

## ELS SENTITS DEL TEXT BÍBLIC<sup>1</sup>

Armand PUIG I TÀRRECH

### 1. EL CÀNON DE LES ESCRITURES COM A EXPRESSIÓ DE LA SEVA UNITAT INTERNA

Un dels subratllats més intensos del pròleg del llibre (primer volum) que Benet XVI – Joseph Ratzinger ha dedicat a Jesús de Natzaret es refereix a l’anomenada *exegesi canònica*, és a dir, aquell mètode exegètic que considera el conjunt de l’Escriptura revelada com a objectiu d’interpretació singular i insubstituïble. En efecte, la formació del cànon escripturístic, esdevinguda en el decurs dels segles I-IV, assenyala el marc en el qual la teologia cristiana desenvolupa la seva intel·lecció de la fe. El cànon bíblic no és coercitiu sinó normatiu, ja que la interpretació tan sols és possible si s’ha fixat una mesura —això significa el terme *cànon*—, un marc literari precís que actuï com a referent únic. Gràcies a la progressiva fixació del cànon bíblic, els intèrprets es troben davant un conjunt de textos diversificats i alhora relligats i connectats entre ells, en una tensió extraordinària entre la unitat i la multiplicitat, entre els acords i les especificitats. Les Escriptures jueves i cristianes no són uniformes sinó plurals, però posseeixen una homogeneïtat interna, sovint amagada, que afaïçona la seva unitat. Amb raó els Pares de l’Església accentuen que en elles s’hi troba l’harmonia, no la dispersió. Tot i compartir uns eixos comuns, les Escriptures jueves i cristianes són diverses i, per això, contenen una gran riquesa. El text bíblic és el resultat d’una sedimentació històrica multiseccular, en la qual han participat moltes mans humanes, però que ha estat afaïçonada per l’acció inspiradora de Déu mitjançant el seu Esperit (vegeu *Dei Verbum* 11). En conseqüència, l’afir-

---

1. Dedico aquesta aportació al bon amic Prof. Josep Rius-Camps, fundador i director de la *Revista Catalana de Teologia*, que ha treballat amb gran competència i fruit en els estudis patristics i en els estudis neotestamentaris. Les pàgines que segueixen se situen a cavall entre tots dos àmbits.

mació de la unitat interna de l'Esriptura deriva de la teologia i de l'hermenèutica de la fe.

Així, doncs, l'existència del cànon bíblic permet que l'Esriptura es converteixi en una immensa pedrera de sentits i de significats, un territori obert als recorreguts innombrables dels qui volen escrutar la Paraula revelada. L'interpret necessita transitar pel text una vegada i una altra, no com un Sísif que mai no acabés d'omplir d'aigua la seva gerra, sinó com la samaritana que bescanvià l'aigua estancada del pou per l'aigua viva de la paraula de Jesús, i aquesta aigua es convertí dintre d'ella «en una font» de vida eterna (Jn 4,14). És a dir, la lectura de l'Esriptura és un exercici de sobreabundància, la constatació d'una descoberta de sentit que va més enllà de les expectatives inicials de l'interpret, la descoberta d'unes relacions de significat entre textos aparentment dispars però, de fet, misteriosament entrelaçats. A això respon el vell aforisme cristià: *Scriptura, suae ipsius interpres*, és a dir, l'Esriptura és interpret d'ella mateixa. Un aforisme provinent del Talmud li és molt semblant: «La Torà s'explica mitjançant la Torà».<sup>2</sup> Així, doncs, interpretar és primàriament l'art de relacionar textos, de fer que dialoguin entre ells, de procurar que diversos elements, apropiats o allunyats, del cànon multiforme de les Esriptures es connectin gràcies a una raó que discerneix i sospesa.

Les hermenèutiques jueva i cristiana del text bíblic comparteixen aquesta mateixa actitud: la missió de l'interpret és escrutar el sentit d'una perícop de l'Esriptura a partir del conjunt de la Paraula divina escrita. Totes dues hermenèutiques s'esforcen per recórrer i solcar el cànon amb l'ajuda d'unes regles i d'uns principis interpretatius, polits i afinats. Aquests principis palesen la comprensió que cada hermenèutica té de la seva funció a l'interior de la comunitat creient. En qualsevol cas, les diferències entre jueus i cristians a propòsit dels criteris de lectura del text no han de fer oblidar allò que comparteixen com a bé comú: la recerca incansable del sentit del text bíblic, la qual es correspon amb la riquesa inexhaurible que el text atresora. Ho expressa el Salm primer dient que el qui estima la Llei del Senyor la «repassa de nit i de dia» (v. 2). I en el midraix Rabbà en el llibre dels Nombres (13,15) es recorda que «l'Esriptura té setanta cares». No s'expressa altrament el dominicà Nicolau de Lira (s. XIV) en el pròleg de la seva *Postilla* als llibres de l'Esriptura: *Una littera continet plures sensus*, és a dir, un sol text conté diversos sentits.<sup>3</sup> Newman recordarà, però, que, malgrat tots els esforços dels interprets, és impossible traçar el mapa dels sentits de l'Esriptura, de manera que, a l'últim dia de l'Església, la Bíblia serà encara «una terra inexplorada i verge».<sup>4</sup>

2. TJ Meg I,13,72b.

3. Nicolau de Lira, *Postilla*, prolog.: PL 113, 28c.

4. Vegeu H. DE LUBAC, *Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie 41, 42, 59), 4 vols., Paris: Aubier 1959-1964, aquí I,126.

## 2. ESCRIPTURES JUEVES I ESCRIPTURES CRISTIANES

Jueus i cristians, després de processos històrics diversos, han coincidit a fixar un cànon de les Escriptures que és, en part, coincident: els llibres que formen la Bíblia jueva són integrats igualment en la Bíblia cristiana —però no al revés. La coincidència hauria pogut ser força més alta si els llibres jueus canonitzats haguessin estat els de la Bíblia d'Alexandria, la Bíblia dels Setanta, escrita en grec, a la qual pertanyen la majoria de citacions bíbliques que es troben en el Nou Testament. Tanmateix, la ferida provocada en el judaisme pel fet que el cristianisme emergent s'apropiés dels llibres bíblics jueus com a llibres propis i els convertís en Escriptura cristiana, va comportar un intent de desmarcatge, per part del judaisme, i el refús de la Bíblia d'Alexandria, la qual passà a ser *de facto* la Bíblia cristiana. Tan sols en el segle IV Jeroni promogué el retorn a la *veritas hebraica* i, en la seva traducció llatina de la Vulgata, féu servir l'Antic Testament hebreu com a text de referència.

Ara bé, el hiatus entre jueus i cristians s'inicia de bon començament, d'una manera quasi imperceptible, quan, ran de la mort i la resurrecció de Jesús, les Escriptures són llegides «cristianament» per tal d'explicar el sentit d'un esdeveniment que només es pot analitzar des de l'acció volguda per Déu en Jesús. En primer lloc, allò que ha succeït en Jesús és vist com a «compliment» de les paraules profètiques contingudes en els llibres de «la Llei de Moisès, els Profetes i els Salms»: s'afirma que les Escriptures jueves parlen directament d'ell («tot el que hi ha escrit de mi») (Lc 24,44), «es refereixen a ell» (Lc 24,27). La Bíblia jueva continua essent llegida habitualment pels cristians de primera hora —tots ells jueus— però l'impacte de l'esdeveniment-Jesús és tan fort que aquesta lectura pren cada vegada més un caire cristològic. Així, en la dècada dels cinquanta, Pau escriu, referint-se als israelites que caminaven pel desert: «Tots [...] bevien d'una roca espiritual que els acompanyava, i aquesta roca era el Crist» (1Co 10,4). En el mateix text, Pau, parlant encara als cristians de la ciutat de Corint, la majoria d'ells pagans, subratlla que «els *nostres* pares (els israelites que sortiren d'Egipte)... tots van passar el Mar Roig» (v. 1). I en Rm 4,16 Abraham és presentat com a «pare de tots *nosaltres*», tant jueus com pagans. Per tant, en segon lloc, Pau proposa de llegir fets i personatges bíblics en relació als cristians, els quals són equiparats així a Israel, el poble de la promesa. A mitjan segle II dC, Justí de Roma es pronuncia d'una manera encara més contundent: «La nissaga israelita veritable, espiritual, som nosaltres (els cristians).»<sup>5</sup> En tercer lloc, es produeix l'aplicació de les figures de l'Antic Testament a Crist i als cristians, els quals s'apropien plenament dels llibres bíblics jueus. Escriu encara Justí: «Els vostres llibres (són) més aviat els *nostres*, ja que som nosaltres els qui

---

5. Justí, *Dial.* 11,5.

els seguim; vosaltres els llegiu, però no en compreneu el sentit.»<sup>6</sup> La frase equival a dir que l'única manera justa de llegir les Escriptures jueves és la cristiana. El sentit últim dels textos que formen l'Antic Testament prové d'una lectura cristiana que «obri» aquests textos amb l'única clau d'interpretació que fa intel·ligible tota l'Escriptura: el misteri de Crist.

És clar, doncs, que, per als Pares de l'Església, la unitat interna de l'Escriptura és donada per Jesucrist mort i ressuscitat, i que tota interpretació gira al seu voltant. El misteri pasqual es converteix en l'eix vertebrador de tota l'Escriptura, tant de l'Antic com del Nou Testament. Comprendre l'Antic Testament vol dir escatir en els textos aquelles referències, sovint no visibles a primer cop d'ull, al misteri de Crist. Aquest misteri penetra tots els textos veterotestamentaris —fins i tot els que en semblen més distants— i n'explica el veritable sentit. D'aquesta manera, afirmen els Pares, es garanteix la unitat de tota l'Escriptura gràcies al principi unificador que és Jesucrist. Més encara, l'aplicació d'aquest principi té unes conseqüències més que notables per a una aproximació conjuntada dels diversos prismes de lectura del text. Una exegesi focalitzada sobre aquest principi hermenèutic no té dificultats per a quedar integrada en la teologia dogmàtica i per a conduir suaument a una espiritualitat de la Paraula revelada en el Verb encarnat. L'exegesi no resta acantonada en el seu sentit literal i esdevé «exegesi teològica», és a dir, una interpretació de l'Escriptura que s'inscriu naturalment en l'analogia de la fe i en el marc de l'Església. Fins al segle XII, la teologia cristiana s'identifica amb l'estudi de l'Escriptura, la *Sacra Pagina*: es fa teologia comentant l'Escriptura. El teòleg elabora la seva síntesi a partir del text bíblic, llegit com a receptacle del misteri de Crist —fins i tot en aquells textos més vinculats amb la història i els costums jueus. Hom parteix de la unitat de l'Escriptura i reflexiona sobre el misteri de Crist amb la intenció de veure-hi constantment explicitat aquest misteri.

A contracanvi, es produeix una supeditació de l'Antic Testament al Nou. L'aliança primera és considerada una realitat provisional i caducada, sense força ni resplendor, una ombra que ha de retrocedir davant l'arribada de la llum i la veritat, Jesucrist, el fautor de l'aliança nova i definitiva (vegeu He 10,1). Així ho expressa un díptic d'Adam de Sant Víctor: «Umbram fugat Veritas / Noctem Lux illuminat» («la veritat fa fugir l'ombra / la llum il·lumina la nit».)<sup>7</sup> Com a màxim, el Primer Testament rep la qualificació de *preparació* del Nou. El títol de la coneguda obra d'Eusebi de Cesarea (*Praeparatio Evangelica*) indica a què pot «aspirar» la Llei en relació a l'Evangelí. La funció d'aquella resta limitada, des del punt de vista salvífic, a ser un pròleg de l'economia divina, no la primera part o etapa d'un únic disseny de salvació (vegeu Rm 5,12-21).

6. Justí, *Dial.* 29,2.

7. Vegeu DE LUBAC, *Les quatre sens*, I, 316.

Des d'aquestes premisses s'entén que quedi més aviat estigmatitzada una lectura estrictament «jueva» de l'Antic Testament, és a dir, una interpretació del sentit primer o literal del text al marge de la «il·luminació» provinent del Nou Testament. Segons l'exegesi patristico-medieval, interpretar l'Antic Testament sense fer recurs al sentit segon, sense introduir-hi els significats explícitament derivats del misteri de Crist, és propi dels autors jueus, aquells que no han arribat a la veritat de l'Evangeli i que es mostren incapaços de trobar el sentit profund d'allò que llegeixen. En canvi, l'interpret cristià entén l'Antic Testament en la seva plenitud, ja que, sota la lletra, hi detecta constantment l'esperit, la llum pròpia del misteri pasqual de Jesucrist mort i ressuscitat.

Per això, el primer teòleg sistemàtic cristià, Orígenes d'Alexandria, comenta una munió de llibres de l'Antic Testament, i entre ells un dels llibres més «jueus», el llibre del Levític, farcit de continguts culturals i legals jueus (vegeu les seves *Adnot. Lev.*). També aquí hi ha de brillar amb llum pròpia el misteri de Crist. Es tracta d'un esforç ímprob, que subratlla la novetat que hi ha en Jesucrist i com aquesta novetat irradia en totes direccions a l'interior de l'Escriptura.

També Ireneu de Lió, com Orígenes, es posiciona contra els teòlegs gnòstics i subratlla la relació que hi ha entre tots dos testaments. La teologia d'Ireneu resulta del tot adequada a l'hora d'afirmar l'existència d'una *única* economia salvadora. Tanmateix, notem que, en Ireneu, no es planteja la contraposició entre AT i NT (ombra/veritat, nit/dia) sinó més aviat la continuïtat entre l'un i l'altre: l'encarnació assenjala el *pas* d'allò que és prototípic (AT) a allò que és veritable (NT) («per typica ad vera et per temporalia ad eterna et per carnalia ad spiritalia et per terrena ad caelestia», *Adv. Haer.* 4,14,2-3). La concepció d'Ireneu s'aproxima, en darrer terme, a l'Evangeli joànnic, on es diu que tota sola, «la carn no serveix de res» (Jn 6,63), i on alhora s'afirma que «la Paraula s'ha fet carn» (Jn 1,14), és a dir, que la «carn» ha quedat així integrada en l'economia salvadora. Tertul·lià ho formularà amb el seu cèlebre aforisme: «caro, cardo salutis» («la carn és l'eix de la salvació»).

### 3. EL SENTIT PRIMER, LITERAL O HISTÒRIC

El document *La interpretació de la Bíblia en l'Església* (1993), l'autor del qual és la Pontifícia Comissió Bíblica, tracta moltes de les qüestions que ens ocupen.<sup>8</sup> Concretament, la seva segona part és dedicada a l'hermenèutica del text bíblic en el segle XX (hom cita Bultmann, Gadamer i Ricoeur) i en el període patristic i medieval (i aquí s'esmenta la doctrina dels sentits de l'Escriptura).

8. Vegeu PONTIFÍCIA COMISSIÓ BÍBLICA, *La interpretació de la Bíblia en l'Església*, Barcelona: Claret 1994 (fran. 1993).

Aquesta aproximació no és casual. Les preocupacions —i, a vegades, les conclusions— de la moderna hermenèutica no són tan llunyanes de les aportacions dels Pares de l'Església, des de Justí de Roma (s. II) a Gregori el Gran (ss. VI-VII), les quals van ser repetides i refoses una i mil vegades fins al temps de la Reforma no sense una evident depauperació i fatiga, com mostra l'admirable estudi de Henri de Lubac.

De fet, els autors cristians antics distingien ineludiblement entre «sentit literal» i «sentit espiritual» del text bíblic que intepretaven. I, per regla general, a l'interior del sentit espiritual desenvolupaven tres sentits més: el místic (referit a les veritats de fe, sobretot al misteri de Crist i de l'Església), el moral (referit a la vida i al comportament) i l'anagògic (referit a la possessió i contemplació dels béns futurs). L'ús d'un procediment interpretatiu com l'al·legoria, ja usat per la filosofia grega i pel judaisme, permetia d'ex-treure els tres sentits espirituals, aptes per a la teologia i per a la fe —que de vegades eren dos, ja que el sentit anagògic quedava integrat en els dos sentits anteriors. D'altra banda, notem que la distinció clàssica entre «sentit literal» i «sentit espiritual» és equivalent, tot i no ser idèntica, a la distinció moderna entre «exegesi» i «hermenèutica»: l'exegesi es proposa indagar sobre el sentit que el text posseeix en si mateix i en relació al moment en què fou escrit —per això l'instrument analític més complet és el mètode històric-crític—, mentre que l'hermenèutica pretén aproximar la realitat de fe subjacent en el text a l'experiència creient i actual dels subjectes que el llegeixen. L'exegesi pretén escatir la «lletra», és a dir, el text i la història que l'envolta, mentre que l'hermenèutica es concentra en el significat actual i existencial, vital i present, del text que, prèviament, ha estat objecte d'exegesi. No hi ha, doncs, hermenèutica sense exegesi i, en conseqüència, no hi pot haver sentit espiritual sense sentit literal.

Així, doncs, el sentit literal del text és fonamental i fonamentador de qualsevol interpretació. Buscar-lo resulta indispensable per a comprendre la revelació divina. En efecte, com afirma la Pontifícia Comissió Bíblica en el document esmentat, «el sentit literal de l'Esriptura [...] és fruit de la inspiració i també ha estat volgut per Déu, autor principal.» L'anàlisi del text, conduïda amb tot l'instrumental exegètic a l'abast, és la primera pedra de l'edifici de la interpretació. I val a dir que en els darrers anys els mètodes exegètics al voltant de la «lletra» del text han merescut un enriquiment notable. La clàssica metodologia històric-crítica (crítica textual, crítica literària, història de les «formes» o gèneres, història de les tradicions i història de la redacció) s'ha desenvolupat en les dues direccions majors que de fet ja portava inscrites: la direcció literària (anàlisi retòrica, anàlisi narrativa, anàlisi semiòtica) i la direcció històrica, tant la històric-contextual (mètode sociològic, mètode antropològic-cultural) com la històric-interpretativa (història dels efectes del text o *Wirkungsgeschichte* en la teologia, l'espiritualitat i les arts). Particularment, el coneixement del món jueu, palestí i de la Diàspora, com a humus en el qual sorgeix el Nou Testament, s'ha enfortit gràcies a la utilització de l'arqueologia bíblica i de les tradicions

jueves d'interpretació. A aquests desenvolupaments del mètode històrico-crític cal afegir les diverses lectures sectorials que han emergit en els darrers anys: la lectura psicanalítica, la lectura feminista i la lectura alliberacionista, totes elles recollides en el document de la Pontifícia Comissió Bíblica.

Tanmateix, l'exegesi o interpretació segons la «lletra», no es pot confondre de cap manera amb una lectura literalista, la que fa servir el fonamentalisme bíblic. Més aviat, «lletra» i «literalisme» són dues magnituds contraposades. En nom d'una pretesa «fidelitat» al text bíblic, el literalisme ignora el caràcter propi que el text posseeix i, per tant, condueix a la confusió i, en darrer terme, a l'anul·lació del pensament crític. Un exemple clar el constitueix la negació, per part del fonamentalisme, dels gèneres literaris, l'estudi dels quals ja era considerat per l'encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) com a quelcom estrictament necessari a l'hora d'entendre la naturalesa i els continguts dels llibres bíblics (per exemple, la creació del món en sis dies). Un altre exemple és la negativa a acceptar versions bíbliques que utilitzin, per a la traducció, el mètode del transferiment de significats entre la llengua original i la llengua receptora, amb la conseqüència de condemnar el lector, que desconeix la llengua original, a comprendre erròniament el text inspirat (com si aquest no fos, també, llenguatge humà). Encara un cas de literalisme amb tons fonamentalistes és el biblicisme, és a dir, el rebuig de tota instància interpretativa anterior, particularment la Tradició de l'Església —i el seu Magisteri—, com a marc d'interpretació eclesial i comunitària dels textos bíblics.

Salvat l'escull del literalisme fonamentalista —mitjançant, també, una bona pedagogia de la metodologia històrico-crítica—, cal analitzar la pretensió i les limitacions de l'aproximació al text «segons la lletra» o, com deien els autors catalans medievals, «jahent a la lletra». Des de la Reforma ençà i, sobretot, des de la Il·lustració, el sentit literal s'ha anat imposant a la pràctica com l'únic sentit del text bíblic. L'exegesi moderna es complau a mostrar les enormes potencialitats que hi ha darrere el sentit primer del text quan aquest és analitzat amb una bona metodologia científica, literària i històrica. De retruc, se subratlla que després dels obscurantismes patristics i medievals —l'època de la fantasiosa i incontrolada alegoria que sobreposaria al text significats que aquest mai no hauria «pensat» de tenir—, hauria arribat l'època de la claredat i del rigor, l'època de l'objectivitat interpretativa. Tan sols el sentit literal o primer donaria raó de la interpretació de l'Escriptura. Es tractaria, per tant, de precisar *la* interpretació, el sentit que posseïa un text bíblic en el context i en el moment en què fou escrit.

Aquesta autocomprensió de la moderna exegesi no deixa de presentar, però, alguns problemes. El primer i més important és la polisèmia mateixa de qualsevol obra literària. P. Ricoeur ha posat de relleu, per exemple, que el text, un cop produït per un determinat autor, deixa de pertànyer-li i comença a deambular pel camp immens dels significats d'una manera força autònoma. D'altra banda, el sentit d'un text no pot limitar-se al seu sentit inicial, ja que la situació dels suc-



cessius «lectors» condiona i reformula l'apropiació que aquests en van fent. Així, per exemple, la paràbola del banquet no té exactament el mateix sentit en el context del ministeri de Jesús, el parabolista que la va crear, en la tradició immediatament posterior a Jesús (la font Q, compareu Mt 22,1-4 i Lc 14,16-24) i en els contextos dels qui l'han transmesa (Mt, Lc i EvTom 64). Naturalment que els mètodes literaris i històrics són necessaris, però no poden ser els únics que donin raó del sentit del text. El text sempre es dilata, es projecta cap endavant i cap als costats, devers noves interpretacions, i aquest procés inevitable fa molt difícil parlar de *el* sentit que el text hauria de tenir com a resultat d'una anàlisi històrico-crítica rigorosa. Interpretar és diversificar el sentit, no encapsular-lo. Doncs bé, la metodologia històrico-crítica només pot ser emprada satisfactòriament sota aquestes quatre condicions: el seu bon ús (manteniment de la coherència metodològica, adequació de la interpretació al text i explicitació de les limitacions en els resultats aconseguits), la consciència dels pressupòsits heurístics (cap text no es llegeix d'una manera neutra, al marge d'una precomprensió), la consciència de pertinença a un ampli marc interpretatiu de referència (l'Església, la comunitat creient, i no l'exegeta, és el subjecte que, en darrer terme, interpreta el text), la pretensió de no exclusivitat (el sentit primer, fornit per la metodologia històrico-crítica, ha de perllongar-se i desembocar en el sentit segon, allí on el text es confronta amb la confessió de fe i el compromís amb el món).

Precisament, la perllongació de sentit és un element intern en el mateix text bíblic. El text és farcit de relectures, és a dir, de nous textos generats en noves circumstàncies religioses i socials que aconsellen de tornar a explicar (*retelling*) allò que havia estat transmès durant moltes generacions. Per exemple, en els capítols 10-19 del llibre de la Saviesa es narra la història bíblica que va entre la creació del primer home i la sortida dels israelites d'Egipte i el pas del Mar Roig (Gn 1-Ex 15) sota el prisma del guiatge de la Saviesa. Es tracta d'una reinterpretació que ha passat a formar part del cànon bíblic. S'hi uneixen la memòria d'esdeveniments passats, fundacionals, i la seva actualització en el moment de la redacció del llibre (Alexandria, s. I aC).

Igualment, aquesta perllongació es produeix quan una exegesi no endogàmica i una homilètica fonamentada fan possible el pont entre la càtedra i la trona, entre la lectura del text bíblic en un marc universitari i la seva proclamació i comentari actualitzat en el context litúrgic, entre el sentit primer d'un text (escatit per una metodologia científica, històrica i literària) i el seu sentit segon (proposat per una hermenèutica seriosa, atenta a la fe en Jesucrist mort i ressuscitat i a la vida que se'n desprèn en el marc de l'acció de l'Esperit i de l'Església). Aquesta perllongació de sentit és del tot fructífera, ja que permet que la lliçó acadèmica desemboqui en la predicació, la pedra de toc de qualsevol interpretació, i no resti freda i eixarreïda. Alhora, una predicació sense la base de la recerca exegetica es convertiria fàcilment en un subjectivisme poc afortunat.



D'altra banda, cal tenir present que la interpretació bíblica no està «dirigida» per cap instància eclesial, com si fos «obligatori» llegir el text d'aquesta o d'aquella manera. Si bé la *regula fidei* resta un punt de referència per a la confessió de fe en el seu conjunt, la Tradició i el Magisteri de l'Església han fixat explícitament el sentit de molt pocs textos, i encara d'una manera no excoent (per exemple, en el Concili de Trento, Mt 16,19 i Jn 20,23 són interpretats en relació a la potestat que té el prevere de perdonar sacramentalment els pecats). Per això és important de recordar aquí, en relació a la interpretació bíblica, la importància de l'anomenat *sensus fidei fidelium*. És evident que, gràcies a aquest sentit de la fe, el «sisè sentit» del poble de Déu, hom pot discernir, sota l'influx de l'Esperit, l'encaix d'una determinada interpretació bíblica en el conjunt de la fe viscuda i confessada pel poble de Déu. El *sensus fidei* no és, com a tal, una instància directament interpretativa però sí que «interpreta» el text des del punt de vista de la seva recepció, la qual no és menys activa ni important que la producció de propostes interpretatives. En darrer terme, el col·legi episcopal, que posseeix «el carisma segur de la veritat» en relació a la interpretació de l'Espectura (DV 8), no actua al marge del poble de Déu, el qual ha de ser auscultat i escoltat.

#### 4. EL SENTIT SEGON, ESPIRITUAL O MÍSTIC (AL·LEGÒRIC)

Els Pares de l'Església i els autors medievals entenien l'acte d'interpretar en funció del misteri de Crist i relacionaven amb la seva persona els múltiples sentits de l'Espectura. Els moderns, en canvi, es mouen en un horitzó fonamentalment antropològic i es valen d'un instrumental filosòfic i lingüístic, amb la intenció, prou lloable, d'apropar el text al món i a la cultura actuals, per fer-lo significatiu en un món marcat per la cosmologia de la física moderna, per la teoria de l'evolució, per la psicologia de les profunditats, per la biotecnologia, per les sol·licitacions provinents d'un fenomen religiós globalitzat. La pregunta decisiva és què vol dir en concret *interpretar*: sotmetre el llenguatge i el missatge de la Bíblia als interessos culturals i religiosos de la postmodernitat —més permeable que la modernitat a un discurs de realitats «no visibles» i, per tant, més procliu a distorsionar-lo—, o bé prémer a fons les virtualitats inherents a la simbòlica bíblica i fer que els misteris de la fe entrin amb tota la força en el discurs cultural i antropològic actual. Els Pares de l'Església van escollir la segona possibilitat, i les propostes d'una certa hermenèutica del nostre temps (Ricoeur) van, almenys en part, pel mateix costat. La desmitologització de Bultmann era un programa teològic apte per a l'Europa de les guerres mundials i de la postguerra, dels existencialismes i d'una civilització de cristiandat. La remittització de Ricoeur respon notablement millor al món secularitzat i plural d'avui, on el cristianisme ja no és hegemònic —la qual cosa no vol dir que no pugui ser altament significatiu si és capaç de baixar a l'arena de la història i de ser conse-

qüent amb el seu dogma fonamental que és l'encarnació del Crist-Logos de Déu.

Per això, cal no oblidar que l'al·legoria no és un «invent» del cristianisme emergent del segle IV, després de la *pax constantiniana*, sinó que és un procediment literari que comença amb els filòsofs presocràtics, continua amb els estoics i el neoplatonisme, passa al judaisme hel·lenístic, al judaisme palestinenc (en part) i al cristianisme naixent (Nou Testament) —on apareix sovint com a procediment tipològic— i eclosiona, convertida en al·legoresi, amb els teòlegs gnòstics i Orígenes, a partir del qual recorrerà, gràcies també a Agustí i a Gregori el Gran, la teologia cristiana feta a Occident fins al segle XV, si bé en el camp catòlic es mantindrà fins més enllà. Així ho han mostrat els estudis de H. de Lubac i de H.-J. Klauck.<sup>9</sup>

Aquest darrer subratlla l'existència d'una distinció fonamental entre «al·legoria» i «al·legoresi». L'al·legoria és un procediment retòric i poètic que confereix una dimensió simbòlica als textos i que es pot usar a l'interior de diversos gèneres literaris. Les al·legories es construeixen amb metàfores, sovint provinents de convencions prèvies, que relacionen l'expressió lingüística amb la situació exterior al text.<sup>10</sup> En canvi, l'al·legoresi és un mètode exeegètic que interpreta el text amb comprensions teològiques —o filosòfiques— que són considerades latents o amagades dins el mateix text i que mantenen una equivalència amb els seus diversos elements (per exemple, «el qui sembla la bona llavor és el Fill de l'home», Mt 13,37). Ara bé, la interpretació al·legòrica d'un text pot ser completa —cada element del text-base és al·legoritzat— o bé tan sols parcial. En una lectura al·legoritzadora parcial tan sols els elements susceptibles d'al·legorització (les metàfores, els nombres, els noms...) poden rebre un segon sentit, i encara a la llum de la veritat que és compartida pels destinataris: el misteri de Crist i de l'Església, tant en l'Antic com en el Nou Testament.

És evident que el sentit segon, el més profund, el místic, aquell que aproxima el text bíblic a la *regula fidei* i a la teologia cristiana, va merèixer els honors de ser tingut pel més important per part dels Pares de l'Església i dels teòlegs medievals cristians —però també per part de la mística jueva (la mercavà i la càbala) i de la mística islàmica (el sufisme). Així, aquest sentit segon o espiritual o figurat o místic va rebre sovint el nom de «al·legoria», per mor de la textura retòrica que el text intepretat presentava o per la seva densitat simbòlica (cas del Nou Testament) o, al contrari, per la seva llunyania aparent a la revelació cristiana (cas de l'Antic Testament), cosa que feia encara més necessari l'ús d'un mètode fortament al·legoritzador com és l'al·legoresi. D'altra banda, el terme *al·legoria* restà reservat al primer dels tres sentits espirituals del text, el místic, dogmàtic o teològic, al costat dels sentits moral (tropològic) i contemplatiu o escatològic

9. A més de l'estudi ja citat de H. de Lubac, vegeu H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster: Aschendorff 1978.

10. KLAUCK, *Allegorie*, 354.

(anagògic). Aquest ús quedà consagrat en el famós díptic d'Agustí de Dàcia o Dinamarca (s. XIII): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia» («La lletra ensenya els fets, l'al·legoria allò que has de creure, [el sentit] moral allò que has de ser, l'anagogia allò que has d'esperar»). D'altra banda, és evident que hom escruta els sentits teològic, moral i contemplatiu del text valent-se de l'«al·legoria», és a dir, del mètode exegetíc de l'«al·legoresi» que permet d'extreure el sentit segon en relació a la confessió de fe, a les opcions morals i a les realitats últimes.

La pregunta crítica que adreça l'exegesi moderna a la doctrina dels sentits de l'Escriptura —siguin dos (literal i espiritual o al·legòric), tres (literal, al·legòric i moral) o quatre (literal, al·legòric, moral i anagògic)— és doble. Per un costat, li retreu d'haver oblidat fàcticament la *littera*, la interpretació literal, sobretot pel que fa a l'Antic Testament i a la seva lectura jueva. Per l'altre costat, li demana explicacions per l'explosió interpretativa derivada de l'ús de l'al·legoresi, que sembla conduir a un bosc intransitable d'interpretacions més que no pas a l'harmonia de la «multiplicitat simplicíssima» present en l'únic acte interpretatiu, per expressar-se amb les categories de l'abat cistercenc Isaac de l'Estrella.<sup>11</sup> Tractarem la primera pregunta en l'apartat sisè d'aquest estudi. La segona, la responem a continuació.

El document esmentat de la Pontifícia Comissió Bíblica sobre la intepretació de la Bíblia afirma que la pretensió de trobar el sentit espiritual en els detalls més petits del text, per exemple en cada prescripció ritual, té una «utilitat pastoral» (és a dir, de cara a l'edificació moral i espiritual) però no un «veritable valor interpretatiu» (II,B,2). Més avall s'afirma encara que els Pares «barregen» les interpretacions «d'una manera gairebé inextricable, sempre amb una finalitat pastoral i pedagògica» (III,B,2). Aquests judicis sobre l'exegesi patristica i medieval xoquen, de fet, contra la pretensió d'aquesta exegesi de fer un servei a la unitat i a la riquesa inexhaurible del text bíblic, i alhora reflecteixen una incomoditat derivada de l'ús dels mètodes moderns d'exegesi (considerats plenament objectius) i de les interpretacions patristico-medievals del text (titllades de subjectives i de mancades de tot control).

No és la meua intenció de fer aquí una *apologia pro allegoria*, una defensa del fenomen de l'al·legoria. Ja he deixat clar que l'al·legoria com a procediment lingüístic ha de ser distingida de l'al·legoresi com a mètode exegetíc. S'esdevé, però, que els Pares empen la lectura al·legòrica del text *també* com a mètode teològic. Orígenes, el primer teòleg sistemàtic, practica de fet l'exegesi teològica, és a dir, la interpretació del text segons el mètode platònic-rabínic de l'al·legorització en el marc i amb la intenció de dilucidar i fer comprendre les veri-

11. A. FIDORA, «"... Mysteria magis delectant..." Die Exegese des Zisterzienserabtes Isaak von Stella (†ca. 1178)», en I. VAN T. SPIJKER, *The Multiple Meaning of Scripture. The Role of Exegesis in Early-Christian and Medieval Culture* (Commentaria 2), Leiden – Boston: Brill 2009, 273-290, aquí 279.

tats de la fe. Aquesta manera de fer, però, és pròpia de qualsevol lectura teològica del text bíblic, la qual parteix i es refereix en darrer terme al misteri de Crist i de l'Església: el sentit segon és el propi de l'hermenèutica teològica. Per tant, en darrer terme no debatem una qüestió que se situa en l'ordre històric —els suposats «excessos» de l'exegesi patristico-medieval— sinó la legitimitat interpretativa de buscar en el text el seu sentit segon, sigui aquest de caire dogmàtic, moral o contemplatiu, i la relació d'aquest sentit segon amb el sentit literal o primer.

Diguem d'entrada que el text bíblic és ple d'imatges i de figures, de metàfores i de camps semàntics de tipus al·legòric que remetent a realitats extratextuals plenes de simbolisme (per exemple, en els profetes, la «vinya» és una imatge típica del poble d'Israel i l'«espòs» és una metàfora aplicada a Déu). És a dir, el sentit segon, en força casos, es troba com a inscrit en la «lletra» del text i forma part de la comprensió natural o primera del text, i com tal ha de ser simplement explicitat per l'interpret. De fet, ja Tertul·lià reconeixia que el llenguatge profètic és sovint «allegoricus et figuratus», d'acord amb la feblesa de la nostra intel·ligència que necessita imatges i al·legories (*Adv. Marc.* 3,5; 4,17). I Tomàs d'Aquino distingia entre el sentit literal estricte i el sentit literal metafòric i feia notar que les figures al·legòriques que hi ha dins el text pertanyen al seu sentit literal («sub sensu litterali includitur parabolicus seu metaphoricus», *RGL* 4).<sup>12</sup> Per això hi ha interpretacions espirituals, referides als misteris de Crist i l'Església, que es troben en el sentit primer del text, sense necessitat que aquest hagi de ser ulteriorment al·legoritzat, tal com ocorre en el comentari d'Orígenes a les cartes de Pau. És òbvia, d'altra banda, en aquestes cartes la presència de la interpretació al·legòrica basada en una consideració tipològica de l'AT, per exemple en Ga 4,21-31 o en 1Co 10,1-13 (vegeu igualment 1Pe 3,20-21).

El mateix Orígenes s'esforça per cenyir la interpretació de manera que l'al·legorització no es converteixi, en nom de la llibertat, en quelcom indiscriminat o arbitrari. Així, en el seu *De principiis* (*PA* 4,3,4) manifesta que la interpretació espiritual demana fer recurs a altres textos de l'Escriptura, sobretot als que formen el context immediat, per tal d'aportar coherència i cohesió a la lectura que es proposa.<sup>13</sup> D'altra banda, Orígenes sosté, en clara contraposició als gnòstics, que en tot moment s'ha de buscar el lligam entre la interpretació literal i l'espiritual (vegeu *PA* 4,2,9). Ara bé, val a dir que aquest lligam rarament es produeix com a il·lació i progressió d'un sentit a l'altre. Més aviat, com constatavem anteriorment, entre l'AT i el NT s'estableix una correlació no de continuïtat sinó de contraposició: seguint la distinció platònica entre els dos nivells de realitat (sensible i intel·ligible), Orígenes contraposa, a nivell exegetíc, el sentit literal i

12. Citat en KLAUCK, *Allegorie*, 129.

13. El meu reconeixement a Josep Rius-Camps pel fet d'haver editat i traduït el *De principiis* en llengua catalana. Vegeu ORÍGENES, *Tractat dels principis*, I, trad. i ed. Josep RIUS-CAMPS (Escriptors cristians), Barcelona: Fundació Bernat Metge 1998.

el sentit espiritual i, a nivell teològic, allò que és ombra i allò que és veritat plena. La polarització és portada tan enllà que els fets històrics, siguin els relats de l'AT o fins i tot els relats evangèlics sobre Jesús (!), se situen al nivell de la «lletra» i el seu sentit últim pot no ser el literal: els fets històrics són ombra, com la Llei ho és en relació a Crist i com *també* ho és la seva vinguda en relació a la vinguda escatològica, la tercera Pasqua (vegeu PA 4,3,13). És a dir, l'Evangeli, interpretat literalment, només és una ombra dels misteris de Crist, els quals han de ser escatits mitjançant l'al·legorització, el mètode que garanteix l'assoliment del sentit espiritual: el sentit segon se sobreposa constantment al sentit primer.<sup>14</sup> Tan sols així, pensa Orígenes, quedarà al descobert tota la pregnància de l'Es-criptura: qualsevol lletra ha de ser útil espiritualment al creient i, per tant, el sentit literal —fins i tot el dels evangelis!— només pot ser propedèutic ja que Crist és la clau de l'Es-criptura.

Orígenes mostra la grandesa i la insuficiència de l'al·legoresi com a mètode interpretatiu que condueix a escatir el sentit segon. Tanmateix, la seva extraordinària aportació deixa ben clar que l'al·legorització no és una vulneració sinó un desplegament del text, sempre que es practiqui tenint *com a base i fonament* el sentit literal —allò que, en termes generals, l'al·legoresi té molt dificultats a fer. Aquest és el punt crucial que Orígenes no acaba de resoldre. Per això, la seva hermenèutica bíblica és posada parcialment en qüestió, tal com la història de la interpretació posterior a ell s'ha encarregat de demostrar: la reiteració fatigosa i la depauperació progressiva han caracteritzat la pràctica medieval de la doctrina dels sentits de l'Es-criptura.

D'altra banda, ja Tertul·lià alertava contra l'ús abusiu que els gnòstics feien de la intepretació al·legòrica en el cas de les exigències de Jesús en relació al seguiment, que aquells consideraven massa dures si eren interpretades literalment (*In Matt.* 15,15-19). Aquesta observació de Tertul·lià, però, ens fa retornar a una al·legorització dels textos lleial i no interessada, tal com va ser practicada pels Pares de l'Església, extremament atents a interpretar tota l'Es-criptura —fins al més mínim detall, ja que tota ella és inspirada per l'Esperit Sant— sota el guiatge de l'Esperit i a l'interior de la confessió de fe en els misteris de Crist que l'Església professa. És a dir, tota interpretació ha d'inscriure's en l'analogia de la fe, i pot ser proposada lliurement sempre que respecti la fe de l'Església.

És evident que és impossible interpretar un text al marge d'uns determinats referents hermenèutics —la precomprensió a què al·ludeix Bultmann—, i en el cas de l'exegesi feta a l'interior de l'Església catòlica, la precomprensió es concreta en aquelles certeses que deriven de la confessió de fe: la inspiració divina del text bíblic, la Bíblia com a llibre confiat a l'Església perquè refermi la seva fe i orienti la seva vida en una recerca constant de la significació del text per al

14. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (StEphAug 23), Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1985, 94.

present. Aquestes certeses enllacen indubtablement l'exegesi antiga amb la moderna, així com els continguts de la fe sobre els quals treballa l'interpret: el misteri de la persona de Crist com a centre de l'Escriptura, l'acció de l'Esperit com a motor de la producció del text i de les seves interpretacions posteriors, i la fe confessada i viscuda a l'interior de la comunitat interpretativa. Les certeses i els continguts de la fe constitueixen el nucli dur de l'hermenèutica catòlica dels textos bíblics, tal com va ser iniciada a l'època patristica. Per això, malgrat les limitacions del projecte hermenèutic dels Pares, sembla clar que el sentit segon de l'Escriptura pertany plenament a l'acte d'interpretació i no n'ha de ser considerat una simple extensió més o menys afortunada: el sentit espiritual no pot anar dissociat del sentit literal. De fet, no hi ha intel·ligència espiritual del text sense la il·luminació rebuda de dalt. Com escriu Rupert de Deutz, «nostrum est os aperire, id est, Scripturae intellectum quaerere, Dei autem implere, id est, verum Scripturae sensum aperire» («a nosaltres ens pertoca d'obrir la boca, és a dir, buscar d'entendre l'Escriptura; a Déu li pertoca d'omplir-la, és a dir, obrir el veritable sentit de l'Escriptura») (*Comm. Ezech.* 1,18). Agustí és encara més breu: «orent ut intelligant» («que en l'oració demanin d'entendre») (*Doctr. chr.* 3,37,56).<sup>15</sup>

##### 5. L'ARTICULACIÓ ENTRE SENTIT PRIMER I SENTIT SEGON

La qüestió de la connexió o articulació entre els dos sentits de l'Escriptura ja és tractada per Orígenes en el *De principiis* (PA 4,2,9; 4,3,4,6). L'alexandrí insisteix en la necessitat que els dos sentits fonamentals s'entrellacin i que el primer no deixi de tenir una funció propedèutica. Però l'abast d'aquesta funció és més aviat limitat, tal com s'aprecia en el *Comentari al Càntic dels Càntics*, on Orígenes desplega tot el seu ofici d'interpret de l'Escriptura. Aquí, el sentit literal té la finalitat de fixar correctament el paper i les intervencions dels interlocutors, és a dir, quins fragments de text cal atribuir als diversos personatges (l'espòs, l'esposa, el cor...). Certament, es tracta d'una tasca preparatòria de la interpretació pròpiament dita, la qual s'identifica amb l'exposició del sentit espiritual o místic del text, desenvolupat en dues línies, la comunitària, més tradicional (la relació esponsal entre Crist i l'Església) i la personal, més innovadora (la relació entre el Logos-espòs i l'ànima-esposa), que potser s'inspira en teologúmenons gnòstics. El sentit literal funciona, doncs, en Orígenes com una autèntica propedèutica de la interpretació, tot i que, amb les categories exegètiques actuals, l'anàlisi literària i retòrica constitueixen una part essencial de l'estudi del text.

15. Vegeu DE LUBAC, *Les quatre sens*, I, 360.

En canvi, en Gregori el Gran, que segueix Agustí, dona al sentit primer un paper clarament rellevant. Al començament de la seva homilia 40 sobre els evangelis es refereix a la «historica expositio» i és sobre aquest «fundamentum historiae» que aixeca la «spiritalis intelligentia allegoriae» per a continuar amb la «moralitatis gratia» o bé la «intelligentia contemplativa». El sentit primer, l'històric, és definit com el «fonament» del sentit segon, l'espiritual, aconseguit amb una comprensió al·legòrica del text. Es tracta, doncs, de construir l'edifici de la interpretació sobre la base de la lectura històrica dels textos bíblics. La imatge de la pedra quadrada —amb quatre costats, un per a cada sentit de l'Escriptura— no fa més que confirmar el paper que Gregori atribueix al sentit literal. Encara, un dels seus múltiples epígons, Notker, explica que Gregori ha escrit el *Comentari al llibre de Job* («Expositio in Librum Job, sive Moralium») per tal de «construir l'edifici de la interpretació moral (“moralitatis aedificium”) sobre el fonament de la història (“super historiae fundamentum”)».<sup>16</sup> El sentit segon reposa, doncs, sobre el sentit primer.

Igualment, Agustí, el mestre de Gregori, dona primacia al sentit primer, el qual se subdivideix en «secundum historiam» («quod gestum sit», «allò que ha succeït») i en «secundum aetiologiam» («quid qua de causa vel factum vel dictum sit», «la causa del que ha succeït o ha estat dit»).<sup>17</sup> Naturalment, també Agustí fa recurs al sentit al·legòric del text, sobretot quan ha d'interpretar l'Antic Testament. En qualsevol cas, l'al·legorització esdevé necessària tan sols si un determinat text interpretat literalment sembla oposar-se a la doctrina o a les normes morals de l'Església.<sup>18</sup>

D'altra banda, els autors patristico-medievals, que practiquen decididament una exegesi teològica i que tenen l'atenció posada de forma primordial en el sentit espiritual de l'Escriptura, proposen un seguit d'imatges que integren el sentit literal amb els altres sentits del text bíblic. En relació a la doctrina dels tres sentits de l'Escriptura, Guy de Bazoches, inspirant-se en Godfred de Sant Víctor (s. XII), empra la metàfora dels tres rius que brollarien d'una única «font de doctrina salvadora» i regarien els prats de la ment: la intel·ligència de l'Escriptura es divideix en històrica, al·legòrica i moral.<sup>19</sup> Notem que, seguint la imatge dels tres rius, la intel·ligència del text inclou el seu sentit històric; en efecte, el sentit primer forma part de l'acte global de comprensió segons l'Esperit i és inseparable dels altres dos sentits, l'al·legòric i el moral. Una altra metàfora que accentua el relligat intrínsec del sentit literal amb els altres dos és la de la corda triple. Raban Maur (s. IX) explica que una «corda triple» («funiculus triplex») és

16. *Ibid.*, I, 187-189.

17. Agustí, *Util. cred.* 5.

18. *Doctr. chr.* 3,14. Vegeu, sobre la interpretació bíblica d'Agustí, A. HOFFMANN, «Hermeneutische Fragen», en V. H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 461-470, aquí 469.

19. Vegeu DE LUBAC, *Les quatre sens*, I, 115.



molt difícil que es trenqui, i que, per tant, cap heretge ni pagà no serà capaç de rompre la triple corda que formen els tres sentits mitjançant els quals la teologia cristiana interpreta l'Esriptura.<sup>20</sup> Encara, la complementarietat dels tres sentits s'adverteix en el títol de l'obra de Vicenç de Beauvais *Speculum* (s. XIII), on es parla d'un triple mirall natural (moral), doctrinal (al·legòric) i historial (literal) que serveix per a comprendre el text sagrat. Quant a la divisió quadripartita dels sentits de l'Esriptura, és equivalent, de fet, a la tripartita, ja que el quart sentit (l'anagòdic o contemplatiu) resta inclòs en el segon i en el tercer. En relació als quatre sentits de l'Esriptura, la metàfora més usada és la de la roda: l'Esriptura gira mitjançant quatre rodes, és a dir, mitjançant els quatre sentits que la fan caminar i desplegar-se (vegeu Ez 10). Els autors també utilitzen la imatge dels quatre rius del paradís (vegeu Gn 2,10-14).

Les metàfores tot just esmentades assenyalen que l'acte d'interpretació és u i és múltiple, ja que, mitjançant la doctrina i el mètode dels diversos sentits de l'Esriptura, l'interpret s'obre a una gamma enorme de possibilitats de lectura del text. És la «infinita sensuum silva» de Jeroni,<sup>21</sup> la «latissima Scripturae silva» d'Orígenes<sup>22</sup> o la «mira profunditas» agustiniana.<sup>23</sup> El seu principi unificador resta, però, la carn de Crist, el Verb encarnat en la història humana. Per això, també des del punt de vista teològic, el sentit primer, l'històric, s'adequa a la naturalesa mateixa de la revelació, com s'hi adequa el sentit segon, l'espiritual, signe de l'autotranscendència del Crist i de l'Esriptura. Igualment, l'Esperit, impulsor del text i de la seva lectura, és u i és múltiple. Doncs bé, si en darrer terme la multiplicitat dels sentits de l'Esriptura és reconduïble a dos —el literal i l'espiritual, el primer i el segon—, és evident que el primer, el sentit literal, no pot ser una simple propedèutica del segon. Més encara, el sentit històric del text és el fonament de l'acte d'interpretació, ja que també la història és marc insubstituïble de la revelació divina, de la confessió de fe i de l'ètica cristiana.

Així, doncs, el sentit literal de l'Esriptura és fonament dels altres sentits i primer esglaó de l'acte d'interpretació. Aquesta afirmació, que cap autor cristià antic no gosaria contradir, ha xocat, però, en l'ordre metodològic, amb una insuficiència d'instrumental exegètic durant els quinze primers segles de cristianisme. És cert que fins i tot Orígenes, el gran promotor de la lectura «mística» de l'Esriptura, s'interessà pel text com a tal, per la «lletra», i la prova en són les Hèxaples, primer intent d'elaboració d'una crítica textual on es dona primacia al text grec dels Setanta. És cert igualment que, a l'altre pol, Jeroni, l'impulsor de la «veritas hebraica» com a criteri hermenèutic, no deixà de practicar l'al·legoresi. Tanmateix, l'exegesi antiga resta fascinada per la riquesa de l'Esriptura com a eina d'explicació de les veritats de la fe i ni tan sols els autors que

20. Vegeu Ràban Maur, *Comm.*, Ex. 3,17.

21. Jeroni, *Ep.*, 64,21.

22. Orígenes, *Hom. Ezech.*, 4,1.

23. Agustí, *Conf.*, 12,14,17.

tendeixen a subratllar la «lletra» deixen de llegir el text cristològicament: interpretar el text equival a exposar les veritats de la fe cristiana, exegesi i teologia es retroben unificades en el camp immens de l'Escriptura. Caldrà esperar els mètodes històrico-crítics —que afloren en un temps de divorci entre Bíblia i dogma, entre exegesi i teologia, entre història i fe, entre sentit primer i sentit segon— per a obtenir una eina rigorosa i adaptada a l'esperit de la Il·lustració i de la modernitat. El triomf de la metodologia crítica contribueix, en qualsevol cas, a dotar l'acte d'interpretació d'un instrument afinat però que no pot pretendre ser exclusiu a l'hora d'extreure el sentit dels textos.

En conseqüència, la plena consolidació dels mètodes històrico-crítics en la pràctica de l'exegesi i, concretament, la seva eficàcia a l'hora de fixar el sentit literal dels textos bíblics, comporta que aquest sentit literal pugui actuar ara de veritable fonament en relació als altres sentits amb què el text pot ser interpretat. Dit d'una altra manera, l'articulació entre el sentit primer i el sentit segon esdevé fonamental per a reinstaurar la connexió entre l'Escriptura llegida a la càtedra d'exegesi i l'Escriptura llegida en altres àmbits interpretatius, sobretot en l'àmbit de la predicació litúrgica sense oblidar el tractat teològic, sistemàtic o moral, o l'àmbit de l'espiritualitat. El sentit segon no pot ser un afegitó, una divagació o una distorsió del sentit primer, ja que aleshores no hi hauria connexió possible entre la càtedra i la trona, entre una ciència bíblica assèptica, pretesament neutra, alliberada del «jou» de la dogmàtica i de l'espiritualitat, i unes lectures eclesials del text, que tendrien a quedar mancades de fonament històrico-crític i serien, per tant, fràgils i disperses. L'articulació entre els dos sentits de l'Escriptura resta la qüestió hermenèutica nodal del nostre temps, quan s'albiren paradigmes nous a propòsit de les relacions entre història i fe.

## 6. LA RELACIÓ ENTRE ELS DOS TESTAMENTS

La connexió entre l'Antic o Primer Testament i el Nou Testament és un àmbit privilegiat per a repensar, des del punt de vista teològic, allò que en l'apartat anterior es proposava des del punt de vista exegetíc.<sup>24</sup> L'hermenèutica cristiana de l'Escriptura duu inscrit des del seu inici un punt de dificultat: la relació entre Crist, fautor de l'aliança segona i definitiva, i l'aliança primera, la que Déu establí amb Israel. Notem que aquesta formulació ja assenyala la vinculació entre el tema del mètode dels sentits de l'Escriptura (primer i segon) i la teologia d'una revelació que s'ha produït dins la història humana en dos temps (primer i segon). Ara bé, si Crist és, des del punt de vista de la revelació històrica, aquell que inicia la nova i perfecta aliança, hom pot preguntar-se quina és la funció de l'ali-

24. Vegeu A. PUIG I TÀRRECH, «La relación teológica entre los dos testamentos», *Phase* 36 (1996) 281-300.

ança primera (la Llei) en el conjunt de l'economia salvadora i quina és la relació que l'aliança primera manté amb Crist. La resposta de la teologia cristiana patrística i medieval ha estat doble: insistir en la unitat de tota l'Escriptura i considerar que la persona i el misteri de Crist en són el referent fonamental. L'Antic Testament ha de ser llegit cristològicament, ja que és el Crist el qui garanteix la unitat dels dos testaments.

D'altra banda, però, com que s'ha de mantenir la distinció entre l'aliança primera, provisional, i l'aliança segona, definitiva, si es vol afirmar el caràcter nou i definitiu de la darrera, la interpretació bíblica tendeix a identificar la «lletra» amb la Llei (l'Antic Testament) i a fer ocupar a la «lletra» una posició clarament secundària en relació a l'«al·legoria», el mètode que individua en els textos els misteris de Crist i l'Església, tant en el Nou com en l'Antic Testament. És a dir, es produeix una confusió entre la perspectiva exegètica i la perspectiva teològica. Segons la doctrina dels sentits de l'Escriptura, *tot* text bíblic, tant de l'Antic com del Nou Testament, admet una interpretació literal i una interpretació espiritual, si hom vol extreure'n la riquesa immensa que conté —si bé és possible que la naturalesa del mateix text faci innecessària una interpretació en els dos sentits (per exemple, les cartes de Pau, on sentit literal i espiritual es confonen). Per tant, no és correcte postular una equiparació entre la «lletra» i l'Antic Testament i entre l'«esperit» i el Nou Testament, com mantes vegades s'ha produït en l'exegesi patrístico-medieval. I, en conseqüència, tampoc no és correcte explicar la relació entre els dos testaments en termes de «mutació» o «conversió»: «mutatio veteris testamenti in novum»,<sup>25</sup> «la conversió (*metanoia*) de la lletra a l'esperit».<sup>26</sup> En aquest punt l'exegesi antiga no pot ser seguida.

Les conseqüències d'aquesta confusió han estat considerables. D'una banda, l'Antic Testament ha tingut —i té— moltes dificultats per a ser considerat Escriptura cristiana. L'ombra allargada de Marció s'ha fet sentir sobre moltes expressions i posicions de la història del cristianisme, amb una devaluació o fins i tot rebuig del Primer Testament. En segon lloc, aquest rebuig del text ha anat aparellat amb el rebuig dels qui han estat considerats els intèrprets mancats de l'Escriptura, el poble jueu. Una interpretació de 2Co 3,6 («la lletra mata, però l'Esperit dóna vida»), poc atenta a la retòrica de la paradoxa que Pau introdueix en aquest text, ha portat a concloure que la «lletra» de la primera aliança és «vella» i «envellida». Però Pau només afirma que no es pot comprendre *plenament* la lletra de l'Escriptura amb un vel a la cara, és a dir, al marge de Crist i de l'Esperit (2Co 3,12-18). En aquest cas, l'enteniment s'ofusca i l'aliança es torna «vella» (v. 14), ja que es llegeix el text bíblic sense tenir en compte Crist. Els medievals insistiran que els jueus, que s'han negat a reconèixer Jesucrist, han

25. Pere Llobard, *In Ps.* 39.

26. Orígenes, *Comm. Matt.* 9,14.

perdut la intel·ligència de l'Esriptura.<sup>27</sup> Seria millor dir que tenen una intel·ligència incompleta i insuficient de l'aliança de Déu, ja que els manca acceptar que Déu ha parlat en Jesucrist i que la fe en ell és necessària per a entendre l'abast últim de l'aliança amb Israel. Per tant, no es pot confondre un concepte estrictament exeegètic («littera») amb la qualificació teològica d'un rebuig («litterae vetustas», «la vellesa de la lletra») i obviar que, en el pensament paulí, no hi ha contraposició entre Crist i Israel: «Com a israelites, els pertanyen [...] les aliances [...] i, com a home, ha sortit d'ells el Crist» (Rm 9,4-5).

Si la posició de Marció és inacceptable, tampoc no contribueix a il·luminar el tema, per l'altre costat, l'exegesi antioquena, amb Diodor de Tars i Teodor de Mopsuèstia. Per a aquest darrer, la relació entre els dos testaments és de trencament i no de continuïtat. Són dues magnituds separades, dos moments autònoms de la revelació de Déu, cadascun clos en ell mateix. Per això l'Antic Testament es caracteritza per un monoteisme estricte, però no hi ha rastre de doctrina trinitària ni prefiguració de l'esdeveniment-Crist.<sup>28</sup> Les conseqüències de la separació entre els dos testaments afecten la interpretació. Cada testament s'ha d'interpretar per si mateix amb les eines d'una exegesi literal i històrica rigorosa, que és «compensada» per una bona càrrega d'aplicacions edificants i morals, sense gairebé cap concessió al sentit segon (Joan Crisòstom).

Hi ha, doncs, una resposta exeegètica i teològica a la relació de continuïtat entre tots dos testaments. El representant d'aquesta tendència és, com hem assenyalat, Ireneu, el qual replica així a la doctrina gnòstica de l'al·legorització total del Primer Testament, és a dir, a la negació pràctica de la «lletra» veterotestamentària. De fet, ja abans d'Ireneu, Justí havia valorat la interpretació literal del Primer Testament en dos tipus de textos: els que tenen un sentit literal i *alhora* són *typoi* de l'esdeveniment-Crist i les profecies, que es refereixen directament, segons la «lletra», a Jesucrist. Ireneu, no sense vacil·lacions, segueix pel mateix camí i fa ús abundant de la lectura tipològico-al·legòrica del Primer Testament així com de les seves profecies, les quals permeten de resseguir, *avant la lettre*, tota la vida de Crist. En Ireneu, com en Justí i Tertul·lià, la «lletra» del relat bíblic és mantinguda —si bé tots tres autors, com després Agustí, no tenen cap reserva d'introduir el sentit espiritual o al·legòric en la interpretació. Ara bé, la recerca del sentit segon funciona en bona part mitjançant la tipologia (al·legoria de tipus horitzontal: passat-present) i no mitjançant una al·legoria de tipus vertical (les realitats terrenals són reflex o ombra de les realitats celestials) —que serà la preferida per Orígenes. En altres paraules, el Primer Testament és vist en continuïtat amb el Nou («per carnalia ad spiritalia», «a través de les realitats

27. Vegeu DE LUBAC, *Les quatre sens*, I, 310. És conegut l'aforisme de Jeroni, citat en *Dei Verbum* 25: «Ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est» (*Tract. Isa.*, pròleg).

28. La reducció de les referències a Crist en l'Antic Testament va tan enllà que per a Teodor el salm 22 no ha de ser interpretat com a profecia de la passió. Vegeu SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 173.

carnals s'arriba a les realitats espirituals», text d'Ireneu citat en l'apartat segon d'aquest estudi), mentre que en els alexandrins el Primer Testament («realitat sensible») serà considerat ombra del Nou («realitat intel·ligible») i la discontinuïtat quedarà fortament accentuada —l'al·legorització del Primer Testament serà aleshores l'única eina hermenèutica que podrà salvar la distància entre ambdós.

La posició teològica que subratlla la continuïtat dels dos testaments no és exclusiva dels autors occidentals i asiàtics anteriors a Orígenes. Després d'aquest, Agustí insisteix en *De utilitate credendi* (5) que hi ha un tercer sentit de l'Es-criptura («secundum analogiam»), destinat a mostrar que l'AT i el NT no són adversaris. Pel seu costat, Paulí de Nola, coetani d'Agustí, escriu: «Lex antiqua novam firmat, veterem nova complet [...] Sed vetus atque novum coniungit gratia Christi» («la Llei antiga és fonament de la nova, la nova porta l'antiga a compliment [...] Però la gràcia de Crist és conjunció de l'antiga i de la nova»). És evident que l'hermenèutica teològica de l'Antic Testament reposa sobre Crist, el qual concentra totes les realitats de l'Es-criptura i n'és la clau hermenèutica: «Spiritus ipsius litterae, Christus est» («Crist és l'esperit de la lletra»), sentència uns quants segles després Escot Eriúgena.<sup>29</sup> Crist assegura la unitat i la continuïtat de l'Es-criptura, la qual és un cos únic. Tota l'exegesi antiga afirma aquesta unitat, però si aquesta unitat existeix és perquè el Primer Testament és llegit espiritualment i llavors esdevé de fet Evangeli. Escriu Agustí: «(La Llei) spiritaliter intellecta, Evangelium est.»<sup>30</sup> Això, però, sembla equivaler a obviar una interpretació literal del Primer Testament, és a dir, a declarar-lo operatiu, des del punt de vista hermenèutic, tan sols si se'n proposa una interpretació cristològica. Em pregunto si afirmar la unitat de l'Es-criptura i la continuïtat teològica entre ambdós testaments ha de comportar la negació —en la majoria dels casos— de la identitat primera de l'Antic Testament, tal com la posa en evidència una interpretació segons la «lletra», sobretot si es duu a terme amb la metodologia històrico-crítica actual. Més aviat els dos testaments no s'exclouen, i la «lletra» de l'un i de l'altre ha de ser mantinguda.

Cal subratllar d'entrada que un cristià que llegeix el Primer Testament en fa, necessàriament, una lectura cristiana. La lectura cristiana del Primer Testament no és una artificiositat sinó una conseqüència d'una lectura efectuada des de l'Evangeli.<sup>31</sup> I, com diu Agustí, l'AT llegit des de l'Evangeli, és Evangeli. Tanmateix, el misteri de Crist no penetra *de la mateixa manera* totes les realitats del Primer Testament. S'imposa distingir entre diverses modalitats de presència del misteri cristià en els textos veterotestamentaris.

29. Escot Eriúgena, *In Joh.*, fr. 2.

30. Agustí, *Serm.*, 25,2.

31. Vegeu P. GRELOT, *El sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée 1967 (fran. 1962).

En primer lloc, hi ha casos en els quals el pas entre els dos testaments es produeix d'una manera «natural», pel fet que el misteri de Crist s'endeuina darrere les profecies messiànic-escatològiques. Aquestes condueixen suauement a una aplicació cristològica, com mostra l'ús que se'n fa en la litúrgia cristiana (per exemple, els grans oracles del llibre del profeta Isaïes que es llegeixen en el temps d'Advent). De fet, ja en els primers compassos de cristianisme, l'ús de certs salms en relació a la passió (Sl 22), a la resurrecció (Sl 16; 110) o a l'entronització reial de Crist (Sl 2) indiquen que el Primer Testament és considerat una promesa que demana un compliment. I val la pena recordar que la categoria de compliment és central en Lc-Ac (vegeu Lc 24,44-45; Ac 1,16), Mt (on hi ha una desena de citacions de compliment) i Jn (on Jesús mor exclamant que «tot s'ha complert», Jn 19,30, en clara referència al compliment de l'Escriptura).

D'altra banda, l'Antic Testament desplega un potencial extraordinari referit a Déu en la seva manera de ser i de fer, de manera que jueus i cristians accedeixen colze a colze a un Déu que ha fet una opció a favor de l'home i la manté malgrat les febleses i les absències d'aquest. La «vida interior» del Déu de l'aliança apunta a una realitat que només trobarà expressió en la revelació que Jesús en farà: Pare, Fill i Esperit Sant. Les teofanies veterotestamentàries o els relats dels orígens contenen un «excedent de realitat» que només trobarà resposta en la nova aliança, segellada per la sang del Fill.

Finalment, hi ha en el Primer Testament un camp extens assenyalat per la llei inscrita en els cors (el decàleg), per la consciència de culpa i de penediment (pecat i perdó), per la saviesa que emergeix del sentiment religiós, que constitueixen un horitzó d'experiència religiosa comuna a jueus i cristians, de la qual pouà Jesús mateix i, amb ell, la comunitat cristiana. En una paraula, tot el Primer Testament és obert a l'Evangeli, en tant que primer pilar de la revelació històrica de Déu, però aquesta obertura es produeix en graus i intensitats diversos.

## 7. UNA LECTURA MÚLTIPLE DE L'ESCRITURA

L'hermenèutica de P. Ricoeur subratlla l'autonomia del text i la pluralitat de significats que aquest desplega d'acord amb l'apropiació que en fan els diversos subjectes que l'interpreten. La polisèmia és clamorosa en l'exegesi antiga jueva i cristiana. El text és una realitat dinàmica, que l'Esperit empeny en múltiples direccions, fins i tot a l'interior de la mateixa Bíblia, on una vegada i una altra es constaten reinterpretacions. Cal, doncs, superar una visió fixista de la interpretació bíblica que veuria en el sentit literal, obtingut per la metodologia històrico-crítica, l'única aproximació vàlida i solvent al text, l'única susceptible de verificació «objectiva». Una interpretació neutra, sense referents ni precomprensions, no existeix, com ha mostrat la moderna hermenèutica. Per tant, cal donar la raó a l'exegesi jueva i cristiana antigues que veuen en el text una realitat múl-

tiple. La metàfora i el símbol, vinculats amb l'al·legoria, són constitutius majors del text de l'Escriptura: el llenguatge divino-humà de la Bíblia remet a realitats metatextuals que el text vehicula de maneres diverses.

D'altra banda, el sentit primer, «simple» (*paixut*, en hebreu), literal («*secundum litteram*») o històric («*historialis*»), és el fonament de l'acte d'interpretació. L'exegesi moderna, filla de la Il·lustració, ha elaborat una eina d'anàlisi crítica dels textos que, aplicada sense aprioris, produeix uns resultats que fan justícia al text com a tal, amb les seves lleis literàries i els seus contextos històrics. Però la metodologia històrico-crítica no assoleix, malgrat la justesa del seu instrumental, *un* sol sentit per als textos on és aplicada. Les variants a tenir en compte en cada verset bíblic són tantes que rarament s'aconsegueix el consens complet sobre com cal interpretar-lo. Val a dir, però, que l'esforç dels estudiosos ha anat perfilant consensos interpretatius amplis que il·luminen la comprensió dels textos.

També els autors antics eren conscients, com hem vist, del caràcter de fonament («*fundamentum*») que revesteix el sentit primer de l'Escriptura, de manera que es pot afirmar que el sentit literal de l'Escriptura és fonamental i fonamentador en relació als altres sentits bíblics. Una interpretació del text bíblic orientada a discernir-hi un ensenyament en qualsevol ordre (teològic-doctrinal, moral, espiritual) ha de preguntar-se pel sentit literal com a punt de partença. Altrament, sense aquesta instància de control de la interpretació, la multiplicitat pot convertir-se en dispersió, i l'harmonia en cacofonia i contradicció. L'estudi del text, com a text en la seva llengua original, és inevitable i necessari per a construir un edifici consistent i sòlid. La recerca del sentit literal obre el camí de la resta de sentits escripturístics.

La interpretació del text, tant pel que fa al sentit primer com al sentit o sentits segons, té com a marc la comunitat interpretativa que és l'Església. Per tant, l'interpret no actua en solitari sinó en el marc d'una comunió de sentits i de referents que no tan sols no destorben l'acte d'interpretar sinó que més aviat l'enriqueixen. De fet, el subjecte que interpreta el text és l'Església en el seu conjunt i, per això, el «*sensus fidei fidelium*» mereix una atenció preferent. Ja hem assenyalat que tan sols en molt pocs casos l'Església i la seva Tradició, amb el Magisteri al capdavant, han fixat un sentit segon, doctrinal i obligatori, a un determinat text de l'Escriptura. Ordinàriament la interpretació bíblica s'ha mogut i es mou en l'àmbit de la multiplicitat de sentits, escrutats lliurement, en el marc ampli de la confessió de fe. D'aquesta manera es pot afirmar que els intèrprets cristians de l'Escriptura tenen com a centre el misteri de Crist, Fill de Déu encarnat i ressuscitat, com a guia l'Esperit i com a àmbit la comunitat eclesial. Hi ha un cànon de les Escriptures però aquestes no han de ser compreses segons una única interpretació.

Les bases constitutives de tota interpretació cristiana de l'Escriptura practicada segons l'hermenèutica catòlica (Crist, l'Esperit, l'Església), promouen el creixement interior de la comprensió de l'Escriptura segons el conegut aforisme



de Gregori el Gran: «divina eloquia cum legente crescunt» («la paraula de Déu creix amb el qui la llegeix», *Ezech.* 1,7,8). Així, primer de tot, l'interpret que s'aplica a llegir l'Esriptura ha de saber reconèixer-hi el principi unificador que la mou. En l'exegesi patristico-medieval, aquest principi és Crist. Tan sols ell és principi i fi, raó última i contingut darrer de tota l'Esriptura, fins al punt que els detalls més minúsculs del text s'expliquen per una aproximació cristològica: el misteri de Crist emergeix en cada verset i en cada mot del text sagrat.

Tanmateix, ens podem preguntar si una comprensió del conjunt de l'Esriptura en termes de conjunció no demana de reformular aquest principi en termes més adequats a la naturalesa de la revelació. En concret, Pau afirma en 2Co 5,19: «Déu, en Crist, reconciliava el món amb ell mateix». El misteri de Crist és, de fet, el misteri de Déu en Crist, l'acció salvadora de Déu en i per Jesucrist, el disegni amorós de Déu que es realitza en Jesucrist, el seu Fill, i per la força de l'Esperit. L'exegesi cristiana antiga tenia raó de subratllar el paper central de Crist en l'obra salvadora de Déu, però, més precisament, la renovació de la humanitat s'esdevé en virtut d'un «disegni» (això vol dir el terme «misteri») que brolla del cor de Déu i pren forma en la donació de Crist al món: la redempció és obra alhora del Pare i del Fill. D'aquesta manera, allò que es realitza una vegada per sempre està reclòs en el si del Pare i entra com a promesa i prefiguració ja en els inicis de la revelació històrica de Déu. Per això, el principi unificador de l'Esriptura és el disegni de Déu en Crist o, si es vol, el misteri de Déu en Crist —i no tan sols el misteri de Crist. Aquest principi reïx a explicar tant el Primer com el Nou Testament, és a dir, tota l'Esriptura. Com observa E. Zenger,<sup>32</sup> el fonament de tota cristo-logia és la teo-logia: el discurs sobre Déu sustenta i fa possible la comprensió de la novetat que és Crist. L'Esriptura és un pou inesgotable del qual brolla el Déu viu que estima i perdona, que entra en la història i que salva. I el Déu de Jesucrist és el mateix Déu del Sinaí que ara revela el seu rostre en Crist.

De fet, el principi unificador que aquí es postula (el misteri de Déu en Crist) té un precedent proper en Jesús mateix. En efecte, Jesús focalitza el missatge del Regne en l'afirmació de la primacia de Déu i en la necessitat absoluta de la mirada cap a l'home. El Regne s'anuncia com la presència activa i definitiva de Déu en el món, com un do constant de misericòrdia i de perdó, atorgat sense condicions ni distinció de persones. I aquest Regne passa per les paraules i els gestos de Jesús que en mostren els inicis en un món cridat a transformar-se: els pobres i els malalts reben un tracte especial, guiat per una compassió desbordant.

Ara bé, la traducció de Déu com a primer i de l'home com a segon en la vida i la predicació de Jesús arriba ran de la pregunta del mestre de la Llei sobre el

32. Vegeu E. ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und Christen*, Düsseldorf: Patmos 1991.

manament més important. La coneguda resposta de Jesús (vegeu Mc 12,29-31) és una clau general d'interpretació de tota l'Escriptura. El doble manament de l'amor, que situa l'home en un lloc ben pròxim a Déu, representa una clau de lectura de tota l'Escriptura —com molt bé ha entès Mateu posant en boca de Jesús la frase «d'aquests dos manaments depenen tota la Llei i els Profetes» (22,40). Jesús, doncs, no es limita a donar una resposta sinó a formular un principi d'interpretació que permet de reconduir tots els manaments de la Llei a un criteri de lectura i de judici. El «pes» dels manaments s'ha de verificar en la balança del manament de l'amor a Déu i a l'home. Així, doncs, el principi d'interpretació de l'Escriptura proposat per Jesús (l'amor incondicional a Déu i a l'home) troba una continuació en el principi que unifica la lectura i el sentit de l'Antic i del Nou Testament: el disseny amorós de Déu realitzat en Jesucrist, Déu i home, que estima fins a l'extrem i dóna la vida. Notem que també per a Agustí el doble manament de l'amor és determinant, ja que uns dels seus principis hermenèutics és precisament l'amor a Déu i al proïsme com allò que la interpretació bíblica ha d'ajudar a construir.<sup>33</sup>

En conseqüència, si el principi unificador de l'Escriptura és el disseny de Déu en Crist, si la lectura de l'Antic Testament és teo-cristològica, no caldrà resoldre la presència de Crist en l'Antic Testament mitjançant l'al·legorització de totes i cadascuna de les perícopes que el formen. Certament, l'exegesi patristica mai no ha caigut en una al·legorització desenfrenada, sense aturador. Els Pares han tractat l'Escriptura amb sensibilitat i no han permès que el principi hermenèutic cristològic fos aplicat indiscriminadament. Tanmateix, per norma general, la seva pruija de mostrar la novetat de Crist en relació a l'AT i les dificultats d'interpretar-lo teològicament, els ha portat a una exegesi del Primer Testament que havia de contribuir a mostrar explícitament aquesta novetat en tot moment i ocasió. Ara bé, si el principi unificador és el disseny de Déu en Crist, l'Escriptura respira amb les dues aliances, ja que de fet en totes dues s'hi fa present el Déu de Jesucrist i Jesucrist, Fill de Déu.

Caldrà, doncs, estar atent a les modalitats d'aquesta presència, caldrà individuar l'índole dels diversos textos que conformen l'Escriptura (més enllà d'una mena de «tabula rasa» cristològica) i l'índole dels diversos àmbits en els quals l'Escriptura és llegida i interpretada (més enllà d'una consideració poc atenta als diversos espais de lectura del text: el litúrgic, l'homilètic, l'acadèmic, la *lectio divina*...). Interpretar un text equival a fer-ne ressonar els harmònics en un àmbit concret de recepció. Així, per exemple, en el mateix Nou Testament les paràboles de Jesús, que són llenguatge metafòric, reben diversos tipus de reinterpretacions, que poden mantenir-se en el primer sentit o sentit històric original (per exemple, la paràbola del fill pròdig) o derivar cap un segon sentit inserit en el text primigeni mitjançant modificacions reinterpretatives o al·legorismes (per

33. Vegeu HOFFMANN, «Hermeneutische Fragen», 469.

exemple, la versió mateana de la paràbola del banquet) o suscitar un text paral·lel diferent que és el fruit de l'al·legoresi («explicació» de la paràbola del sembrador en els tres sinòtics).

## 8. CONCLUSIÓ: LA DOCTRINA DELS DOS SENTITS DE L'ESCRITURA

Les reflexions precedents ens han menat a replantejar la doctrina clàssica dels sentits de l'Escriptura, eix de l'exegesi patristica i medieval. Tant els antics com els moderns tenen raó de dir que l'acte d'interpretació no s'esgota en l'aplicació d'un sol sentit. El text resta sempre obert a una pluralitat, ja que la univocitat no l'explica. En conseqüència, tant si es parla de sentit primer (literal) i de sentit segon (espiritual) o bé de sentit primigeni (exegesi històrico-crítica) i de significat actual (hermenèutica moderna), les vies d'accés a la riquesa inexhaurible del text són necessàriament dues. I, si bé els antics van desenvolupar la doctrina del sentit triple o quàdruple de l'Escriptura, de fet van concentrar la pluralitat d'interpretacions en els dos punts focals bàsics de l'el·lipsi interpretativa: el sentit primer i el sentit segon, és a dir, el sentit literal i el sentit espiritual. Per tant, la doctrina del sentit doble de l'Escriptura, ja emprada per l'exegesi patristico-medieval, continua posseint plena validesa a l'hora de dur a terme l'acte d'interpretació del text bíblic.

El sentit literal és fonamental i fonamentador. L'exegesi segons la lletra té la funció d'assegurar les bases de la interpretació i mai no pot ser obviada. Reprenent la metàfora parabòlica de les dues cases (Mt 7,24-27 par. Lc 6,47-49), deixar el sentit literal de banda seria com bastir una casa sense fonaments i, per tant, encaminar l'edifici interpretatiu cap a la ruina completa. El sentit literal, però, no pot donar raó tot sol de l'acte d'interpretació en la seva globalitat. Tan sols en el cas que el sentit espiritual vagi incrustat en el sentit literal (per exemple, l'himne cristològic de Fl 2,6-11), l'interpret quedarà dispensat de preguntar-se per un sentit ulterior del text. Més encara, en aquest cas les regles hermenèutiques més elementals desaconsellen d'embranchar-se en la recerca d'una mena de «tercer sentit» (Orígenes), una perspectiva meta-escatològica, que, de fet, ja és pròpia del segon sentit.

En efecte, el segon sentit de l'Escriptura es pot desplegar segons modalitats diverses. La major és la que s'orienta cap a la interpretació teològica o doctrinal pròpiament dita, la que llegeix en el text el misteri de l'amor de Déu revelat en Crist, Verb encarnat, el misteri de l'Església i els sacraments de la fe, és a dir, allò que constitueix la confessió de fe i la vida espiritual del creient. Per això es pot anomenar també lectura «mística» de l'Escriptura, ja que és la pròpia dels iniciats als sacraments pasquals. Ara bé, la teologia com a intel·ligència de la fe no pot dissociar-se de la contemplació del misteri, de manera que, per parlar amb les categories clàssiques, la lectura «al·legòrica» (allò que es creu) i l'«anagògica» (allò que s'espera), van profundament entrelaçades. L'Esperit, el

qui condueix cap a la veritat sencera (vegeu Jn 16,13), guia la comunitat confessant i interpretativa, l'Església, perquè el tresor de la Paraula l'enriqueixi constantment i en compregui les realitats salvadores que hi són expressades. Per això, la lectura contemplativo-espiritual del text és la conseqüència última de la interpretació teològica, ja que ambdues s'orienten cap als misteris de la fe, i la matriu sapiencial les agermana.

La segona gran modalitat que pren el sentit segon és la moral-existencial. L'Esriptura configura una vida segons el disegni diví, segons l'Evangelí. En efecte, tota l'Esriptura s'orienta a «ensenyar, refutar, corregir i educar en el bé», de manera que mitjançant el contacte amb la Paraula quedi afaïçonat un «home de Déu» (2Tm 3,16-17), «apassionat per fer el bé» (Tt 2,14). La base d'aquest «compromís amb Déu de viure amb rectitud de consciència» (1Pe 3,21) és el diàleg entre el Logos i l'ànima, per a expressar-se amb les categories d'Orígenes. Per tant, les realitats de salvació i, en concret, la mort i la resurrecció de Crist resten el pressupòsit indefugible d'una lectura moral de l'Esriptura: el misteri de l'home resta elucidat en el misteri de Crist. Aquest és l'horitzó de tot discurs moral i antropològic. I per això hi ha un pas evident entre la interpretació moral del text i la lectura anagògica, ja que la primera obra bona és la contemplació del misteri de Déu en Crist segons l'Esperit, és a dir, la pregària. Aquesta consideració no aminora la rellevància dels continguts morals i religiosos de l'Esriptura, sobretot els que es troben en el Primer Testament, referits al comportament personal i comunitari.

Des d'aquesta perspectiva flexible i interrelacionada dels dos sentits de l'Esriptura i de les modalitats presents en el sentit segon, l'exegesi patristica i medieval és reintegrable en el discurs exegètic actual, i pot deixar de ser considerada una relíquia, inútil, del passat. En efecte, és evident que el procediment de l'al·legorització, ben present en el Nou Testament, no constitueix per ell mateix una «traïció» al sentit primer del text sinó que és una manera d'extreure'n el sentit segon, ja que respon plenament a les regles hermenèutiques. És cert que si l'al·legorització és emprada sense el control que dona el sentit primer, passa a ser, en expressió de Tertul·lià, una eina «malsana». Aquest autor, a propòsit dels gnòstics, comenta: «Sota el pretext de l'al·legoria, converteixen els fets (el sentit literal) en un sentit espiritual que no és sa» (*In Joh.* 20,20). I addueix, com a exemple, la interpretació no literal que els gnòstics fan dels miracles (*In Joh.* 20,36).<sup>34</sup> En l'exegesi cristiana antiga hi ha al·legoritzacions de molts tipus, i cal examinar en cada cas la «bondat» de l'element extratextual a l'hora de recollir, o no, la interpretació proposada per un determinat autor.

Prenguem dos exemples manllevats d'Orígenes. En el seu *Comentari a Mateu* (16,26) la figuera estèril que s'asseca (vegeu Mt 21,18-22) és interpreta-

34. DE LUBAC, *Les quatre sens*, IV,134.

da com el poble jueu que s'ha tornat àrid perquè no ha reconegut Jesucrist. Aquí, un element extratextual que *no* pertany als fonaments de la fe cristiana ni a la *regula fidei* (l'actitud del poble jueu en relació a l'Evangelí) se sobreposa i distorsiona un signe profètic —l'assecament de la figuera, que Jesús posa en relació amb la fe i la pregària dels deixebles (vv. 21-22) i no amb el rebuig dels seus adversaris. En aquest cas el sentit primer ha de corregir un sentit segon que resulta inadequat.

Un segon exemple. Encara en el *Comentari a Mateu* (12,36-37), Orígenes posa en relació la pujada dels deixebles a la muntanya on Jesús es transfigura (vegeu Mt 17,1-9) amb l'alliberament de les preocupacions mundanes i amb l'assoliment d'un nivell espiritual propi de la saviesa. Tan sols això, comenta, fa possible veure Crist transfigurat. L'element extratextual es refereix, doncs, a les disposicions personals necessàries per a poder atènyer el cim de la contemplació: veure Jesús gloriós. Ara bé, no és difícil trobar en els evangelis referències a les disposicions que es demanen als qui volen acollir la Paraula (explicació de la paràbola del sembrador, Mt 13,18-23), o volen obtenir la vida eterna (com el jove ric, Mt 19,16-22) o volen entrar al banquet de noces (com les noies de la paràbola de les deu verges, Mt 25,1-13). Per tant, connectar la invitació de Jesús al deixebles perquè pugin amb ell a la muntanya amb les degudes disposicions interiors, no vulnera el sentit primer del text. Simplement, l'expandeix d'una manera convenient i útil, sobretot en un àmbit homilètic.

En conclusió, el sentit primer i el sentit segon de l'Esclatúra es complementen: el sentit segon fa créixer el primer, i el sentit primer garanteix que aquest creixement es produeixi en la direcció o direccions justes.

Armand PUIG I TÀRRECH  
 Facultat de Teologia de Catalunya  
 Diputació, 231  
 08007 BARCELONA  
 E-mail: arpt@tinet.fut.es

## Summary

Taking a flexible view of the two meanings of Scripture (literal and spiritual or allegorical) as interconnected, and considering the forms taken by the latter today, it is possible to re-integrate patristic and mediaeval exegesis into current exegetical discussion, no longer viewing it as a useless relic of the past. Indeed, it is obvious that the process of allegorization, which is clearly present in the New Testament, does not of itself constitute a 'betrayal' of the original meaning of the text but is a way of drawing out

the underlying meaning, fully corresponding as it does to the rules of hermeneutics. It is equally obvious that if allegorization is applied without the control of the primary meaning it becomes, to use the expression of Tertullian, an 'unhealthy' tool. As a result, the first and the second meanings complement each other: the second meaning enhances the first and the first serves as a guarantee that this enhancement goes in the right direction or directions.