

Artículo: Exégesis y lectura creyente de la Escritura.

Autor: Dra. Bruna Costacurta.

Publicación: *Revista Gregorianum*, vol. 74, fasc. 4, de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1992.

Traducción: P. Lic. Tomás Orell, I.V.E.

El horizonte del exégeta bíblico, que estudia e interpreta el texto sacro, no puede ser sino el horizonte de un «creyente» que actúa en la fe. La Sagrada Escritura, en efecto, se presenta con un estatuto del todo especial de palabra humana y al mismo tiempo palabra divina, en el cual la palabra eterna de Dios se encarna en la palabra de los autores humanos.

En el texto bíblico, actúa una realidad de revelación y de presencia particular de Dios que lo vuelve diverso de todo otro escrito. Este quiere ser una palabra última dicha sobre la realidad de la cual revela el sentido y la verdad más profunda. Por ello no se lo puede abordar sin reconocer y respetar esta fisonomía particular, la cual sólo la fe está en grado de discernir y de recibir en todas sus consecuencias.

Como es notorio, la exégesis se interroga hoy sobre su camino y en particular sobre su estatuto de ciencia, y sobre las diversas metodologías utilizadas¹. El gran debate parece establecerse entre el método histórico-crítico, de tipo diacrónico, y otro método de tipo «holístico» y sincrónico². Pero el verdadero problema, más allá de la elección del método,

¹ Cfr. J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London, 1984; L. Alonso Schökel, «Of Methods and models», *UTS* 36 (1985) 313; Id., «Trends: plurality of methods, priority issues», *UTS* 40 (1988) 285297; F. Raurell, «Lettura plurale del testo: metodi biblici», *Laurentianum* 29 (1988) 251286; R. Rendtorff, «Between historical criticism and holistic interpretation: new trends in Old Testament exegesis», *UTS* 40 (1988) 298303; Ch. Conroy, «Riflessioni metodologiche su recenti studi della pericope di Naaman (2 Re 5)»; in: Luca Atti. *Studi in onore di P. Emilio Rasco nel suo 701 compleanno*, a cura di G. Marconi e G. O'Collins, Assisi 1991, 4671.

² N. del T.: Perspectiva diacrónica (del griego dia=a través; kronos=tiempo) es el estudio que se hace de los textos atendiendo a la génesis histórica de ellos, es decir investigando principalmente las fuentes del texto; ésta es la perspectiva de los métodos histórico-críticos. Sincrónica (syn=con, conjuntamente. Holístico, del griego holos=todo, totalidad) es en cambio la perspectiva que encara el texto en el estado concreto en que ha llegado hasta nosotros, atendiendo especialmente a su coherencia, estructura y función; ésta es la de los modernos métodos estructuralistas.

es la actitud hermenéutica que lo acompaña y la finalidad interpretativa a la cual debe servir. Y una vez asumido que la exégesis debe ser científica, la cuestión que se plantea es a cuál idea de ciencia se debe hacer referencia, y cuáles son las precomprensiones que la condicionan. En definitiva, la pregunta es si la interpretación del texto sagrado deba, y pueda, ser teológica, explícitamente abierta a las instancias de la fe en la conciencia de la propia función eclesial³.

En realidad, si la Escritura es aceptada en su verdad de libro inspirado, parece que no se la pueda limitar, para comprenderla, a un mero estudio histórico, lingüístico, literario, estructural, etc., sino que teniendo en cuenta los resultados de todas estas perspectivas, se deberá llegar al descubrimiento de su sentido propiamente religioso. Es el mensaje religioso y espiritual el que debe buscarse, y es el que debe establecerse como norma para el hombre de todo tiempo que se ponga a la escucha de la Palabra.

Obviamente, esto no quiere decir que haya que caer en una actitud pietista, ni fundamentalista, y ni siquiera quiere decir que haya que situarse en el nivel de una lectura ingenua y precientífica del texto bíblico. Algunas adquisiciones de la metodología histórico-crítica han llegado a ser ya patrimonio común de los estudiosos, en particular la conciencia del largo y complejo proceso de formación, del cual los escritos bíblicos son el resultado y llevan las huellas.

No se trata, por tanto, de ignorar el camino evolutivo del texto, los problemas con él conectados, las dificultades textuales y filológicas, las técnicas de composición, los géneros literarios, el contexto histórico y demás⁴. Es más, se trata de poner todo esto al servicio de la

³ A tal propósito, es significativa la reciente publicación del libro *L'esegesi cristiana oggi*, en el que algunos estudiosos de gran relevancia reflexionan precisamente sobre la fisonomía «cristiana» que debe tener la exégesis para cumplir con su tarea eclesial de interpretación de ambos testamentos. En la contribución de I. de la Potterie, la exégesis se define como ciencia de la fe. La elección de la terminología parece importante, porque reivindica para la exégesis el estatuto de ciencia, pero de ciencia teológica, de la cual la fe es elemento constitutivo (Cfr. I. de la Potterie, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, en: I. De la Potterie – R. Guardini – J. Razinger – G. Colombo – E. Bianchi, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 151165. Véase también A. Vanhoye *esegesi biblica e Teologia; la questione dei metodi*, *Seminarium* 31 (1991) 267278.

⁴ «La capacidad de obrar sobre planos de indagación diferenciados, usando métodos diversos y entrando en un diálogo científico con diversas disciplinas interconectadas [...] es algo que debería considerarse normal hoy en día para todos los exégetas: C. Conroy, «Riflessioni metodologiche», 70, Cfr. también J. Barr, *Does Biblical Study Still Belong To Theology? An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 26 May*

interpretación, pero en la explícita conciencia de que la Escritura es un libro de fe, escrito en la fe y recibido en la fe por la comunidad de los creyentes como normativo para su vida de creyentes.

Este es, por otra parte, el primer postulado «científico» para una correcta relación con un texto escrito: saber qué cosa es, para qué ha sido compuesto, y después respetar su naturaleza e intencionalidad a través de un método de investigación adecuado para ello⁵.

En realidad, éste es el modo normal e incluso espontáneo con el cual normalmente uno se sitúa ante un escrito. A nadie se le ocurriría leer una fábula de Fedro o de La Fontaine como si fuese un tratado de etología sobre el comportamiento de los animales. Del mismo modo no se puede leer un texto de fe como si fuese simplemente un pasaje de literatura antigua, igual a aquellos de otras muchas culturas similares. Ni tampoco se lo podrá asumir, por el contrario, sólo en su dimensión de revelación divina sin tener en cuenta el hecho de que media una composición literaria.

Este es el difícil trabajo de la exégesis bíblica llamada a recorrer caminos singulares de interpretación, que permanezcan fieles a la absoluta e irrepetible particularidad de la Escritura como libro inspirado.

Esta decisión hermenéutica parece comportar algunas consecuencias fundamentales, en primer lugar, el hecho que el objeto del análisis y del estudio deberá ser el estado actual del texto, en su redacción última. De hecho, es la forma final canónica de los escritos bíblicos la que es normativa para la fe de los creyentes, y no la reconstrucción de un hipotético texto

1977, Oxford 1978 (sobre todo pp. 1516); M. G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis? The impact of the canonical approach on Old Testament Studies*, Cambridge 1991.

⁵ Cfr. El principio epistemológico de R. Guardini mencionado por I. de la Potterie en el artículo arriba citado: «ningún objeto de indagación puede ser bien comprendido sino lo es por un modo de conocimiento adecuado a su objeto» (I. de la Potterie, *L'esegesi biblica*, 132). Además, es sabido que, para entender un argumento, es necesario asumirlo en el interior de su específico «juego lingüístico» (según la terminología de Wittgenstein): Cfr. C. Huber, *Critica del sapere*, PUG, Roma 1989, 208222.

originario. En esta línea, parece ser hoy particularmente significativa toda la corriente de la perspectiva canónica, representada sobre todo por Childs⁶, Sanders⁷, Rendtorff⁸, y otros⁹.

Buscar la forma originaria de un pasaje bíblico y recorrer sus etapas de formación sin duda es útil para comprender cómo un pasaje ha llegado a ser tal como es. Pero más allá de las varias dificultades y de la impresión de arbitrariedad que a veces acompañan tales operaciones, con resultados muchas veces sólo hipotéticos y poco convincentes¹⁰, queda, sin embargo, por considerar un problema que para mí es central. Esto es, que el texto que la crítica literaria reconstruye, en realidad no es el bíblico, sino otra cosa, un texto nuevo, juzgado más auténtico, o más coherente, o estilísticamente mejor, y al final de cuentas preferible porque responde más a ciertos criterios prefijados.

Ahora bien, estudiar tal texto, hacer de él el objeto de la interpretación parece que aleja de la exégesis propiamente «bíblica» (esto es, de la Biblia), porque la Biblia es aquella que el canon define y nos ofrece como libro de fe.

La lectura sincrónica del texto final, aún sin ignorar sus etapas de formación parece estar postulada por el carácter normativo tradicionalmente reconocido a los escritos canónicos.

⁶ Cfr. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Filadelfia, 1970; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Filadelfia, 1979; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Filadelfia, 1986. Sobre la obra de Childs, se puede ver también M.G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis?*

⁷ Cfr. J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Filadelfia, 1972; «Text and Canon: Old Testament and New», en: *Mélanges Dominique Barthélemy, Etudes Bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, ed. P. Casetti O. Keel A. Schenker, OBO 38, Fribourg Göttingen 1981, 373394; *Canon and Community, A Guide to Canonical Criticism*, Filadelfia 1984; *From Sacred Story to Sacred Text, Canon as Paradigm*, Filadelfia 1987 («select Bibliography in Canonical Criticism»: 195200).

⁸ Cfr. R. Rendtorff, «Between historical criticism and holistic interpretation».

⁹ El interés por la forma final del texto no es solo prerrogativa de la perspectiva canónica, sino también, por ejemplo, del análisis literario y narrativo, del análisis estructural y del retórico. Sin embargo, en nuestro contexto, me parece que hay que remarcar la posición de la perspectiva canónica por su explícita referencia a la fe, a la comunidad creyente, y a la forma teológica del texto. Sobre la relación y confrontación de estos diversos métodos cfr. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament*, 7475; R. F. Melugin, «Canon and Exegetical Method», en; *Canon, Theology and Old Testament Interpretation. Essays in Honor of B.S. Child*, ed. G. M. Tucker, Filadelfia 1988, 51; R. Rendtorff, «Between historical criticism and holistic interpretation», 300303; J. Barton. *Reading the Old Testament*, 141145, 151154.

¹⁰ Cfr. A. Vanhoye, «Esegesi bíblica e Teologia», 270272. Véase también la amplia contribución del Card. J. Ratzinger, «L'interpretazione bíblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea», en: *L'esegesi cristiana oggi*, 93125.

Quisiera, a tal propósito, detenerme en un pequeño ejemplo, nada más que un detalle, que mira un texto cuya forma última presenta dificultades que parecen requerir una reconstrucción más coherente que elimine sus aristas y discrepancias.

Me refiero al conocidísimo relato de Génesis 2 y 3, sobre el jardín y sobre el fruto prohibido. La narración presenta un problema de contradicción interna debido al hecho que en la descripción inicial del jardín se habla de dos árboles, el de la vida que está en medio del jardín y el del conocimiento del bien y del mal (Cf. Gn 2,9). Pero después, del árbol de la vida no se habla más hasta el fin del capítulo 3 (vv. 22.24), mientras que el árbol del conocimiento del bien y del mal se nombra en la prohibición de Dios (2,17) y a él se hace referencia en el resto del relato como árbol prohibido.

El problema se pone con motivo de esta desaparición del árbol de la vida y se acentúa por el hecho que, en el momento de la tentación en Gen 3, la mujer, respondiendo a la pregunta de la serpiente, dice que Dios ha ordenado que no se comiese el fruto del árbol que está en el medio del jardín (3,3). Esta es, sin embargo, la definición dada al inicio para el árbol de la vida, no para aquel que luego se prohíbe. Entonces; ¿se trata de un árbol o de dos? y ¿cómo se explica la incongruencia de la respuesta de la mujer?

Generalmente los comentaristas dan por descontado que ella está hablando del árbol del conocimiento del bien y del mal, y recurren a la explicación de fuentes diversas en referencia a la historia de la tradición¹¹. Así el problema viene tratado afirmando que el relato en realidad concierne a un sólo árbol, el prohibido que estaba en el medio del jardín, al cual luego se habría agregado el ornamento del árbol de la vida que, en cuanto secundario, es relegado por la interpretación y que podría también explicar la subsiguiente denominación del otro árbol como aquel del conocimiento del bien y del mal¹².

¹¹ Cfr., por ejemplo, G. von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 1972, 54: «Der Verdacht, dass die Zweiheit der Bäume in der Mitte erst das Ergebnis einer nachträglichen Verbindung zweier Überlieferungen sei, lässt sich schwer unterdrücken».

¹² Cfr. C. Wettermann, *Génesis*, BK I, 1, Neukirchen 1974, 288292 (con amplia bibliografía).

Pero si se acepta, en cambio, el texto tal como ha sido querido por el redactor último (inspirado) y que es el que tenemos nosotros hoy, entonces propiamente la presencia de los dos árboles se hace significativa para la comprensión espiritual del sentido del hombre. Porque querría decir que el hombre no puede asimilar el conocimiento global de la realidad, es decir del bien y del mal, que sólo es una prerrogativa de Dios, pero puede acceder libremente a la vida. El árbol de la vida es suyo, siempre que el hombre acepte comer de él en una radical dependencia del Creador y aceptando la propia verdad de creatura, es decir, no comiendo del árbol del conocimiento.

Cuando después la mujer responde a la serpiente hablando del árbol prohibido como si fuese el de la vida, se revela allí algo de la confusión típica de la tentación y del pecado. Es como si para la mujer los dos árboles se confundiesen, de modo tal que llegue a pensar que no hay vida posible si se debe aceptar la propia limitación de creatura. Bajo el acicate de la tentación, el mandamiento de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, ofrecimiento y condición de verdadera vida para el hombre, se vuelve así un mandamiento de muerte. La verdad se confunde en la conciencia de la mujer, abriendo así el camino para el ataque decisivo de la serpiente.

Se trata sólo de un pequeño ejemplo, apenas insinuado, pero que puede ser de estímulo para afrontar temáticas y textos bastante más complejos e importantes.

La decisión hermenéutica que lleva a asumir el texto canónico como normativo, requiere una segunda toma de posición, y es que la Sagrada Escritura, precisamente porque está establecida por un canon, debe ser asumida en su totalidad, y como una unidad¹³. La interpretación de los textos requiere su inserción en el contexto global de la Escritura, porque solamente en su totalidad se despliega la revelación de Dios al hombre.

¹³ Cfr. J. Ratzinger, «L'interpretazione biblica in conflitto», 98: «El presupuesto fundamental sobre el cual reposa la comprensión teológica de la Biblia, es la unidad de la Escritura. A este presupuesto corresponde como camino metodológico la analogía de la fe, es decir la comprensión de cada uno de los textos a partir del conjunto». Cfr. también pp. 105122 y I. de la Potterie *L'esegesi biblica*, 147150.

Es necesario por tanto, asumir la totalidad, en una visión amplia y unitaria en la cual son importantes no sólo cada uno de los pasajes sino también las relaciones que existen entre ellos y, en modo particular, la más amplia relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento¹⁴. Si el Nuevo Testamento es interpretación y cumplimiento del Antiguo, no se podrá entenderlo sino en referencia a aquello que él relee y completa. Y por otra parte el Antiguo Testamento tendrá necesidad del Nuevo para llegar a una plena comprensión de su sentido último y más profundo.

Tal actitud hermenéutica que es la de la tradición de la Iglesia y a la cual el trabajo de autores como Beauchamp ha dado una contribución determinante¹⁵, conduce a la posibilidad de una lectura sincrónica a la luz de la fe pascual, en la cual aún las contradicciones o discordancias que parecen comparecer a veces entre textos diversos y entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, a pesar de en su problemática, se vuelven fuente de mayor riqueza interpretativa.

Piénsese, por ejemplo, en el aparente contraste existente entre la idea de Dios juez y aquella de Dios misericordioso, entre denuncia del pecado y perdón, entre la proclamada necesidad de que el culpable y sólo él perezca, y el anuncio definitivo de un inocente que muere por todos. La tentación más frecuente es de eliminar los elementos de contradicción conservando un sólo extremo y eliminando al otro como secundario, no originario, perteneciente a otra fuente, o también como en el caso del Antiguo y el Nuevo Testamento como resultado de una evolución que sanciona la superación radical, es decir la anulación, de aquello que era inicial.

En realidad, es precisamente en la asunción contemporánea de los dos polos de la contradicción que viene puesta en juego la inteligencia de la fe. Así será necesario entender como no puede haber verdadera misericordia sin verdad y por lo tanto sin juicio, como sólo la acusación puede abrir a aquel que es acusado a la conciencia del pecado y por lo tanto al

¹⁴ Sobre el problema de la relación teológica entre el Antiguo y Nuevo Testamento, cfr. J. Barr, *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London 1966. D. L. Baker *Two Testaments, One Bible. A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testament*, Leicester 1976.

¹⁵ Cfr. sobretudo P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament, Tome II: Accomplir les Ecritures*, París 1990.

perdón, y comprender que el misterio de la cruz no modifica el problema de la condena y del castigo, sino más bien el de la culpa, volviendo inocentes a aquellos que se reconocen culpables.

Estamos delante de temáticas enormes que el tiempo a disposición no nos consiente ni siquiera una alusión. Pero me parece importante subrayar en la conclusión, que, a semejanza de los dos árboles del Génesis, no es a través de la simplificación que se puede llegar al sentido más pleno de la revelación bíblica.

En el fondo, la contradicción forma parte de la fe y hay que asumirla en la fe, a la luz de la última y definitiva paradoja que Festo describe a Agripa en un modo muy eficaz: son «cuestiones [...] relacionadas con un cierto Jesús, muerto, que Pablo sostiene que está vivo» (Hch 25,29).