo de la tradición cristiana. Hablando de las experiencias de su vida y de las fuentes filosóficas y retóricas, hemos comprendido lo importante que fue para Agustín la tradición cristiana. Es necesario precisar la relación del hiponense con esta tradición, en miras a una mejor comprensión de la exégesis. Veamos brevemente la relación con Ambrosio, Jerónimo, Ticonio, los Padres, el paulinismo del siglo IV, y la misma Biblia.

8.2.2.2.1 Las influencias de Ambrosio y del círculo milanés

La experiencia intelectual y espiritual en Milán le permitió a Agustín descubrir el sentido espiritual de la Biblia y superar la aversión por el AT. De esta manera, el joven Agustín inicia poco a poco un camino que lo conduce a la interpretación de la Escritura, según las exigencias de la hermenéutica científica de su tiempo.

98 Cf. *De Trinitate* IV, 3. Ragnar Holte, *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris: Études augustiniennes 1962), 329-333.

99 Para esta sección, véase *Augustin prédicateur* (395-411): Actes du colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996), ed. por Goulven Madec (Paris: Institut d'études augustiniennes, 1998). *Augustin philosophe et prédicateur: hommage à Goulven Madec: actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, ed. por Isabelle Bochet (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2012).

La hermenéutica de su tiempo le exige entrar con interés en la visión platónica del mundo y, muy relacionado con esta visión, en la exégesis de Orígenes, Basilio y Dídimo, entre otros¹⁰⁰. Hay temas particulares en los que Agustín se concentra: el *Sermón de la montaña*, los *Salmos*, el *Cantar de los Cantares*, *Juan*.

8.2.2.2.2 La influencia de Jerónimo

A pesar de los contrastes entre Agustín y Jerónimo, debidos principalmente a las diferencias en su *forma mentis*, uno con una visión de filósofo y pastor de almas, el otro, un filólogo erudito y monje, se desarrolló entre ellos la comprensión de la Escritura. Cada uno de ellos, desde perspectivas distintas, interpretó el texto sagrado. Agustín ha aprendido mucho de Jerónimo, sobre todo en cuestiones filológicas e históricas; así como también en cuestiones relacionadas con las traducciones del texto y con los nombres bíblicos.

8.2.2.2.3 La influencia de Ticonio

En *De doctrina christiana*, Agustín se refiere al *Liber regularum* de Ticonio, un donatista laico, muy culto¹⁰¹. De él toma, ante todo, las reglas hermenéuticas. De acuerdo con estas reglas, en los textos del Antiguo Testamento, particularmente en los Salmos, se distinguen a las personas que hablan, según se trate de Cristo-Cabeza o de Cristo-Cuerpo. Además, retoma la idea de las dos Ciudades.

100 Maurice Pontet, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur* (Paris : Aubier, 1945).

101 Ticonio, *Libro de las reglas*, ed. por Juan José Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 2009).

8.2.2.2.4 Otras influencias

Hay que añadir a los anteriores autores, el paulinismo del siglo IV, especialmente de Mario Victorino, el Ambrosiáster y Pelagio.

La idea patristica fundamental, "Dios es el autor de las Escrituras", permanece como el principio exegético también en Agustín. Una idea que la tradición cristiana había heredado del judaísmo y la doctrina apostólica y que él mismo afirma y defiende siempre, en particular contra los maniqueos. Las consecuencias de esta idea son considerables también para Agustín:

- La **inerrancia** de la Biblia, por la que el exégeta debe explicar las dificultades y las contradicciones aparentes.
- El **misterio inescrutable**, para lo cual es necesario "Tocar y se os abrirá" como principio universal. Más aún, todo lo que sirve a la edificación de la caridad ha sido previsto por Dios, único autor de la Escritura y de la creación¹⁰².
- - La **unidad** de toda la Biblia, debido a esto, es necesario interpretar un texto con otros textos. La falta de sentido histórico es compensada, en Agustín, por un conocimiento admirable de los textos paralelos.
- - La Biblia es **Palabra de Dios**, por lo tanto, es exhortación a la fe ("*auctoritas*") y camino para el conocimiento religioso (fe, gnosis y ágape).

102 Paolo Siniscalco, "Christum narrare et dilectionem monere: osservazioni sulla narratio del De catechizandis rudibus", *Augustinianum* 14 (1974): 605-623.

8.3 Líneas generales de la exégesis agustiniana

Entre los factores que han determinado de modo decisivo la exégesis de Agustín, existe un hecho que caracteriza, no solamente su formación cultural, sino toda la evolución de la cultura antigua, a saber, el encuentro de la cultura filosófica y la cultura retórica. En efecto, el desarrollo de la exégesis agustiniana se entiende si tomamos en consideración su formación. Agustín ha sido rétor de formación y filósofo de ingenio, esto le permitió realizar, dentro de sí, una incesante confrontación entre sus aspiraciones filosóficas, suscitadas ya por la lectura del *Hortensius*.

El reflejo de esta confrontación se encuentra, en primer lugar, en el *De doctrina christiana*, en el *De utilitate credendi*, en el *De catechizandis rudibus*, en los comentarios al Génesis, en el *De Trinitate*, y en algunas de sus cartas. Se comprende, por tanto, el motivo por el que los estudiosos se han interesado en darnos información, cada vez más pertinente, sobre la problemática y, en consecuencia, sobre el sentido de la exégesis agustiniana. De estas investigaciones, resultan las siguientes líneas fundamentales:

8.3.1 El sentido histórico y el sentido figurado

En el *De Genesi ad litteram*, en un nuevo intento de explicar los primeros capítulos de la Biblia, Agustín precisa sus intenciones y declara:

En todos los libros santos conviene inquirir qué cosas eternas se insinúen allí, qué hechos se narren, qué cosas futuras se anuncien,

y qué preceptos se mandan o amonesta deban cumplirse. En la narración de las cosas hechas nos preguntamos si todas se han de tomar únicamente en sentido figurado o han de aceptarse y defenderse también conforme al histórico y literal¹⁰³.

Según esta declaración y otros textos del *Genesis ad litteram*, en la “*narratio rerum*” –es decir, en las narraciones históricas, no en los textos alegóricos, como, por ejemplo, el *Cantar de los Cantares*– se distinguen dos significados: el de *secundum rerum gestarum proprietatem*¹⁰⁴; y el de *secundum figurarum intellectum*, que puede ser místico (*mysterium Christi et Ecclesiae*) o espiritual (una enseñanza moral). Con esta distinción, Agustín se inserta, en realidad, en la tradición patristica de los sentidos de la Escritura. No obstante, especialmente en el *Genesis ad litteram*, el hiponense observa, quizá más claramente que sus predecesores, que la “*narratio rerum*” posee, en el mismo nivel de la historicidad, un significado más profundo cuando se trata de una *narración de acciones divinas*.

De esta forma, cuando el autor cuenta un hecho divino, este hecho no se debe comprender de modo humano, antropomórfico. Este principio es válido particularmente para la primera narración de la creación (Gn 1,26)¹⁰⁵. En esta primera creación, según Agustín, Dios ha creado todo en un único instante; o sea, se trata de la creación ideal. Por otra parte, el hiponense pone el sentido místico en una perspectiva salvífica, de historia de salvación, más amplia que la tradición anterior. Él comprende el misterio de Cristo (*mysterium Christi*) en el contexto de su doctrina del *Christus totus* y de las dos

103 *Genesis ad litteram* 1,1.

104 *retr.* II, 24,1.

105 Marie-Anne Vannier, “Aspects de l’idée de création chez S. Augustin”, *Revue des sciences religieuses* 65/3 (1991): 213-225.

Ciudades. El testimonio más frecuente de esta interpretación se encuentra en las *Enarraciones de los Salmos*.

8.3.2 *Res et signa*

La relación de las *res narratae* con la realidad divina, o sea, con el misterio de Cristo es fundamentalmente una relación del signo con la realidad. El mismo paso de los *signa* a la *res* constituye la sustancia de la interpretación bíblica. De hecho, la Revelación de Dios en la historia comprende *facta et dicta* y está consignada en los *verba* de la Escritura. *Facta et dicta* son, en un cierto sentido, una sola cosa con los *verba*, por medio de los cuales se expresan. Ahora, ya que esto último es *signum* (signo) que refiere a la *res* (realidad), toda la interpretación de la Biblia consiste en el paso de los signos a la realidad. Se debe, por tanto, buscar el sentido que las palabras y los hechos de la historia tienen, en cuanto se expresan por la palabra de la narración bíblica.

Esto es un paso fácil en el caso de los signos abiertos. De modo que los artículos de la regla de la fe que no es otra cosa más que un resumen de la verdad, desde luego, de las verdades claramente expresadas en la Biblia, pueden servir para interpretar los textos menos claros. El paso es más difícil con los *signa obscura* (signos oscuros) que son ignotos, como en las lenguas extranjeras, o bien ambiguos como en el caso del lenguaje metafórico. En el primer caso, se debe estudiar las lenguas; en el segundo, los métodos de los gramáticos y de los rétores. Eso sí, el último criterio es el de la fe que debe obrar mediante la caridad¹⁰⁶.

106 *De catechizandis rudibus* 4, 8; *De doctrina christiana* I, 35ss.

8.3.3 Mundo sensible y mundo intelectual

La relación literaria entre signo (*signum*) y realidad (*res*), entre expresión y contenido, con la que Agustín profundiza la doctrina tradicional sobre los significados de la Biblia, se entiende ulteriormente desde el trasfondo filosófico (neoplatónico) del contraste entre mundo sensible, del cual los signos, y el mundo intelectual, del cual las realidades perfectas (*res perfectae*) forman parte.

En el campo exegético, este contraste incluye dos problemáticas. La primera se refiere a la imposibilidad general del hombre de alcanzar, con la sola razón, a Dios y al mundo intelectual. Existe una sola vía para el hombre: la vía de la fe, que se fía de la autoridad divina, fe que incluye como confianza el amor, y que tiene necesidad de ser purificada en una vida de amor. De frente a esta dificultad general del conocimiento religioso, Agustín dirige todo su trabajo exegético hacia el amor de Dios y del prójimo. La exégesis debe ser útil (*utilis*), encontrar solo aquello de lo que debemos gozar (*frui*). Ningún criterio es más importante que la edificación del amor¹⁰⁷.

El segundo problema, estrictamente más exegético, se refiere a la relación entre verdad eterna y palabra escrita. Es decir, se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo la verdad eterna e inmutable puede expresarse en los hechos y en las palabras de la revelación temporal y, por tanto, en la palabra mutable de la Biblia? En su intento de responder a este problema crucial, y gracias a su visión platónica de toda la teología, Agustín desarrolla la doctrina de la

¹⁰⁷ "Por tanto, cuando el hombre está sostenido por la fe, la esperanza y la caridad y conserva tenazmente estas virtudes, no tiene necesidad de las Escrituras al menos que sea para instruir a los otros (non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos)". *De doctrina christiana* I, 39.43.

dispensación temporal. La autoridad divina se ha hecho presente en este tiempo, en la historia de Israel, en la Encarnación, en la Biblia, en la Iglesia (en su predicación y en su liturgia); esto es, se ha hecho presente en el Cristo anunciado, encarnado y siempre presente. Puesto que Cristo que es Sabiduría eterna se ha hecho ciencia, nosotros poseemos en Él la vía segura y universal para llegar a la verdad eterna¹⁰⁸.

En este contexto del Verbo hecho Escritura (autoridad temporal), comprendemos también el modo con el que Agustín habla de la *inerrancia* de la Biblia, del acuerdo entre A y NT, del nexo íntimo entre Biblia y Tradición eclesiástica y, sobre todo, del modo cómo ve a Cristo en toda la Escritura. Ya que Dios mismo ha hablado por medio de su Verbo, en la historia, poseemos un punto seguro de partida. No estamos privados de una base inmutable para alcanzar las cosas inmutables. Dios mismo, al hacerse camino, nos conduce a la patria; y, apoyándonos en su autoridad presente en este tiempo, es decir, actualmente en la Escritura, explicada por la Iglesia, estamos en grado de pasar de la mutabilidad a la inmutabilidad. Al mismo tiempo, entendemos por qué existen oscuridades en la Biblia. Dios, como un buen rétor, ha mezclado la *perspicacitas* (perspicacia), la claridad de las palabras y del estilo con los *ornamenta*, con las metáforas y con los *tropoi*, para hacernos gustar y para conducirnos por el “ejercicio mental”, por el que es purificada nuestra fe.

En fin, la elocuencia singular de Dios nos invita a interpretar la Biblia a la manera de los gramáticos y de los rectores. Como intérpretes bien instruidos en las reglas hermenéuticas, solo debemos buscar la comprensión y hacer entender el discurso de Dios en sus

108 Cf. Kurt Flasch, *Agostino d'ippona* (Bologna: Il Mulino, 1983), 299ss.

particularidades y en su conjunto. Por eso debemos pasar de los signos a las redes, de las palabras escritas a la palabra eterna.

8.3.4 "Una cierta elocuencia" (*De doctrina christiana* IV, 6,9)

Todo esto se comprende todavía mejor si consideramos que, para Agustín, la Biblia es un discurso de Dios, una *cierta elocuencia* del más grande *rétor*: Dios que, revelándose en la historia y entregando su manifestación al testimonio de la Biblia, ha compuesto un discurso grandioso y armonioso. Esta idea ha ayudado a Agustín no solamente a superar, al menos en cierta manera, el contraste entre el *mundo sensible* y *mundo intelectual*, sino también explicar tantas características particulares de la Biblia.

A modo de conclusión

La afirmación de Adolf von Harnack: “El cristianismo nunca ha sido la religión del libro, en el sentido estricto del término”¹⁰⁹, es clave para interpretar la recepción de la Escritura entre los cristianos y la configuración del cristianismo gracias a la Escritura. Del recorrido histórico que hemos realizado se pueden remarcar algunos aspectos:

1. El AT ejerció una influencia decisiva en la vida de los primeros cristianos, a tal punto que el cristianismo estuvo al borde de convertirse en una religión del libro; sin embargo, hubo quienes advirtieron de este peligro: desde las afirmaciones paulinas que planteaba una lectura de la Ley sometida al acontecimiento salvador de Jesús, el Cristo, hasta las radicalizaciones de algunos gnósticos y marcionitas que repudiaron por completo el AT. Se ha podido notar que, en la Iglesia, muchos sectores repudiaron las posturas de los heterodoxos, sin embargo, la postura adoptada por Pablo no fue entendida del todo.

2. Las interpretaciones del AT por parte de los cristianos se ubican en la tradición interpretativa judía. Esto permitió al cristianismo considerar el texto como suyo. La interpretación alegórica, al modo de Filón, contribuyó a superar la mala impresión que el texto causaba entre griegos, educados o no. Hay un dato que no puede ser obviado: la opinión más extendida entre los cristianos, principalmente de origen helenista, era que la Escritura y la Creación conservaban una estrechísima relación respecto a su autor. Así, mientras marcionitas y algunos gnósticos consideraban

¹⁰⁹ Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902), 204ss.

al Demiurgo creador como autor de la creación y la Escritura (AT), y al Dios misericordioso autor del NT, los eclesiásticos afirmaban la unidad de la Escritura (AT y NT) como obra del único Dios, Creador y Salvador.

3. El AT fue decisivo en la propagación del cristianismo. Contamos con un testimonio muy esclarecedor, que muestra cómo el AT fue un verdadero puente por el que cruzaron muchos para llegar al cristianismo:

En medio de mis graves reflexiones, vinieron casualmente a mis manos unas escrituras bárbaras, más antiguas que las doctrinas de los griegos y, si a los errores de estos se mira, realmente divinas. El resultado de esto fue que lograron convencerme debido a su falta de arrogancia en el lenguaje, la sencillez de los oradores, el hecho de que su explicación sobre el origen del mundo era muy fácil de entender, su conocimiento anticipado del futuro, la extraordinaria calidad de los preceptos y de la doctrina de un único soberano del universo. Así, enseñada mi alma por Dios mismo, y entendí que algunas partes tenían un efecto condenatorio mientras que otras nos liberaban de muchos gobernantes y tiranos, dándonos no algo que nunca antes habíamos recibido, sino algo que sí habíamos recibido pero que nuestro error nos había impedido poseer (Taciano el Sirio, *Oratio* XXIX).

Según Taciano, el AT le ha ayudado a pasar a la vida cristiana. La forma del Libro le causó una profunda impresión, a pesar de ser un griego, o sea, un estudioso de retórica y filosofía. ¿Qué lo cautivó? La diferencia con los demás libros. Mientras que los autores de estos libros hacen esfuerzos desesperados para lograr una claridad de pensamiento sobre cuestiones delicadas, el AT junta simplicidad y vigor. La explicación de la narración del

Génesis es lúcida y comprensible, está lejos de ser un mito o una postura filosófica, solo Dios la ha podido inspirar. A Taciano lo impresionaron también de un modo especial las profecías de la Escritura, el código moral y, finalmente, la confesión monoteísta. Un texto con estas características no solo había que aceptarlo sino también leerlo, a la luz del acontecimiento definitivo: muerte y resurrección de Jesús, el Mesías, el Hijo.

4. Una vez que se formó el NT los cristianos son conscientes que el servicio que el AT da es insustituible, pero que debe dar paso al Nuevo, pues se dan puntos decisivos que el primero no otorga. Sin embargo, se da el hecho decisivo: la referencia a Jesús, sus dichos, enseñanzas y acciones. Esto creó tensión en la identificación básica de ambos Testamentos. Teólogos como Ireneo de Lyon reconocen el nivel superior del NT; sin embargo, esto no quitó el valor del AT. Por ello se apeló a la tipología, a la alegoría o los métodos de la retórica clásica para que mantuviera el valor de evidencia para el NT.

5. El NT, como un todo, no desempeñó generalmente el mismo papel que el AT, en la misión y práctica de la Iglesia¹¹⁰. Los Evangelios ciertamente estaban al mismo nivel que el AT, y de hecho lo eclipsaron. Por ellos brillaban las palabras de Jesús, y en ellos estaban representadas y se anunciaban su muerte y resurrección. En cambio, las epístolas nunca tuvieron la misma importancia, sobre todo porque muchos pasajes, especialmente paulinos, pusieron a los Padres de la Iglesia en graves dificultades, en particular durante el conflicto con el gnosticismo. Gracias a Mario Victorino, Ambrosiáster, Jerónimo y, en especial, a Agustín, las cartas paulinas, con los delicados temas de gracia y libertad, comienzan a destacarse en todo Occidente. Es más difícil descubrir

110 A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 210.

las huellas dejadas por san Juan, al menos antes de los comentarios de Orígenes o de Agustín.

6. Finalmente, la Gran Iglesia vivió la experiencia de una interpretación de la Escritura, sea en las homilías o en los *commentaria*, que la hicieron crecer, madurar y alegrarse en la fe; eso sí, hay que reconocer que paulatinamente se comenzaron a traducir estos comentarios en meras normas morales o en leyes disciplinarias. En síntesis, parece que es igual de peligroso hacer de las comunidades cristianas, comunidades del Libro, como hacerlas sin el Libro.

Bibliografía

- Aranda Pérez, Gonzalo, Florentino García Martínez y Miguel Pérez Fernández. *Literatura judía intertestamentaria*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Bochet, Isabelle. *Augustin philosophe et prédicateur: hommage à Goulven Madec: actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2012.
- Braun, Herbert. *Qumran und das Neue Testament*. Tübingen: Mohr, 1966.
- Carmignac, J., E. Cothenet y H. Lignee, trad., *Les textes de Qumran, traduits et annotés II* Paris: Editions Letouzey et Ane, 1963.
- Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Editado por Serafín Bodelón García. Madrid: Alianza, 2009.
- Charles, Robert Henry. *The Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1913-1973.
- Cipriani, Nello. "Mario Victorino". En *Diccionario de san Agustín*, editado por Allan D. Fitzgerald, 856-857. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- De Luis Vizcaíno, Pío. *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 1983.
- De Luis Vizcaíno, Pío. "No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (Confesiones III 5,9)". En *Jornadas Agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín*. Madrid: Federación Agustiniiana Española, 1988.

- De Margerie, Bertrand. *Introduction à l'histoire de l'exégèse* I. Paris: Cerf, 1980.
- Di Berardino, Angelo, ed. *Diccionario de Patrística y de la antigüedad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Díez Macho, Alejandro, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento* I-III. Madrid: Cristiandad, 1982-1987.
- Dodd, Charles H. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1953.
- Drobner, Hubertus R. *Manual de Patrología*. Barcelona: Herder, 1999.
- Enchiridion Vaticanum* 13. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1977-1979.
- Filone di Alessandria. *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, editado por Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2011.
- Filoramo, Giovanni y Claudio Gianotto. "L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento". *Agustinianum* 22 (1982): 53-79.
- Flasch, Kurt. *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*. Bologna: Il Mulino, 1983.
- Freedman, Harry y Maurice Simon, eds. *Midrash Rabbah* (10 vols). London: The Soncino Press, 1961, 3 ed.
- García Martínez, Florentino y Julio Trebolle Barrera. *Los hombres de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1997.
- García Martínez, Florentino, ed. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1997.
- Grech, Prosper. "Agli inizi della teología cristiana". En *Storia della Teología*, I. Epoca patristica. Dirigido por Angelo Di Berardino y Basil Studer, 25-98. Casale Moferrato: Piemme, 1993.
- Grech, Prosper. *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1992. *Ad usum auditorum tantum*.

- Grech, Prosper. "Hermenéutica". En *Nuevo Diccionario de la Biblia*, 733-762. Madrid: Paulinas, 1988.
- Halivni, David W. *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*. London: Harvard University Press, 1986.
- Harris, J. Rendel. *Testimonies*, II. Cambridge: Cambridge University Press, 1916-1920.
- Holte, Ragnar. *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études augustiniennes, 1962.
- Inowlocki, Sabrina y Baudouin Decharneux, eds. *Philon d'Alexandrie. Un Penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007)*. Turnhout: Turnhout: Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité, 2011.
- Ireneo de Lyon. *Contra las herejías I*. Editado por J. J. Ayán, M. Aroztegi, P. de Navascués y A. Sáez. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Kasper, Walter, ed. *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología Bíblica I-II*. Barcelona: Herder, 2011.
- Käsemann, Ernst. *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Kautzsch, Emil. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr, 1900.
- Lancel, Serge. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.
- Madec, Goulven, ed. *Augustin prédicateur (395-411): Actes du colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996)*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1998.
- Marin, Marcello. "Allegoria in Agostino". En *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiana, Bari*,

- 25 ottobre 1984, editado por C. Curti, J. Gribomont, M. Marin, G. Otranto, J. Pépin, M. Simonetti y P. Siniscalco, 135-161. Bari: Edipuglia, 1987.
- Marrou, Henri-Irénée. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Milano: Jaca Book, 1994.
- McDonald, James I.H. *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the earliest Christian Message*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- McLynn, Neil. "Ambrosio de Milán". En *Diccionario de san Agustín*. Editado por Allan D. Fitzgerald, 33-37. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- McNamara, Martin. *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*. Bologna: Dehoniane, 1978.
- Meier, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. IV: Ley y amor. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- Moore, George F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, I-III. Cambridge / London: Harvard University Press, 1997.
- Moreschini, Claudio y Enrico Norelli. *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I. Brescia : Morcelliana, 2019.
- Nestle, Eberhard y Erwin Nestle. *Novum Testamentum graece*. Editado por Barbara Aland, Kurt Aland, Ioan D. Karavidopoulos, Carlo María Martini, Bruce M. Metzger, Holger Strutworf. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013).
- Orbe, Antonio. *Espiritualidad de san Ireneo* (Analecta Gregoriana 256). Roma: PUG, 1989.
- Orígenes. *Sobre los principios*. Editado por Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

- Pérez Fernández, Miguel. *Midrás Sifré Números*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1989.
- Philon d'Alexandrie. *De congressu eruditionis gratia*. Editado por Monique Alexandre. Paris: Cerf, 1967.
- Pinard, Henry. "Les infiltrations païennes dans l'ancienne loi, d'après les Pères de l'Eglise, la thèse de la condescendance". *Recherches de Science Religieuse* 9 (1919): 197-221.
- Pontet, Maurice. *Lexégèse de s. Augustin prédicateur*. Paris: Aubier, 1945.
- Ptolémée. *Lettre à Flora*. Editado por Gilles Quispel. Paris: Cerf, 1966.
- Puech, Émile. "À propos de la Jérusalem Nouvelle d'après les manuscrits de la Mer Morte". *Semitica* 43/4 (1995): 87-102.
- Puech, Émile. "Los Manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El nuevo Moisés: algunas prácticas de la Ley". *Antiguo Oriente* 7 (2009): 219-254.
- Ruiz Bueno, Daniel, ed. *Padres Apologetas griegos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- San Ireneo de Lyon. *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*. Editado por Carlos Ignacio González. Lima: CINTE, 2000.
- Schindler, Alfred. "Augustinus". En *Theologische Realenzyklopädie*, IV, 645-698. Editado por Gerhard Müller. Berlin: De Gruyter, 1979.
- Simian-Yofre, Horacio. *Metodología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Simonetti, Manlio. "Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca". En C. Curti, J. Gribomont, M. Marin, G. Otranto, J. Pépin, M. Simonetti y P. Siniscalco, ed. *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del I Seminario di Antichità Cristiana* (Bari, 1984), 25-58. Bari: Edipuglia, 1987.

- Simonetti, Manlio. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi* (Studia ephemeridis Augustinianum 23). Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1983.
- Siniscalco, Paolo. "Christum narrare et dilectionem monere: osservazioni sulla narratio del De catechizandis rudibus". *Augustinianum* 14 (1974): 605-623.
- Strack, Hermann L. y Gunter Stemberger. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Editado por Markus Bockmuehl. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Strack, Hermann L. y Paul Billerbeck. *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash*. Bellingham, Wash.: Lexham Press, 2021.
- Ticonio. *Libro de las reglas*. Editado por Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.
- Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.
- Trebolle Barrera, Julio y Miguel Pérez. *Historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Trevijano, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo*. Navarra: Verbo Divino, 2001.
- Vaccari, Alberto. "La $\theta\epsilon\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ nella scuola esegetica di Antiochia". *Biblica* 1 (1920): 4-36.
- Vannier, Marie-Anne. "Aspects de l'idée de création chez S. Augustin". *Revue des sciences religieuses* 65/3 (1991): 213-225.
- Von Harnack, Adolf. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902.
- Von Harnack, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

ISSN 1659-2883

APORTES BÍBLICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

El Pbro. Leonel Miranda Miranda es Licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas por el Institutum Augustinianum, Roma; y Doctor en Teología con especialización en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR