

3. COMUNICACIONES

EL PROBLEMA HERMENEUTICO DEL SIGLO SEGUNDO

PROSPER GRECH, O.S.A.

He elegido el tema del problema hermenéutico en el siglo segundo porque muchas cuestiones desde la época subapostólica hasta Clemente de Alejandría: el valor para nosotros cristianos del Antiguo Testamento, el problema del canon, el valor de la tradición como intérprete de la Escritura y el método de adaptación a la cultura contemporánea, son problemas que de nuevo vuelven hoy, ya sea en la teología protestante ya sea en la católica; una reflexión histórica podría ayudarnos a ver con más claridad la solución de las discusiones actuales¹.

Las raíces de esta problemática se encuentran en los hechos anteriores del período apostólico. El encuentro de Jerusalén había confirmado la tesis paulina de que los gentiles convertidos no tenían que observar la ley mosaica; y, además, que los judeocristianos no se salvaban por su fidelidad a la torah sino por la fe en Cristo. Al mismo tiempo Pablo y los otros autores neotestamentarios, hacían uso completo de las profecías del Antiguo Testamento para ilustrar la vida, muerte y resurrección de Cristo². Mientras Pablo afirmaba que basta la fe sin la ley, al mismo tiempo aseguraba que lo que nos salva es el cumplimiento de los mandamientos (1 Cor 7,19) y además postula: «¿Anulamos, pues, la ley con la fe? No ciertamente, antes la confirmamos» (Rom 3,31), al igual que Jesús, quien había declarado puras todas las cosas (Mc 7,15) y también había dicho: «No penséis que he venido a abolir sino a dar cumplimiento (a la ley)» (Mt 5,17). Las

1. Una bibliografía buena se encuentra en H. J. SIEBEN, *Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma, Augustinianum 1983. Cfr. también M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma, Augustinianum 1981; B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 3 vol., París 1980.

2. Cfr. E. P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, pp. 100-104.

seis antítesis que siguen en el sermón de la montaña indican en qué sentido Jesús hablaba de cumplimiento³.

A veces el Antiguo Testamento es interpretado a la letra según el método del *peshat* rabínico; otras veces, particularmente en la Carta a los Hebreos y en Gal 4, es interpretado alegóricamente⁴ siguiendo las líneas de Filón de Alejandría. Las mismas citas de la Biblia siguen a veces los LXX, otras veces el texto hebreo, mientras no faltan ejemplos en los que el texto es parafraseado al modo de los *targumim* contemporáneos.

En las controversias antijudaicas se rechaza la tradición de los fariseos como intérprete de la Escritura, pero en las Cartas Pastorales se subraya la importancia de mantener también las tradiciones entregadas por Pablo. También Juan llama al kerygma primitivo, a «lo que era desde el principio» (1 Jn 1,1), para combatir a los docetas⁵.

En cuanto al contacto con el mundo helenístico, tenemos a Pablo que afirma con todas sus fuerzas que el kerygma de la cruz no tiene nada que ver con la sabiduría de este mundo (1 Cor 1,18ss), pero que en sus listas de vicios y virtudes se acerca a la ética estoica sobrepasando la simple moral del Antiguo Testamento. Se jacta de haberse hecho judío con los judíos para ganar a los judíos y gentil con los gentiles para ganarles también a ellos (1 Cor 9,20-23).

El canon bíblico aceptado ya sea por Jesús ya por los apóstoles es el palestino pero no faltan aperturas a los libros deuterocanónicos, como la alusión clara al libro de la Sabiduría en Rom 1,18ss. Además, ya en el mismo Nuevo Testamento encontramos un inicio de canonización de las cartas paulinas en 2 Pe 3,15s.

Tenemos también otro hecho: los escritos neotestamentarios, provenientes de diversos autores, aunque se mantienen juntos por el principio de no contradicción del uno con el otro, y, positivamente, por la unidad del kerygma apostólico, representan incluso tendencias diversas según un cierto pluralismo. Coexisten Pablo y Santiago, Mateo y Juan el uno junto al otro⁶. Difieren en su acentuación doctrinal

3. El problema de la convergencia entre Mateo y Pablo, no obstante el punto de partida diverso, ha sido estudiado recientemente por R. MOHRLANG, *Matthew and Paul, A Comparison of Ethical Perspectives*, Cambridge 1984.

4. De la abundante literatura sobre esta materia indicamos R. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Gran Rapids 1975; A. T. HANSON, *The Living Utterances of God*, London 1983.

5. Para los adversarios de la comunidad joánica R. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, London 1979.

6. El problema ha sido planteado bien en J. D. G. DUNN, *Unity and Diversity*

(fe u obras, humanidad de Jesús y su divinidad) y en la manera de ver el mundo según los varios géneros literarios, un cierto negativismo en el género apocalíptico, positivo hacia la historia en los Hechos de los Apóstoles.

Como conclusión a esta breve introducción creemos que aparece ya evidente, que mientras la Iglesia del siglo primero ha dejado a la Iglesia posterior la herencia inestimable del Nuevo Testamento y del *depositum fidei*, también dejó, al siglo que iniciaba, una cantidad de nudos que desenredar, nudos que se convirtieron en piedra de escándalo para quienes se acogían a lo secundario de la *Catholica*, pero fuente de riqueza interpretativa y variedad de pensamiento para los grandes maestros del siglo segundo.

Comenzamos por el problema del valor del Antiguo Testamento para los Cristianos⁷. Sabemos muy bien que el problema surge ya sea por las afirmaciones de Pablo acerca de la ley ya sea por las posiciones diteístas del Gnosticismo. De hecho Marción es el más radical de todos rechazando completamente el Viejo Testamento y aceptando del Nuevo sólo una versión revisada del Evangelio de Lucas, y las cartas de Pablo. Es el paulinismo llevado a sus consecuencias extremas. Marción sólo sigue y exagera una vía del cristianismo, no reconociendo el legítimo pluralismo de la yuxtaposición del paulinismo y judeocristianismo en la formación contemporánea del canon del Nuevo Testamento. El autor del Antiguo Testamento es el demiurgo, el dios de los judíos, justo pero no bueno⁸.

No todos los gnósticos han seguido a Marción en su radicalismo⁹. En la carta de *Tolomeo a Flora*, por ejemplo, se distinguen tres partes del Antiguo Testamento: aquellas de las cuales Dios es autor, aquellas en las cuales Moisés habla como hombre y aquellas atribuidas a los ancianos; partes que tienen una autoridad diversa y de las que sólo las primeras valen para el gnóstico cristiano¹⁰. Más positiva es aún

in the New Testament, London 1977, pero las soluciones de Dunn son, a menudo, irreales. Mejor H. RIESENFELD, *Unité et diversité dans le NT.*, Paris 1979.

7. Es conocida la posición de Bultmann, recientemente estudiada de nuevo y comentada por H. HÜBNER en *Kerygma und Dogma*, 30 (1984) 250-272 bajo el título «Rudolph Bultmann und das Alte Testament».

8. Ver «Marcione» en *Dizionario Patristico e di antichità Cristiane*, vol. II, 1984, con relativa bibliografía.

9. Para ejemplos de exégesis veterotestamentaria gnóstica cfr. *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis* a cargo de K.-W. TRÖGER, Berlín 1980, pp. 37-155.

10. M. SIMONETTI, *Testi gnostici Cristiani*, Bari 1970, reproduce la «Lettera a Flora» en pp. 169-177 de Epifanio, *Panarion*, 33,3-7. Texto italiano de la *Pistis*

la *Pistis Sophia*. Los gnósticos que aceptaban el Antiguo Testamento lo explicaban alegóricamente, pero no según la alegoría tipológica con relación al Nuevo Testamento sino según una alegoría absoluta con referencia a los sucesos del pleroma ¹¹.

Quizá, se podría pensar que al menos los judeocristianos exaltarán el Antiguo Testamento. No es así. Los ebionitas, como resulta de las *Pseudoclementinas* ¹², distinguían dos formas de profecía, la masculina y la femenina. A la primera pertenecían Adán, Abel, Isaac, Jacob, Moisés, Jesús y Pedro. A la profecía femenina pertenecían Eva, Caín, Ismael, Esaú, Arón, Juan el Bautista y Pablo. No todo aquello que decían estos últimos era falso, pero muchas veces han hablado no inspirados por Dios sino por persuasión propia.

Es evidente que los hebreos como tales mantenían el Antiguo Testamento entero interpretándolo a la letra ¹³. Tampoco los cristianos han tenido jamás la mínima duda sobre la validez de todo el Antiguo Testamento. De hecho, cuando, en el siglo segundo, se habla de «Biblia», se refiere primeramente a las Escrituras hebreas, al menos en su versión griega, estando el canon neotestamentario todavía en formación. Lo hacían no sólo porque Jesús y los apóstoles habían aceptado las Escrituras como estaban sino especialmente contra los gnósticos, afirmando que el Dios de la Antigua Alianza, autor de las Escrituras, era el mismo Dios de la Nueva, y no el demiurgo o dios malvado de los gnósticos. Además, el *theologoumenon* que después les permitía a ellos encontrar la doctrina evangélica también en la Biblia de los hebreos, era la afirmación que el autor del Antiguo Testamento era el *Verbo de Dios* ¹⁴, el cual habló de sí mismo en la Biblia para cumplir después lo que había predicho cuando se hubiera encarnado. La ley de Moisés había sido dada sólo a causa de la dureza del corazón de los hebreos, pero fue superada por la Nueva Alianza de Jesucristo. Además la interpretaban alegóricamente con referencia a su tiempo. Es significativo el hecho que *ningún padre del siglo segundo* desarrolle el pensamiento de Heb 7,12: «Mudado el sacer-

Sophia del cód. Askew en M. ERBETTA, *Gli apocrifi del NT*, vol. I/1, Torino 1975, pp. 396 ss.

11. Ejemplos en IRENEO, *Haer.* II,20.

12. H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 117 ss.

13. Un debate completo en E. E. URBACH, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, vol. I, pp. 286-314.

14. JUSTINO, *Apol.* I,63; IRENEO, *Haer.* IV,8-10 *passim*.

docio, de necesidad ha de mudarse también la ley», que habría podido ofrecer una clave de solución más clara.

Vamos ahora a la interpretación propiamente dicha. En el siglo segundo la exégesis judaica estaba en manos de los rabinos *tannaim*, cuyos dichos constituyen la *mishna* y los *midrashim* halálicos¹⁵. Seguían reglas precisas de interpretación, siete *middoth* de Hillel, extendidos a trece por R. Ishmael y a 32 por R. Eliezer b. José. Su exégesis, la única que quedó después de la destrucción del templo, era a veces del método *peshat*, o literal, pero a menudo del método *derash* o hermenéutica. No buscaba el sentido histórico del autor sino el texto leído materialmente; muchas veces contando incluso el número total de los números simbolizados por las letras alfabéticas, como en la *kabbala*, intentaba justificar la casuística farisea para solucionar cuestiones prácticas de legislación contemporánea. Estaba, por consiguiente, muy lejos de la exégesis contemporánea tanto gnóstica como cristiana. Ya hemos dicho de la exégesis gnóstica, sea la del Antiguo o la del Nuevo Testamento, que tampoco se ocupaba del *sensus auctoris* sino que se leía como una alegoría vertical de la construcción del *pleroma* y de los acontecimientos de salvación gnóstica. La fuente propia de revelación no era la Escritura como tal sino la tradición secreta y la revelación privada.

En algunas circunstancias los autores cristianos tenían que moverse de maneras diversas según lo pidiese el género literario que utilizaban, apología, carta de exhortación, impugnación, etc., y según el *Sitz im Leben* que pidiese su escrito. Es necesario aclarar también que cuando hablamos de interpretación bíblica no tenemos que suponer que siempre tenían una Biblia entera en sus manos. A veces tenían algún rollo de profetas o salmos o el Pentateuco, pero otras veces sólo tenían una colección de *Testimonia* cristológicos separados del contexto y citados en serie y a menudo usaban *midrash* cristianos. Quizá tengamos que señalar que en el siglo segundo los autores cristianos estaban buscando todavía una exégesis distinta y propia, que alcanzará su madurez sólo en la escuela antioquena y después con San Agustín¹⁶.

De hecho, en su *Diálogo con Trifón*, Justino realiza una exégesis cristológica de las profecías del Antiguo Testamento sin alegoría pero forzando demasiado los textos, casi como si quisiera encontrar todo

15. Cfr. P. GRECH-G. SEGALLA, *Metodologia per lo studio della teologia del NT*, Torino 1978, pp. 23 ss.

16. Cfr. C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del NT*, Pamplona 1977; DE MARGERIE, *o.c.*, vol. III.

el Evangelio ya *ad litteram* en la Biblia¹⁷. Trifón le responde a tono, considerando el sentido literal histórico de los textos y, aunque Justino a menudo da respuestas óptimas, otras veces no sale del paso muy brillantemente. Este juicio, sin embargo, lo hacemos desde nuestro punto de vista de exegetas modernos que utilizan exclusivamente el método histórico-literal. Tenemos que recordar que para Justino es el Verbo quien habla en el Antiguo Testamento y por eso considera más lo que nosotros llamaremos el *sensus plenior* de los textos que el histórico. Además, Justino sigue el rastro de las profecías citadas en el Nuevo Testamento mismo o, al menos, de aquellas a las que se hace alusión, que no sin derecho las aplica a Cristo, unas directamente y otras *per analogiam*¹⁸. Más tarde la escuela antioquena resolverá el problema de la relación entre sentido histórico y mesiánico con la hipótesis de la *theoria*¹⁹. Pero, quizá, los comienzos de esta doctrina antioquena los podemos encontrar ya en su origen en la distinción de Justino entre *logoi* y *typoi*: «Alguna vez el Espíritu Santo hacía que se realizara con claridad lo que era *typos* de acontecimientos futuros; otras veces pronunciaba *logous* relativos a hechos que se habrían realizado» (*Dial* 114,1).

Mientras Justino acentúa las profecías del Antiguo Testamento, la Epístola de Bernabé²⁰ quiere encontrar una solución al problema creado por Pablo con la abolición de la ley, diciendo que los hebreos no habían entendido que los preceptos de la ley no debían interpretarse materialmente, o literalmente, sino espiritualmente o alegóricamente. Mas la alegoría de esta epístola está muy lejos de aquella fina y profunda de la Epístola a los Hebreos. Es una alegoría simplicista que quiere dar a cada precepto particular un simbolismo moral que no tiene ningún fundamento en la letra y se queda a nivel subjetivo. Tocaré a Clemente de Alejandría y particularmente a Orígenes, con la ayuda de la filosofía neoplatónica, llevar adelante una alegoría convincente, si no a nivel exegético sí al menos desde el punto de vista doctrinal.

Debemos hablar ahora de la exégesis del Nuevo Testamento y aquí tenemos que centrarnos en la problemática de Ireneo. Hemos visto que los gnósticos, contra quienes escribía el obispo de Lyon, se servían, al menos parcialmente, del Antiguo Testamento y también

17. G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, Bari 1979.

18. R. LONGENECKER, *o.c.*, pp. 19-50.

19. DE MARGERIE, *o.c.*, vol. I, pp. 188-213.

20. Cfr. F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975, pp. 40-46.

de los escritos del Nuevo Testamento interpretándolos en un sentido alegórico vertical, es decir no con aplicación a acontecimientos históricos sino a la formación y construcción del *pleroma* divino²¹. Manténían la autoridad del Nuevo Testamento. Y no sólo eso sino que los gnósticos también afirmaban el principio de la tradición, una tradición, sin embargo, secreta y esotérica que les había llegado de los Apóstoles y confirmaba sus revelaciones privadas. Contra heréticos que admitían la autoridad de la tradición, no era fácil argumentar con los apóstoles y la tradición. Ireneo, pues, debe definir bien cuál es el sentido de la Escritura, es decir el sentido literal, el sentido que se trasluce de la lógica del contexto²² y no de la cabeza del intérprete que coge los elementos del texto pero que los ordena según la propia fantasía. Además, la tradición privada no sirve como prueba pública. La única tradición que interpreta auténticamente la intención de Jesús y de los Apóstoles es aquella de la cual los obispos de toda la Iglesia, sucesores de los Apóstoles, dan testimonio público a través de su predicación. La quintaesencia de esta predicación se encuentra en la *regula fidei*, de la que posteriormente nace el *credo*²³. Por consiguiente, Escritura y *regula fidei* se interpretan la una con la otra mediante la cadena de unión que es la sucesión de los obispos de lugares diversos. Pero si resultase difícil consultar a todos se recurra a la Iglesia de Roma: «Ad hanc enim ecclesiam, propter potiore[m] principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio» (*Haer* III,3,2).

Otro problema hermenéutico del siglo segundo, que hoy vuelve a escena, es el del canon neotestamentario²⁴. El canon del Antiguo Testamento había sido cerrado por los rabinos en la academia de Jamnia al final del siglo primero. Para el Nuevo Testamento es conocida la tesis de Von Campenhausen²⁵ que sostiene que la Iglesia haya tomado en consideración un canon neotestamentario sólo después que Marción había creado uno suyo. Esto no es exacto. Los escritores ecle-

21. Ver los diversos textos en Simonetti, *Testi gnostici Cristiani*, particularmente aquellos sacados de Ireneo refiriéndose a la escuela Valentiniana.

22. *Haer*, I,8,1.

23. Los esbozos de las primeras *regulae fidei* se pueden ver en J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1972, pp. 64-99.

24. Para la relación entre *kerygma* y canon en la discusión dentro de la escuela bultmaniana cfr. TH. LORENZMEIER, *Exegese und Hermeneutik*, Hamburg 1968, pp. 91-125 con citas de Bultmann, Braun y Ebeling.

25. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968.

siásticos, desde Clemente Romano en adelante, particularmente Ignacio de Antioquía y Policarpo, habían citado siempre escritos apostólicos con autoridad²⁶. El término «autoridad apostólica» es más un *theologoumenon* que un dato histórico, pues por ejemplo Marcos y Lucas no eran apóstoles. Hasta Marción la conciencia de un cuerpo de escritos comparables en autoridad a la Escritura crecía en el subconsciente de la Iglesia. El canon abreviado de Marción provocó una reacción explícita porque se tenía ya la conciencia, sólo se necesitaba explicitarla. De hecho, en Ireneo el canon está bastante claro, incluso con razones teológicas, al menos en cuanto al número de los Evangelios. Al final del siglo encontramos el fragmento muratoriano que da una lista explícita. ¿Por qué esta conciencia, primero implícita, después explícita, de escritos inspirados? Desde inicios del siglo segundo caminaban evangelios y otros escritos procedentes de ambientes judeocristianos o gnósticos que se despachaban por apostólicos²⁷. Aparte del punto de vista de una elección positiva para indicar la autoridad de un escrito, ahora tiene inicio también la negativa del discernimiento entre lo que era auténticamente apostólico, es decir representaba la verdadera tradición de los apóstoles, y cuál no. Porque aunque algunos libros no eran heréticos, su procedencia de la religiosidad popular por fines de devoción y de curiosidad no los calificaban como testigos auténticos de la tradición apostólica. Por consiguiente, apostolicidad y *recta fe* en la línea de la *regula fidei* pronto se convirtieron en criterios de canonicidad. Otros criterios eran la lectura *litúrgica* y el uso *público* de estos libros en una diversidad de iglesias que indicaban su *universalidad*. No existía ningún «canon intra canon», como pretende la escuela bultmaniana contemporánea, es decir, un nuevo marcionismo que comprendería sólo aquellos escritos de pensamiento paulino²⁸. El único criterio era la conciencia de la Iglesia suscitada por el mismo Espíritu del que provenían aquellos escritos. El canon se convierte en la colección de libros apostólicos en los cuales se refleja la tradición católica.

La última cuestión que tenemos que tocar brevemente es la relación de los padres del siglo segundo con la cultura griega. Es el

26. Este punto ha sido subrayado brillantemente por D. M. Farkasfalvy en W. F. Farmer-D. M. Farkasfalvy, *The formation of the NT. Canon*, New York 1983, pp. 118-142.

27. W. Schneemelcher, en H. Hennecke-W. Schneemelcher-R. McL Wilson, *New Testament Apocrypha*, London 1963, vol. I, pp. 80 ss.

28. Por ejemplo, S. Schulz, *Die Mitte der Schrift, der Frühkatholizismus in NT als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart 1976.

status quaestionis de la hermenéutica contemporánea, el de la culturalización²⁹. San Pablo había opuesto la «sabiduría de este mundo» a la sabiduría de la cruz (1 Cor 2,5s). Clemente Romano usa artificios retóricos en su carta. Los grandes opositores los encontramos en Taciano y, más tarde, en Tertuliano³⁰. En el género apologético es fácil despreciar al adversario pero utilizar sus ideas cuando vienen a mano. Una apertura a la cultura griega la encontramos en Minucio Félix y Atenágoras, y también en Justino. Por eso, Celso trata a los cristianos de simples ignorantes. La respuesta completa viene de Clemente de Alejandría y después de Orígenes quienes quieren presentar el mensaje a los griegos en su propio lenguaje, y que pueden ser acusados de todo menos de ignorancia. No hablemos después de la cultura de los Capadocios. Sólo hacia el quinto y sexto siglo comienza la decadencia. Esta parábola sigue el modelo clásico de cualquier grupo que ve amenazada la propia identidad por una cultura adversa y que se defiende de ella, pero cuando las ideas y líneas de demarcación se aclaran comienzan los primeros pasos de apertura dentro de los límites lícitos. Luego se pasa al ataque con audacia y se quiere ser más griego que los mismos griegos, pero cuando se da cuenta de las contaminaciones que comienzan a aparecer en la propia posición se defiende de nuevo.

Llegamos así a la conclusión de esta breve exposición. Aparecerá claro ahora por qué hemos elegido el siglo segundo para ayudarnos a comprender mejor los problemas hermenéuticos contemporáneos: el escepticismo bultmaniano acerca del valor del Antiguo Testamento para el cristiano³¹, los intentos de sus discípulos por encontrar un *canon intra canon* en el Nuevo Testamento, la relación entre Escritura y tradición, la victoria, pero, ahora, también la superación del método histórico-crítico en la exégesis, la relación entre teología bíblica y cultura moderna, universal o local, el problema de la desmitologización y la posición del Magisterio en la explicación de la Biblia³² y, por último, la identidad de la hermenéutica católica en relación con la interpretación de los hermanos separados. Hoy ha renacido un in-

29. El término culturalización no debe confundirse con la desmitificación. Puede existir una culturalización sin introducir el concepto de «mito» en el sentido bultmaniano.

30. Cfr. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1984, que delinea estos estadios sucesivos con mucha claridad.

31. Cfr. nota 7.

32. P. GRECH, «The Magisterium in Scripture and Tradition», en *Symposium on the Magisterium, A Positive Statement*, Boston 1978, pp. 32-52.

terés por el estudio de la exégesis patristica. Aunque no se pueda volver a los métodos de interpretación de un Orígenes —ha pasado demasiada agua por debajo de los puentes para que ello sea posible— no sería, sin embargo, inútil recordar que los padres del siglo segundo no utilizaban la Escritura para deducir una doctrina apoyada sólo en la Biblia sino *que comenzaban* por la *regula fidei* de la cual la Escritura era la ilustración y *el fundamento*.