

HACIA LA ESTRUCTURACIÓN DE UNA «HISTORIA DE LA EXÉGESIS BÍBLICA»: ENSAYOS Y PERSPECTIVAS

CLAUDIO BASEVI

1. *Introducción*

Desde hace años se nota la falta de un manual de Historia de la Exégesis Bíblica. En efecto, en la medida en que los estudios patrísticos han ido creciendo y ampliándose, los estudiosos de la Biblia se han dado cuenta de que en la Literatura patrística se pueden encontrar verdaderos tesoros de exégesis y pensamientos esclarecedores. No se trata, como es obvio, de algo ignorado. Ya el concilio Vaticano I¹ y luego numerosos Docu-

1. Como se sabe, la formulación del Concilio Vaticano I es de tipo negativo: el exegeta católico no puede alejarse de aquel sentido de la Biblia que tuvo y mantiene la Iglesia, ni del consentimiento unánime de los Padres (cfr. Const. Dogm. *Dei Filius*, cap. 2, *de Revelatione*, Dz-S n. 3007 (1788)). El primitivo esquema de la Constitución Dogmática *De doctrina catholica contra multiples errores ex rationalismo derivatos*, en el cap. 3 (*De divina revelatione fontibus in sacra scriptura et traditione*), presentaba una formulación positiva: «Illum sacrae scripturae sensum verum habendum esse, quem ab ecclesia, infallibili verbi Dei custode ac interprete, vel unanimi consentione patrum declaratum aut definitum esse constiterit» (*Mansi*, vol. 50, 61c-d). Esta formulación fue reducida a la simple mención de «in rebus fidei et morum is pro vero Scripturae sensus habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia» en el esquema reformado de la Const. *De fide catholica*, cap. 2: *de revelatione*, que se distribuyó a los Padres conciliares el 14 de marzo de 1870 (*Mansi*, vol. 51, 34b). La comisión redactora justificó la eliminación de la referencia al consentimiento unánime de los Padres alegando que este sentir está ya incluido en el sentir de la Iglesia (cfr. *ibidem* 40b). En la discusión relativa al cap. 2, varios oradores (Mons. Amat, obispo de Monterrey; Mons. Khayyah, arzob. de Amad) pidieron que se introdujera de nuevo la referencia al consentimiento de los Padres de la Iglesia (cfr. *ibidem* 146d; 163c-d). El arzobispo Manning, de Westminster, en una brillante intervención, aclaró que se debía hacer mención del con

mentos Pontificios confirmaron y precisaron un elemento fundamental de la doctrina católica: la interpretación unánime de los Padres es criterio de fe. Como bien se sabe, León XIII señaló la importancia de las interpretaciones patrísticas también cuando no se puede hablar de unanimidad o no está en juego una doctrina de fe². Lo mismo hicieron Benedicto XV³ y Pío XII⁴ en sus respectivas Encíclicas en materia bíblica. Para venir a

sentimiento de los Padres pero distinguiéndolo de las definiciones de la Iglesia: este último es ciertamente un criterio verdadero y positivo de fe; aquél, en cambio, está sometido al juicio definitivo de la Iglesia. A sus palabras se adhirió también Mons. Vespasiani, obispo de Fano (*ibidem* 165d; 166d-167a) y en el mismo sentido se pronunciaron varias *emendationes* escritas (*ibidem* 266s.). Se elaboró, por tanto, una nueva fórmula para este párrafo del cap. 2. El relator oficial, Mons. Gasser, obispo de Brixen, la explicó luminosamente en la 41.^a Congregación general (5 de abril de 1870), justificando la doble redacción: positiva por lo que se refiere al *sensus Ecclesiae*, negativa cara al *unanimis consensus Patrum* (*ibidem* 287a-289a). La enmienda que Gasser explicó fue aprobada *paucissimis exceptis*. Se alcanzó así el texto definitivo (*ibidem* 297c) que, después de haber superado la votación del 12 de abril, llegó a la promulgación solemne el 24 de abril de 1870.

2. LEÓN XIII, Litt. Enc. *Providentissimus Deus*; citaremos según la edición de J. DIAZ, *Enquiridion Bíblico bilingüe*, Segovia 1954: el Santo Padre después de haber enumerado, elogiándolos, a numerosos Padres e intérpretes antiguos de la Sagrada Escritura (nn. 77-81), recuerda las palabras del Concilio Vaticano I (n. 93) y desarrolla después el aspecto positivo de la exégesis patrística: «Iam vero SS. Patrum [...] summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes: nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. Eorundem vero Patrum sententia tunc etiam magni aestimanda est, cum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur; quippe quos, non modo scientia revelatae doctrinae et multarum notitia rerum, ad apostolicos libros cognoscendos utilium, valde commendat, verum Deus ipse, viros sanctimoniae et veritatis studio insignes, amplioribus luminis sui praesidiis adiuverit. Quare interpres suum esse noverit eorum et vestigia reverenter persequi et laboribus frui intelligenti dilectum» (ASS 26 (1893/94) 281s). Véase también el n. 97 sobre el valor de la exégesis alegórica propuesta por los Padres.

3. Es suficiente aquí recordar la Enc. *Spiritus Paraclitus*, que presenta a San Jerónimo como modelo de intérprete de la Sagrada Escritura. El fin doctrinal de la Encíclica es aclarar la correcta solución de los problemas de inerrancia, sobre todo relativos a las cuestiones históricas (matizando la solución de las «citas implícitas» y rechazando el de la «historia según las apariencias»), pero, como de paso, se dan también algunas reglas de hermenéutica: el n. 483 se recuerda una frase del estridonense que amonesta «nec patrum transferre terminos semperque meminisse Romanam fidem» (Ep 63, 2 ad Theophilum); y en el n. 487 el Papa expresa su deseo de que todos los intérpretes católicos «intra terminos antiquos a Patribus positos (cfr Prv 22, 28) et ab Ecclesia ratos se modeste contineant» (AAS 12 (1920) 402.404).

4. Pío XII, Enc. *Divino afflante Spiritu*, n. 563 (AAS 35 (1943) 312s). Aunque, como se sabe, el objetivo principal de la Encíclica consistía en promover los estudios bíblicos desde un punto de vista positivo, realizando los métodos históricos

tiempos más próximos, bastaría recordar lo que el Concilio Vaticano II dijo sobre este argumento, en varios textos de la Const. dogmática *Dei Verbum* ⁵. Por parte de Pablo VI ⁶ y de Juan Pablo II ⁷ no han faltado,

y literarios, esta finalidad está, sin embargo, enmarcada en el gran respeto hacia la tradición de la Iglesia. El hecho es que dos años antes la Pontificia Comisión Bíblica se había visto obligada a intervenir, ante los Arzobispos y Obispos italianos, contra un libelo anónimo que atacaba los criterios modernos de exégesis, para defender la exégesis «espiritual» (*Lettera agli Arcivescovi e Vescovi d'Italia*, 20-VIII-1941; cfr. J. DIAZ, *Enquiridion*, n. 538).

5. La *Dei Verbum* no se detuvo en la relación concreta entre los Padres y la interpretación de la Sagrada Escritura, sino que se centró en la relación entre la Tradición y los Libros Sagrados desde un punto de vista genérico. Al punto de vista hermenéutico dedicó el n. 12 § c, habiendo aclarado antes qué entendía por Tradición, en general (cfr. Const. Dogm. *Dei Verbum*, nn. 8 § c, 9, 10). La misma Constitución volvió sobre el tema en el cap. VI (*La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*), refiriéndose a los Padres en el n. 23 § a, desde un punto de vista prevalentemente pastoral. La diferencia de enfoque respecto al Vaticano I es evidente y corresponde a la finalidad del Concilio. Ya el esquema previo de la Constitución (*De fontibus Revelationis*) había orillado el tema de la exégesis patristica. Este, ausente también en el segundo esquema, volvió a aparecer tímidamente en el tercer esquema con la frase: «sed ad recte sacrorum textuum significationem eruendam, respiciendum est etiam ad contentum totius Scripturae, in viva Ecclesiae traditione, sub analogia fidei» (n. 12 §c). Ligeramente retocado en el cuarto esquema, el texto recibió una importante añadidura antes de la redacción final: «cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit» (cfr. BENEDICTUS XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15 sept. 1920; EB 469; S. HIERONYMUS, *In Gal.* 5, 19-21; PL 26, 445A). Sobre la evolución del texto cfr. G. RUIZ, *Historia de la constitución «Dei Verbum»*, en *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación*, dir. por L. ALONSO SCHÖKEL, Madrid 1969, pp. 3-99. Cfr. también U. BETTI, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»* en *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino-Leumann 1967, pp. 54-68. La modificación fue propuesta por diez obispos (y no ocho como se dice en las misma presentación del texto; cfr. *Acta Synodalia S. Conc. Oec. Vat. II*, vol. IV, p. II, p. 997) a raíz de una intervención de Mons. N. Edelby en la 94ª Congregación general (5 de octubre de 1964). Véase G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. IV, *Il Terzo periodo (1964-1965)*, Roma s.d., pp. 134-136; *Acta Synodalia S. Conc. Oec. Vat. II*, vol. III, p. III, pp. 306-309.

6. Pablo VI trató el tema de la importancia de la hermenéutica de los Padres en varias ocasiones. Entre ellas merecen especial atención: a) el discurso pronunciado el 27-X-68, dirigido a los participantes en la Semana Bíblica promovida por el A.B.I. sobre la *Dei Verbum* (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI, pp. 491-496, y especialmente p. 494); b) el discurso pronunciado el 4-V-1970 en la inauguración del Institutum Patristicum Augustinianum (*Insegnamenti...*, v. VIII, pp. 438s); c) el discurso dirigido a los miembros de la nueva Pontificia Comisión Bíblica el 14-III-1974 (*Insegnamenti...*, v. XII, pp. 239s); y d) la carta al Card. Pellegrino en el centenario de la muerte de J. P. Migne (10-V-1975) (*Insegnamenti...*, v. XIII, pp. 480s). En todos estos documentos el Papa remitió a la enseñanza del Concilio Vaticano II en la *Dei Verbum*, especialmente los nn. 8, 12 y 23. De sus palabras se desprende que la doctrina de los Padres es «regla» de interpretación de la Sagrada Escritura y camino para una lectura *in medio Ecclesiae*.

además, oportunas palabras en el mismo sentido. Se trata, se puede decir, de un tema muy conocido. Faltaba, sin embargo, algo importante: la toma de conciencia de la relevancia de la historia de la exégesis bíblica por parte de los escrituristas. No es que en los planes de estudio de Sagrada Escritura faltara una o unas asignaturas que hicieran referencia a la hermenéutica cristiana, pero estas asignaturas se consideraban simplemente un «complemento» de lo que era, en cambio, estimado como fundamental: los instrumentos filológicos e históricos para explicar el texto.

En nuestra opinión, como ya hemos tenido ocasión de apuntar, la situación debería ser muy distinta. No se puede olvidar, en efecto, que la Sagrada Escritura debe ser leída con el mismo Espíritu con que fue escrita⁸. No se trata, por supuesto, de rechazar los aportes, sumamente indis-

7. También en el magisterio de Juan Pablo II hay abundantes referencias a la exégesis bíblica de los Padres. Sin embargo, la preocupación del actual Pontífice no es tanto el modo de hacer hermenéutica bíblica, como el problema de la inculturación cristiana en otras culturas. En este sentido, Juan Pablo II entiende que los Padres han sido grandes maestros en poner al alcance del pensamiento de sus fieles los tesoros bíblicos. Un ejemplo es la descripción de la doctrina escriturística de San Basilio en la Carta Apostólica *Patres Ecclesiae* del 9-I-1980, en el XVI Centenario del Santo obispo (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III, 1, pp. 67-68); véase también el discurso pronunciado en el Institutum Patristicum Augustinianum el 7-V-1982 (*Insegnamenti...*, vol. V, 2, pp. 1433s). Una ligera alusión al n. 12 de la *Dei Verbum* se encuentra en la Litt. Enc. *Dominum et vivificantem* (18-V-1986), n. 5 (*Insegnamenti...*, v. IX, 1, p. 1475). Sin embargo, los documentos más significativos del aprecio y amor que el Pontífice guarda hacia la obra de los Padres son la Const. Apost. *Scripturarum Thesaurus* de 27-IV-1979, en que, al dar por terminados los trabajos de la revisión de la Vulgata y la redacción de la Neovulgata, el Papa alaba la traducción de San Jerónimo (*Insegnamenti...*, vol. II, 1, p. 993) y la Litt. Enc. *Slavorum Apostoli* (AAS 77 (1985) 779-813) donde repetidas veces se alude a la traducción que los Santos Cirilo y Metodio hicieron de la Sagrada Biblia al eslavo. Cuando este trabajo estaba en la imprenta, salió un documento relevante: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Institución sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, Roma 1989. Los nn. 26-36 abordan el tema de la exégesis bíblica de los Padres ofreciendo un resumen del Magisterio anterior.

8. Cfr. *Dei Verbum*, n. 2. L. ALONSO SCHÖKEL, *Interpretación de la Sagrada Escritura*, en *Comentarios a la Constitución 'Dei Verbum' ...*, citado en nota 5, p. 466s, atribuye el origen remoto de esta expresión a Orígenes. En efecto, el texto encaja perfectamente en el pensamiento origeniano (cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, pp. 178-194), pero con una diferencia importante. El Vaticano II emplea la frase en un sentido conceptual y tormal, como regla hermenéutica, mientras que en Orígenes expresiones parecidas están cargadas de un sentido espiritual y vivencial. Algunos autores, como Rahner y el mismo Alonso Schökel, le han atribuido además un sentido existencial, como si se tratara de adaptar continuamente la interpretación de un texto a las sugerencias del Espíritu en cada circunstancia histórica. Es evidente que esto nos aleja totalmente de la intención del

pensables y valiosos, de la filología y la historia, o de las demás ciencias auxiliares. Se trata de penetrar en la Tradición de la Iglesia y desde allí aplicar al texto los recursos de las ciencias bíblicas. Esto es algo que desborda por completo la antigua polémica entre el sentido literal y el sentido alegórico de la Sagrada Escritura, y rebasa también la mecanicidad un tanto anodina de los argumentos dogmáticos del tipo *probatum ex Traditione*. Se trata, repetimos, de embeberse de una mentalidad o, como se suele decir hoy, de «asumir» una forma de pensar, que es precisamente la de los Padres y, en consonancia con ellos, de la tradición teológica de mejor calidad. En definitiva, se trata de leer la Sagrada Escritura *in sinu Ecclesiae*, es decir, dentro y desde una visión de fe⁹.

En este sentido, es urgente y necesario el establecimiento de una colaboración interdisciplinaria entre Exégesis Bíblica, Patrística e Historia de la Iglesia para poder elaborar un estudio orgánico y exhaustivo del pensamiento cristiano, especialmente de los primeros siglos, acerca de los textos bíblicos. Nos parece importante, con vistas a este objetivo, tener en cuenta tres observaciones: a) que los estudios de Patrología nos obligan hoy a una consideración cuidadosa de cada Padre, para tener en cuenta las circunstancias y las características de sus obras; el antiguo argumento *ex Traditione* no es hoy en día ya válido sin las debidas precisiones relativas al contexto histórico y filosófico; b) que no se trata tanto de amontonar «interpretaciones» de un texto, sino de reconstruir el «método hermenéutico» de cada uno de los Padres y, a través de ello, el *filum* que los une; en este sentido, es sumamente importante centrarse en los elementos comu-

Concilio Vaticano II. La cita, como se ha señalado, viene de San Jerónimo (*In Gal.* 5, 19-21; PL 26, 445A), pero *ad sensum*, ya que el estridonense, al comentar la oposición entre las obras de la carne y del espíritu en Gál. ataca a los herejes que tienen un sentido «carnal» de la Escritura (probablemente los marcionitas o los gnósticos), especialmente del AT. Lo que quiere afirmar San Jerónimo es la necesidad de unión con la Iglesia para entender los Libros Sagrados. La Enc. *Spiritus Paraclitus* convierte la *regula fidei* jeronimiana en una premisa para hacer exégesis, es decir, en una premisa metodológica. El Vaticano II le da, elevándola a un plano todavía más general, un alcance hermenéutico, convirtiéndola en un axioma. Como se ve, el itinerario conceptual recorrido por esta expresión ha ido creciendo en profundidad y fuerza. Pero, precisamente por esto, el texto conciliar está lejos de la interpretación que Alonso Schökel quiere sugerir.

9. Como se ha dicho, Pablo VI, en su discurso a la P.C.B. de 14-III-1974 (*Insegnamenti...*, vol. XIII, p. 239) emplea textualmente la expresión *in medio Ecclesiae*. Cfr. a ese propósito el importante ensayo de J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Pamplona 1983, especialmente pp. 245-266. A este libro debemos muchas de las ideas que presentamos en este Boletín.

nes que son el reflejo de la Tradición y considerar sólo en un segundo lugar las peculiaridades propias de cada autor; y c) que se trata de poner en evidencia que la especulación teológica brota espontáneamente del comentario bíblico, sin soluciones de continuidad, lo que equivale a decir que entre Exégesis Bíblica, Teología bíblica y Teología especulativa no hay separación sino compenetración; de ninguna manera la Exégesis Bíblica puede reducirse a una historia de la cultura, de las ideas o del pensamiento religioso.

Si quisiéramos precisar el material bibliográfico a disposición del cultivador de esta rama bíblica, sólo podríamos añadir algunos apartados, dedicados a la historia, en los manuales conocidos: el más completo, aunque ya superado, es el de Vaccari-Bea en *Institutiones Biblicae*¹⁰; interesante, pero excesivamente esquemático, es el del libro de De Tuya y Salguero¹¹; siempre resultan preciosos los artículos del G. Bardy en el DTC¹² y en DBS¹³; discontinuos los demás artículos del DBS¹⁴: algunos, como el de Daniélou sobre Orígenes¹⁵, son fundamentales, otros, en cambio,

10. A. MERK, A. VACCARI, A. BEA, *Institutiones biblicae*, Romae 1929; A. VACCARI redactó el capítulo *Historia exegetica*, en el vol. I, pp. 325-376. La suya fue una obra de pionero, con las evidentes limitaciones que esto lleva consigo. Pero las breves páginas de Vaccari siguen siendo muy claras y útiles.

11. J. SALGUERO, *Historia de la interpretación de la Biblia* en M. DE TUYA y J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, vol. II, Madrid 1967, pp. 173-285. El proyecto de Salguero es muy ambicioso ya que su exposición va desde la exégesis judía hasta el Concilio Vaticano II. Pero, por la misma razón, su exposición es excesivamente esquemática, reduciéndose, a veces, a una simple lista de nombres y de títulos. De todos modos, el trabajo de Salguero vino a llenar una laguna que se notaba en los manuales de A. ROBERT y A. TRICOT, *Initiation biblique*, Paris-Tournai-Rome 1948; P. GRELOT, *L'interprétation catholique des livres saints* en A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, vol. I, Tournai 1957; G. PERRELLA y L. VAGAGGINI, *Introduzione generale* en *Introduzione alla Bibbia*, vol. I, dir. por T. BALLERINI, S. VIRGULIN y S. LYONNET, s.l. 1967.

12. Citamos sobre todo tres importantes artículos: G. BARDY, *Origène*, en DTC XI, 1489-1565; IDEM, *Philon le juif* en DTC XII, 1439-1456; *Tertullien* en DTC XV 130-171. A ellos se podría añadir el art. de J. FORGET, *Jérôme (Saint)* en DTC VIII, 894-983.

13. G. BARDY, *Commentaires patristiques de la Bible*, en DBS vol. II, 73-103, que, sin embargo, se detiene en la época de Orígenes; IDEM, *Interprétation chez les Pères*, en DBS vol. IV, 569-591.

14. Como, p. ej., el artículo de P. CRUVEILHER, *Herminéutique sacrée*, en DBS vol. III, 1482-1523, que toca sólo tangencialmente el tema del consentimiento unánime de los Padres.

15. J. DANIELOU, *Origène*, en DBS vol. VI, 884-908.

no son igualmente profundos¹⁶. Una mención merece el libro de C. Spicq sobre la exégesis de la Edad Media¹⁷. También cabe señalar, con muchas matizaciones, el libro de Müssner en la *Historia de los Dogmas*¹⁸. Como se ve se trata de un material fragmentario y disperso, como lo es también el de la reciente revista italiana de *Annali di Storia dell'esegesi*, cuyos artículos resultan excesivamente especializados. Por otro lado, en los manuales más recientes (Robert y Feuillet, Rinaldi y Lyonnet, *Il messaggio della Salvezza*, George-Cazelles-Grelot y el Comentario San Jerónimo) el tema es tratado de modo muy rápido y somero¹⁹. En definitiva, falta una obra de síntesis y de conjunto²⁰.

2. «Introduction à l'histoire de l'exégèse» de B. de Margerie

El primer autor que, en los años recientes, se ha atrevido a emprender la tarea que hemos señalado ha sido Bertrand de Margerie, cuya obra²¹, a pesar de las limitaciones, ha sido sumamente meritoria y ha

16. Así, p. ej., la voz *Interprétation* es discontinua; la parte dedicada a los Padres es valiosa y su autor, como se ha dicho es G. Bardy; muy interesante también, aunque incompleta es la parte dedicada a la exégesis medieval: C. SPICQ, *Interprétation*, en DBS vol. IV, 591-627; menos satisfactorias son las partes dedicadas a la hermenéutica moderna y contemporánea: A. ROBERT y L. VAGANAY, *Ibid.*, 627-646. En este sentido, p. ej., el artículo de B. BOTTE, *Latins (Versions) antérieures a S. Jérôme* en DBS vol. V, 334-347, no es más que una puesta al día bibliográfica, llena de erudición pero sin un contenido histórico.

17. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age*, Paris 1944. Se trata de un libro sumamente útil e interesante, pero que se reduce, en muchos casos, a una simple lista de títulos y nombres.

18. F. MÜSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zum Gegenwart in Handbuch der Dogmengeschichte*, Band I, 3c, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1970, dir. M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER- L. SCHEFFCZYK. El autor se ciñe sólo a los que el título indica y no toma postura, renunciando a criticar a los hermeneutas modernos.

19. La única excepción, por otro lado, es el estudio de P. GRELOT, *La interpretación católica de los libros sagrados*, en *Introducción a la Biblia*, dir. por A. ROBERT- A. FEUILLET, Vol I: *Introducción general; Antiguo Testamento*, Barcelona 1967, pp. 179-216.

20. El librito de R. M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines à nous jours*, Paris 1967, no llena esta laguna porque, aunque ofrezca una visión sintética, no profundiza en los aspectos de historia del pensamiento cristiano.

21. B. DE MARGERIE, *Introduction a l'Histoire de l'exégèse, Vol. I, Les Pères Grecs et Orientaux*, pref. de I. de la Potterie, Paris, Cerf («Initiations») 1980; vol. II, *Les premiers grands exégètes latins*, pref. de M.-J. Rondeau, Paris 1983; vol. III, *Saint Augustin*, pref. de A.-M. La Bonnardière, Paris 1983.

encontrado una feliz respuesta en el público. De Margerie quiso limitarse voluntariamente a los ss. II-IV hasta llegar a San Agustín.

Los supuestos teológicos de su trabajo se encuentran claramente expresados en la *Introducción* del primer volumen: *Les Pères grecs et orientaux*. Lo mejor es citar directamente un párrafo significativo:

«Alors qu'une partie de l'exégèse moderne pèche par abus d'analyse en atomisant le texte sacré, l'Eglise du Vatican II veut (...) nous restituer une compréhension unitaire et christocentrique, dans un contexte de foi, de vie liturgique et eucharistique et de contemplation spirituelle (*Dei Verbum*, n.7), de ces Ecritures menacées de profanation et qu'elle qualifie avec d'autant plus d'insistance de 'saintes' et de 'divines', non sans souligner qu'elles évoquent l'Incarnation, dans la faiblesse de la chair et du langage humain, de l'unique Verbe du Père éternel (*ibidem*, n.13)»²².

Por otra parte, de Margerie se apoya en la orientación que los grandes estudiosos de Patrología han imprimido a la investigación. El mismo reconoce su deuda intelectual hacia De Lubac y Daniélou y, en general, hacia los autores de *Sources chrétiennes* (Mondésert, Henry, Crouzel, Marrou, Fontaine, etc.). Dos son, por lo tanto, las ideas que vertebran su trabajo: la centralidad del «acontecimiento de Cristo» (es decir, el misterio de la Encarnación y de la Redención) y la «unidad de la economía» (es decir, la unidad de la Redención, la Revelación y las Escrituras). En efecto, nos parece que de Margerie ha enfocado el problema con exactitud: los Padres miran los Libros Sagrados como una preparación o prolongación de la Encarnación del Verbo. Podríamos decir que su perspectiva —la de los Padres— es de tipo «sacramental»: la Biblia es, en cierto sentido, un «sacramento», como es sacramento la Humanidad del Redentor.

De Margerie, al emprender su tarea, se vio obligado a optar entre el estudio directo de los textos de los Padres o la consideración crítica de la Literatura sobre ellos²³. El autor escogió esta segunda alternativa. Por esto, su obra tiene una seria limitación: la de no haber acudido a los escritos originales, sino sólo a los ensayos de Patrología. Limitación grave, decimos, pero que puede excusarse en el caso de un trabajo primerizo y que es una invitación a seguir adelante en el camino recién abierto.

En cuanto a los contenidos, el primer volumen en diez capítulos quiere exponer la historia de la exégesis cristiana de la Biblia en los Padres

22. Vol. I, p. 34.

23. *Ibidem*, pp. 12s.

griegos. El único Padre oriental al cual se dedica un capítulo, el sexto, es San Efrén. Cada capítulo se presenta como un estudio monográfico de un Padre o escritor eclesiástico, lo cual, si permite entrar a fondo en las personalidades más relevantes, deja de lado el estudio sincrónico de cada época y sobre todo el estudio de las escuelas y corrientes de pensamiento. Los autores estudiados son: San Justino, San Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Atanasio, San Efrén, la «escuela» de Antioquía, San Juan Crisóstomo, San Gregorio de Nisa y San Cirilo de Alejandría. Es evidente que se trata de figuras estelares en la exégesis bíblica, pero cabe también echar de menos la consideración de los Padres Apostólicos y de los Apologistas (Taciano, Atenágoras, Aristides, Cuadrado, la Epístola a Diogneto, etc.), así como de San Hipólito, Dídimo el Ciego, Metodio de Olimpo, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y Teodoreto de Ciro, para no citar sino algunos nombres. De todos modos, la calidad suple la cantidad. La profundidad de cada estudio y el esfuerzo que hace de Margerie para poner en evidencia el punto central de cada autor aportan al lector un enriquecimiento evidente. Otro tanto se puede decir del volumen segundo, que se ocupa de los Padres y escritores latinos, desde Tertuliano hasta San Jerónimo. La sobriedad es todavía mayor, ya que en el libro se estudian tan sólo Tertuliano, San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo, omitiendo por lo tanto el estudio de San Cipriano, Novaciano, Lactancio, Rufino y San Paulino de Nola. El tercer volumen estudia la obra de San Agustín, centrándose sobre todo en dos aspectos: la unidad entre los dos Testamentos (enfocada a través de la obra de Moisés) y el complejo problema de la noemática agustiniana.

La obra de Margerie es sin duda estimulante y sugerente, sobre todo porque plantea los problemas con un corte «teológico» y presenta las obras de los Padres con una fuerza y una intensidad muy remarcables. La lectura de estas páginas pone de manifiesto cómo la hermenéutica bíblica de los Padres es verdadera teología. En este sentido, por ejemplo, es muy de agradecer la superación de los tópicos o, por lo menos, su matización. Nos referimos, en concreto, al esquema tan socorrido de oponer una «escuela alejandrina» a otra «antioquena». Sin negar que en los Padres existen, entre otras, estas dos tendencias, resulta evidente que el problema es bastante más complejo, ya que, más allá de la polémica acerca del predominio del sentido literal o del alegórico, lo que se discute es un modo de entender la Escritura en relación con la Encarnación. Y, en este sentido y por paradójico que parezca, tanto los autores «alejandrinos» (si se puede hablar así) como los «antioquenos» se inspiran y dependen de Orígenes. Tal vez, si de Margerie hubiera profundizado más en esta dirección,

hubiera podido encontrar el fondo común de toda hermenéutica cristiana, una en su origen aunque múltiple en las expresiones²⁴.

Y a propósito de la relación unidad-multiplicidad nos parece importante señalar uno de los temas importantes abordados en el tercer volumen: la polisemia agustiniana. En nuestra opinión el cap.II del volumen ofrece pistas de reflexión de gran interés y la tesis central del autor (la unipluralidad del sentido literal) merece sin duda ser compartida. Pero al mismo tiempo, entendemos que es oportuno volver a subrayar un aspecto, que el mismo autor señala cuando reproduce el pensamiento de P. Ricoeur. El sentido literal de una palabra o de un «texto» nunca puede ser estrictamente unívoco, puesto que el lenguaje posee una riqueza inagotable de significaciones, relaciones y connotaciones. En este sentido, es ciertamente ingenuo pretender solucionar el problema distinguiendo simplemente el sentido objetivo (*prout verba significant res*) y el sentido subjetivo del autor (*quod auctor intendit*). En efecto, en todo texto y máxime en la Sagrada Escritura, es el mismo sentido objetivo el que se abre a una pluralidad de significados: la verdad de un texto no puede ser nunca agotada por las palabras, que son por sí mismas limitadas y contingentes. Como justamente observa de Margerie, Ricoeur no es coherente consigo mismo cuando, frente a esta realidad lingüística, se niega a reconducirla a la analogía del ente y de la verdad. Es precisamente, en cambio, esta analogía la que explica la unipluralidad del sentido literal. Y, en el caso de San Agustín, aún hay más: la verdad que la Sagrada Escritura transmite no es simplemente una verdad, es una participación en el Verbo, es decir, un acto comunicativo mediante el cual nuestra inteligencia entra en contacto con el conocimiento que Dios tiene de sí y que encuentra su más perfecta expresión en la Segunda Persona de la Trinidad. Siendo todo esto muy cierto, hay que mantener, sin embargo, que no se puede hablar, en sentido estricto, de una «pluralidad» del sentido literal, sino de una riqueza ontológica del sentido literal que, siendo uno, se hace múltiple en las palabras transitorias y contingentes de los hombres. En otros términos, si el *quod auctor intendit* se refiere a Dios, no puede sino ser uno sólo, *prout Verbum Dei significat Rem*; si se refiere a los hombres, entonces puede significar varias, infinitas, cosas relacionadas. Encontramos de nuevo, en esta

24. Por parte nuestra entendemos que la unidad de la exégesis cristiana descansa en dos puntos de apoyo: la fe en el origen divino de la Revelación y de la Sagrada Escritura en concreto; y el convencimiento de que la verdad existe y puede ser conocida por el hombre.

dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, la misma relación que se da entre Eternidad e historia.

3. «*Lettera e/o Allegoria*» de Manlio Simonetti

Si la obra de de Margerie estaba basada fundamentalmente en la Bibliografía patristica, el trabajo de Simonetti²⁵ es, en cambio, el producto de una lectura de primera mano de los autores. Como siempre, hay que reconocer a Simonetti un gran mérito: el haber asumido la tarea nada fácil de peinar la Literatura cristiana desde el primer siglo hasta San Agustín. Simonetti, a diferencia de de Margerie, ha pretendido ser si no exhaustivo, lo que es simplemente imposible, por lo menos completo. En este sentido su libro no puede dejar de admirar al lector: en sus 21 apartados, repartidos en 4 extensas partes, el autor no se limita a las grandes figuras, sino que toma en consideración todos los autores de cierto relieve, como, p.ej., Teófilo, Hipólito, Dionisio de Alejandría, Eustacio, Eusebio de Cesarea, los escritores arrianos y antiarrianos, Apolinar de Laodicea, Diodoro de Tarso, Hesiquio, Mario Victorino, el Ambrosiaster, Pelagio, Juliano de Eclana, Gregorio de Elvira, Zenón, Cromacio, Ticonio, etc. La de Simonetti es sin duda una erudición admirable y, lo repetimos, de primera mano.

Otro gran acierto que reconocemos con gusto al ilustre estudioso es el de haber incluido, en el estudio de la exégesis cristiana de los primeros dos siglos, también la exégesis judaica intertestamentaria así como la interpretación que el Nuevo Testamento da del Antiguo. En nuestra opinión, como también en la de Simonetti, la exégesis cristiana brota de la interpretación que Cristo dio del AT y que los Apóstoles difundieron y extendieron. Del confluir de todos estos factores —exégesis judaica, pensamiento helenístico, predicación de Cristo, predicación de los Apóstoles— viene la exégesis de los autores cristianos.

Un tercer mérito del libro, que lo hace sumamente claro desde el punto de vista conceptual, es la disposición de la materia. Simonetti, con buen criterio histórico, prefiere seguir y explicar los movimientos culturales más que los autores aislados. Pocos son, en efecto, los apartados dedi-

25. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum» (Studia Ephemeridis «Augustinianum», n. 23), 1985.

cados a una sola personalidad literaria (Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Jerónimo y Agustín); abundan, en cambio, los que abarcan movimientos, escuelas o géneros literarios como, p.ej.: interpretación gnóstica de la Sagrada Escritura, las homilías pascuales, la exégesis de los Capadocios, Exégesis antioquena, Exégesis alejandrina, etc. Una atención especial se dedica a las controversias como la polémica contra judíos y paganos y la herejía arriana.

Es oportuno, sin embargo, decir con claridad que el libro de Simonetti no resulta satisfactorio, por lo menos para un teólogo. Podríamos resumir sus limitaciones a cuatro: a) el haber ignorado las afirmaciones de los Padres acerca de la inspiración de la Biblia, dándolas por descontadas y sin examinarlas con profundidad; b) una excesiva simplificación, al querer reducir la noemática cristiana a la dualidad sentido literal—sentido alegórico: el sentido alegórico englobaría, según Simonetti, tanto el sentido figurado como el típico y el espiritual; c) un interés prevalentemente literario, al buscar en cada autor lo «novedoso» y subestimar o menospreciar lo tradicional; y d) haber adoptado una postura excesivamente simplista frente a los autores cristianos, considerando su pensamiento como elemental y obvio, sin entrar a las cuestiones de fondo. Es un poco sorprendente, por ejemplo, ver con qué rapidez Simonetti despacha el problema de la hermética agustiniana, sin tomar postura acerca de si el pensamiento de San Agustín es verdadero o falso, útil o superfluo, certero o equivocado. Para darse cuenta de ello, bastaría comparar el libro de Simonetti con la ya clásica obra de Daniélou²⁶.

Como ejemplo de estos límites de la obra de Simonetti se pueden señalar dos argumentos que nos parecen fundamentales y que hubieran podido ser desarrollados con más claridad. Uno se refiere a la noción de alegoría. Por alegoría Simonetti entiende todo lo que no está incluido en el sentido literal propio o impropio. Ya esta terminología, aunque clásica, se presta a una cierta confusión ya que, para poner un ejemplo conocido, los hagiógrafos mismos emplean a veces alegorías, metáforas y parábolas. La tradición exegética ha ido acuñando una terminología exacta que distingue entre la alegoría como género literario (que sería un sentido literal impropio) y la alegoría como género hermenéutico. En este sentido cabe

26. J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, I, Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958; II, *Message évangélique et culture hellénistique. Aux IIe et IIIe siècles*, Tournai 1961; III, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.

preguntarse, y se trata de una pregunta que no ha recibido todavía contestación, si el Cantar de los Cantares es simplemente una colección de cantos de amor o si el autor humano quiso expresar a través de ellos un «poema» de la Alianza entre Dios y el pueblo elegido. Pero hay más. El sentido alegórico (no literal) se subdivide a su vez en tres géneros, como mínimo: el sentido típico (o figurado), el sentido eminente y el sentido espiritual o acomodaticio. Solamente este último pertenece exclusivamente al intérprete; los otros dos, aunque posiblemente ignorados por el autor humano, están en la mente del Autor divino. Más todavía: la literatura patristica y la exégesis escolástica forjaron los términos de sentido anagógico y sentido moral o tropológico, como explicó De Lubac en su famoso tratado²⁷. Toda esta compleja serie de matizaciones no está reflejada en la expeditiva enumeración de Simonetti. Indudablemente el conocido estudioso italiano ha querido evitar el complicado problema de precisar cuáles son los sentidos de la Sagrada Escritura y cómo se pueden coordinar.

En este sentido nos parece que, desde el punto de vista teológico, Simonetti simplifica excesivamente cuando señala como fuentes de la exégesis cristiana el *pesher* judaico y el alegorismo de Filón y del judaísmo de la diáspora. Entendemos que precisamente la Parte I (*La Sacra Scrittura nella Chiesa dei primi due secoli*), que en teoría debería haber puesto los cimientos de todo el libro, es la más débil desde el punto de vista especulativo. Falta una reflexión sobre lo «específico» de la exégesis cristiana; no se tiene en cuenta la noción de inspiración de los autores del NT y se consideran en un plano de igualdad los escritores judeo-cristianos, judaizantes, ortodoxos, marcionistas y gnósticos (p.ej. Heracleón, Ireneo, Justino, etc.). En definitiva, la obra de Simonetti da la impresión de una gran masa de material reunido y amontonado, pero sólo parcialmente ordenado y asimilado. En ella hay mucho estudio literario y muchísimas horas de lectura pero falta una visión teológica. Además hemos vuelto a encontrar en esta obra un aspecto que considerábamos ya superado por el Profesor italiano: Simonetti juzga con severidad y con rigor a los representantes de la ortodoxia, como p.ej. Ireneo e Hipólito, y adopta, en cambio, una actitud de «mano tendida» hacia los heterodoxos, como p.ej. los gnósticos Valentín, Basíldes, Heracleón y Marción.

27. H. DE LUBAC, *Exégèse medieval. Les quatres sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris 1959-64.

4. «*La Bible de tous les temps*»

La empresa que el editor Beauchesne ha puesto en marcha con un magnífico empuje tiene una envergadura y una dimensión muy distintas de las obras anteriores. No se trata de un manual de Historia de la exégesis sino de una Enciclopedia, distribuida por orden cronológico, de los temas relativos al empleo y utilización de la Biblia en la cultura cristiana. El plan general de la obra puede explicar mejor lo que venimos diciendo: el vol. I²⁸ trata de la Biblia y la época de los Padres griegos, desde los comienzos del cristianismo hasta el s.VII. El segundo volumen²⁹ abarca desde el comienzo de la literatura latina cristiana hasta S. Ambrosio. Mientras que el volumen IV³⁰ se ocupa de la Biblia en la Edad Media, el III volumen está dedicado exclusivamente a San Agustín³¹. Cuando escribimos estas notas faltan todavía por publicar los tres tomos dedicados a los tiempos de la Reforma, al *Grand Siècle* y a la época de la Ilustración (vols.V,VI y VII), mientras que ya ha sido editado el tomo relativo a la edad contemporánea³² (vol.VIII).

Cada volumen está encomendado a uno o más expertos en la época que se considera: el vol. I lo dirige C. Mondésert; el vol. II, J. Fontaine y Ch. Pietri; el vol. III, A. M. La Bonnardière; el VII, C. Savart y J.-N. Aletti. Como se ve se trata de la movilización de los mejores estudiosos franceses, con nombres de gran prestigio. No le van a la zaga los nombres de los colaboradores, aunque, como es evidente en una obra de este tipo, no todos siempre ofrezcan las mismas garantías.

Otra evidente limitación de la obra, sin duda la más seria, es la heterogeneidad de los tomos. En efecto, cada volumen obedece a un criterio, dentro de un marco general. Vamos a precisar que, en este Boletín, nos limitamos a la consideración de los tomos I, II y IV ya que el III ha sido ya recensionado en estas páginas y los demás caen fuera del ámbito de lo que habitualmente se entiende por historia de la exégesis bíblica (pero esto sería un tema a debatir...). Pues bien, el vol. I no ofrece ninguna subdivisión interna; está organizado según un orden puramente cronológico y

28. *Le monde ancien et la Bible*, dir. por C. MONDESERT, Paris 1984.

29. *Le monde latine antique et la Bible*, dir. por J. FONTAINE y Ch. PIETRI, Paris 1985.

30. *Le Moyen Age et la Bible*, dir. por P. RICHÉ y G. LOBRICHON, Paris 1984.

31. *Sain Augustin et la Bible*, dir. por A. M. LA BONNARDIERE, Paris 1986.

32. *Le monde contemporaine et la Bible*, dir. por C. SAVART y J.-N. ALETTI, Paris 1985.

abarca nada menos que siete siglos de pensamiento cristiano (desde Filón hasta las cadenas) distribuidos en veinte colaboraciones. El vol. II presenta ya, en cambio, una organización sistemática en el interior de una estructura cronológica: en efecto, la materia está repartida en cuatro bloques: el primero estudia la difusión de la Biblia en el ambiente literario de la latinidad; el segundo considera la influencia de la Sagrada Escritura en la vida eclesial (liturgia, iconografía, catequesis, concilios); el tercero examina las repercusiones de la lectura de los Libros Sagrados en la pastoral y en la vida espiritual de los fieles; y el cuarto, que se titula *La Bible dans la vie intellectuelle et littéraire*, se dedica a los aspectos que podríamos llamar doctrinales: el surgir de los *testimonia*, los comentarios, las herejías, la exégesis cristiana, la poesía latina cristiana. Como se ve, esta amplia materia, que ocupa 25 colaboraciones y abarca los siglos desde Tertuliano hasta S. Gregorio Magno, se agrupa según cuatro enfoques: lingüístico, histórico, ético y especulativo.

Todavía más sistemático, y menos vinculado a un criterio cronológico, es el vol. IV. Los directores, Riché y Lobrighon, han optado por una división de la exposición por grandes temas: ni podría ser de otro modo, pues se trataba de exponer siete siglos de historia del pensamiento cristiano en un período de grandes transformaciones y de mucha relevancia doctrinal: desde las invasiones bárbaras, a la cristianización de Europa, hasta la Escolástica y el surgir de las Universidades. Así que, después de una colaboración que hace de proemio (*Les noms de la Bible*)³³, el volumen ofrece cuatro grandes apartados: el primero (*Le Livre*), como en el vol. II, expone la historia del texto, de las versiones y de las revisiones de la Biblia, pero sin entrar en cuestiones lingüísticas. El segundo apartado (*Etudier la Bible*), el más interesante, estudia la exégesis cristiana y judía desde la época carolingia hasta las Universidades. El tercero, muy amplio, se divide en dos subapartados, uno dedicado a la presencia de la Biblia en las instituciones de la vida religiosa y política de la Edad Media³⁴, y el otro³⁵ a las relaciones entre Sagrada Escritura y las artes, las lenguas vernáculas, la liturgia, etc. El cuarto y último apartado, excesivamente breve y sin mucha personalidad, reúne tres colaboraciones un poco dispersas bajo un título un tanto pretencioso: *Bible et nouveaux problèmes de chrétienté*.

33. Sus autores son Monique DUCHET-SUCHAUX y Y. LEFEVRE, pp. 13-19.

34. *VIVRE LA BIBLE: Le Gouvernement des hommes*.

35. *VIVRE LA BIBLE: La pastorale*.

Como se ve, la materia que ofrecen estos tres volúmenes es amplísima y muy variada. Pero, y aquí está el nudo de la cuestión, nos parece que falta un *centrum gravitatis* de tipo teológico. El peligro del saber enciclopédico es la atomización y la dispersión. Nos parece que los directores de las obras, evidentemente condicionados por sus colaboradores, no han logrado aquella *reductio ad unum* que cabía esperar. Pero es obvio también que los libros de Beauchesne ofrecen aisladamente artículos verdaderamente bonitos, sugerentes y eruditos. Que, sin embargo, tienen más bien un corte de tipo histórico y cultural que propiamente especulativo. Si hubiéramos de definir con pocas palabras qué es *La Bible de tous les temps* diríamos que es una Enciclopedia sobre la presencia de la Biblia en la vida cristiana a lo largo de la historia; una especie de «La Biblia y...», donde, en el lugar de los puntos suspensivos, se puede poner: la lengua, el arte, la liturgia, la espiritualidad, la política, el derecho, etc.

Es imposible, evidentemente, examinar con detalle todas las colaboraciones, algunas de las cuales —además— apenas ofrecen interés para la teología y la exégesis bíblica. Nos limitamos, por lo tanto, a señalar lo que posee mayor relieve y espesor teológico. En el primer volumen cabe destacar la buena introducción de Mondésert que presenta todas las colaboraciones³⁶. Desiguales nos han parecido los primeros estudios: mal orientado y falto de sentido de la tradición el de W. Rordorf sobre *La Bible dans l'enseignement et la Liturgie des premières communautés chrétiennes*³⁷. No mucho mejor el de M. Simon sobre las controversias entre judíos y cristianos, ya que da demasiado valor a los apócrifos³⁸. Muy bueno, en cambio, el de V. Saxer sobre *Leçons bibliques sur les martyrs*³⁹. En éstos y en muchos otros artículos se reúne un material verdaderamente notable de datos, bibliografía, documentos. Pero con pocas y escasas conclusiones doctrinales (es el caso del estudio de Jourjon sobre S. Ireneo⁴⁰), salvo los dos estudios sobre Filón de Alejandría⁴¹ y Clemente Alejandrino⁴² que logran perfilar bastante la personalidad de los dos importantes autores. Una mención especial merece sin duda el trabajo de J.

36. C. MONDÉSERT, *Introduction*, pp. 11-17.

37. *Op. cit.*, vol. I, pp. 69-94.

38. M. SIMON, *La Bible dans les premières controverses entre Juif et Chrétiens*, en *Op. cit.*, vol. I, pp. 107-125.

39. *Ibidem*, pp. 195-221.

40. M. JOURJON, *Saint Irénée lit la Bible*, en *op. cit.*, pp. 145-151.

41. R. ARNALDEZ, *La Bible de Philon d'Alexandrie*, en *op. cit.*, pp. 37-54.

42. E. OSBORN, *La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie*, en *Op. cit.*, pp. 127-144.

Guillet, titulado *La Bible à la naissance de l'Eglise*⁴³, por su capacidad de síntesis y su ambición intelectual. Guillet analiza la formación de las tradiciones pre-evangélicas alrededor de la predicación de Jesús, apoyándose en los trabajos de Riesenfeld, Gerhardsson, Jousse que matizan o critican las hipótesis de Bultmann y Käsemann. Guillet acepta algunas de las conclusiones de la *Formgeschichte*, es decir, la existencia de tradiciones orales y escritas anteriores a los evangelios, la tarea en cierto sentido «creadora» de las comunidades cristianas y la importancia del *Sitz im Leben*. Pero, añade enseguida, no sólo se debe precisar que en los evangelios intervinieron fundamentalmente unos redactores individuales, cada uno con su precisa finalidad catequística y teológica, sino que la obra de los redactores, como también la de la comunidad, se mantuvo muy adherente a la realidad histórica de la predicación de Jesús y sobre Jesús. Así, p.ej., al hablar del relato de la Última Cena que constituye, con la narración de la Pasión, el «núcleo» más antiguo de los evangelios, Guillet afirma: «Pour expliquer les évangiles, l'hypothèse naturelle demeure la tradition de Jésus, fondée sur les apôtres et les témoins directs. Et si elle vivante (...) c'est, à l'origine, parce que cette parole, transmise au cours du repas du Seigneur, est inséparable du corps ressuscité du Seigneur»⁴⁴. Alegra oír estas palabras en el contexto actual de la exégesis; sólo nos queda un poco de pena porque Guillet no saca todo el partido posible a sus conclusiones. El autor se detiene, en efecto, en la «tradición de Jesús», afirmando que es el punto de partida de los evangelios; pero no da el último paso: la afirmación que la tradición de Jesús se apoya de modo verídico en la historia misma de Jesús.

En cuanto al volumen II de la colección (*Le monde latin antique et la Bible*), también son numerosos los artículos que merecen una mención. Muy interesante, por ejemplo, resulta toda la primera parte, dedicada a los aspectos lingüísticos y que, no sabemos por qué, tiene el título de *L'arrivée du Livre en Occident*. Se nota, en todas las colaboraciones, el peso ejercido por la escuela de Nimega y, en particular, por los estudios de C. Mohrmann, la gran estudiosa recientemente desaparecida. Después de un artículo de Jean-Claude Fredouille interesante y agudo, aunque un tanto genérico⁴⁵, el libro nos ofrece dos importantes estudios de Jean Gribo-

43. *Ibidem*, pp. 55-67.

44. *Ibidem*, p. 65.

45. J.-C. FREDOUILLE, *Les lettrés chrétiens face à la Bible*, en *op. cit.*, vol. 2, pp. 25-42.

mont, cuyo recuerdo es todavía muy vivo, que hacen la historia de las traducciones latinas de la Biblia desde Tertuliano hasta Casiodoro⁴⁶. Pero el plato fuerte son dos artículos particularmente valiosos: un estudio, que consideramos modélico, de Colette Estin sobre las traducciones latinas del Salterio⁴⁷, que es una verdadera mina de informaciones; y una ambiciosa síntesis de René Braun: *L'influence de la Bible sur la langue latine*⁴⁸. Braun no añade datos nuevos, pero traza con mano experta el esquema de las aportaciones lingüísticas de las traducciones de la Biblia al latín cristiano. Braun no comparte del todo la tesis de Schrijnen sobre el latín cristiano como «lenguaje» propio, pero sí considera que el latín cristiano tiene características peculiares, que derivan de los semitismos de las traducciones de la Biblia y que, a través de la Liturgia, entraron poco a poco en el patrimonio léxico, semántico, sintáctico y estilístico del latín cristiano. Hay que reconocer que el ilustre profesor francés supo exponer el complejo problema con gran claridad, precisión y equilibrio.

En las restantes partes del volumen queremos señalar los artículos realmente ejemplares de V. Saxer (*Bible et liturgie* y *La Bible chez les Pères latins du IIIe. siècle*)⁴⁹ tan ricos de erudición como penetrantes; los estudios de Simone Deléani-Nigoul que nos parecen definitivos sobre los textos bíblicos utilizados para hablar del martirio cristiano (*Les exempla biblique du martyre*⁵⁰ y *L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du IIIe. siècle*⁵¹); el estudio de Duval sobre las relaciones entre Biblia y catequesis⁵² y de Jean Doignon⁵³ sobre la obra exegetica de San Hilario de Poitiers. Un discurso a parte merece, en cambio, el trabajo de Kannengiesser sobre la Biblia en la controversia arriana en Occidente⁵⁴. Kannengiesser había expuesto un argumento análogo en el primer volumen (*La Bible et la crise arienne*)⁵⁵, con un enfoque similar, que nos pa-

46. J. GRIBOMONT, *Les plus anciennes traductions latines*, en *op. cit.*, pp. 43-65.

47. Colette ESTIN, *Les traductions du Psautier*, en *op. cit.*, pp. 67-88.

48. *Ibid.*, pp. 129-142.

49. *Ibid.*, pp. 157-188; 339-369.

50. *Ibid.*, pp. 243-260.

51. *Ibid.*, pp. 315-338.

52. Y.-M. DUVAL, *L'écriture au service de la catéchèse*, en *Ibid.*, pp. 261-288.

53. J. DOIGNON, *Les premiers commentateurs latins de l'écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers*, en *Ibid.*, pp. 509-521.

54. C. KANNENGIESSER, *La Bible dans les controverses ariennes en Occident*, en *Ibid.*, pp. 543-564.

55. IDEM, *La Bible et la crise arienne*, en *op. cit.*, vol. I: *Le monde grec ancien et la Bible*, p. 301-312.

rece desafortunado. El autor, al cual hay que reconocer, de todos modos, un estudio directo del material de la controversia, no quiere tomar postura entre arrianos y nicenos: se limita a exponer las razones de unos y de otros. Lejos de parecernos «científica», esta postura nos parece contraria a la historia. En la controversia arriana no se plantea un debate entre hermenéuticas legítimas, sino un problema *stantis vel cadentis totius Revelationis*. Si los arrianos tienen razón, se viene abajo la doctrina sobre Cristo, la Redención y la Salvación. Además, estamos personalmente convencidos de que la herejía arriana (porque de herejía se trata) no tiene nada que ver con la Sagrada Escritura, sino que, como tuvimos ocasión de decir⁵⁶, viene de un problema *cosmológico* (relaciones Dios-mundo), cuya solución se da a partir de la aceptación acrítica de unos presupuestos filosóficos determinados, y más exactamente de tipo platónico, filtrados a través de Orígenes, como demostró Simonetti hace años⁵⁷. Los arrianos no partían de la Escritura sino de una cosmovisión determinada para «releer» después a su manera los Libros Sagrados. No así, en cambio, los nicenos que, aunque hayan introducido el neologismo *homousios*, lo hicieron por necesidad y *en continuidad* con la Revelación. Poner en un mismo plano arrianos y nicenos es una verdadera injusticia histórica, como demuestran de modo sobreabundante los casos de San Atanasio y de San Hilario. Por esto no podemos estar de acuerdo con la postura de Kannengiesser que pretende ser «neutral» cuando es, en cambio, «relativista». Ni vale decir que también los ortodoxos nicenos «reléían» a su manera la Sagrada Escritura; no, la de ellos no era una «relectura», sino una hermenéutica insertada en el surco de la Tradición y coherente con la totalidad de la Revelación.

En cuanto al cuarto volumen de la colección —*Le Moyen Age et la Bible*⁵⁸— la primera observación que cabe hacer es que los historiadores de la exégesis hemos contraído una gran deuda de gratitud hacia Riché y Lobrichon y todos los autores del volumen. La exégesis bíblica en la Edad Media es, en efecto, un territorio prácticamente inexplorado, si se exceptúan algunos notables trabajos de C. Spicq⁵⁹. Este volumen aporta estu-

56. C. BASEVI, *La Humanidad y la Divinidad de Cristo: las controversias cristológicas del s. IV y las cartas sinodales del Papa S. Dámaso*, en *Scripta Theologica* 11 (1979) 953-999.

57. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1975.

58. *Bible de tous les temps*, vol. IV: P. RICÉ-G. LOBRICHON, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984.

59. Los hemos señalado más arriba, véanse las nn. 16 y 17.

dios de gran valía desde el punto de vista histórico: p.ej. el artículo, interesantísimo, de G. Lobrichon sobre el surgir y la naturaleza de las Glosas⁶⁰, los estudios de la 2ª parte del libro (*Etudier la Bible*) que abarcan desde el inventario de los estudios y comentarios bíblicos en la época carolingia, escrito por P. Riché⁶¹, hasta la exégesis de las Universidades, obra de J. Verger⁶². Sin olvidar el brillante resumen que hace A. Grabois de la exégesis rabínica en la Edad Media⁶³.

El reproche —el único reproche— que haríamos a este libro tan rico en datos como interesante es el mismo que exponíamos arriba: haberse orientado hacia la historia del pensamiento olvidando la teología. Es cierto que es muy difícil abarcar dos dominios tan distintos, pero nos parece indispensable no sólo reunir los datos de la historia de la exégesis sino *valorarlos* especulativamente. ¿Qué aportó la exégesis medieval a la comprensión de la Biblia?. He aquí una pregunta que sigue esperando una contestación profunda y exhaustiva.

5. Conclusiones

Hemos ido considerando algunos ensayos, particularmente significativos, de Historia de la exégesis cristiana. Como conclusión, nos parece que cualquier futura tentativa de abordar el tema deberá tener en cuenta las tres siguientes orientaciones:

1º La necesidad de incorporar, en el estudio, los resultados de la Patrología, para poder situar los autores en la perspectiva histórica y cultural conveniente. En este sentido, hace falta lograr una síntesis entre historia de la Literatura cristiana, historia de las ideas e historia de las instituciones;

2º Una labor de lectura directa de los textos, dirigida no tanto a señalar diferencias sino a reconstruir el *filum* común de la exégesis católica. En este sentido es significativo, aunque incompleto, el libro de Simonetti. Además, nos parece, en esto el único método realmente útil para desentrañar lo valioso de la exégesis cristiana, puesto que la finalidad de los Padres fue

60. *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, en *op. cit.*, pp. 95-114.

61. P. RICHÉ, *Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne*, en *op. cit.*, pp. 147-161.

62. J. VERGER, *L'exégèse de l'Université*, en *op. cit.*, pp. 199-232.

63. A. GRABOIS, *L'exégèse rabbinique*, en *op. cit.*, pp. 233-260.

principalmente la de mantener la continuidad y la fidelidad a lo transmitido, al tiempo que querían transmitir su experiencia cristiana, su «vivir» la Sagrada Escritura;

3º poner en evidencia la *continuidad* entre exégesis bíblica y teología, como dos caras de la misma moneda. La exégesis bíblica, especialmente en los Padres, es el punto de partida de la reflexión teológica y, a su vez, es el fruto de la especulación teológica vertida en la explicación del texto. De aquí la importancia especial que adquiere, en la exégesis patristica, la *analogia fidei* y la capacidad de ver en la Sagrada Escritura un sentido que, sin dejar de ser literal, va más allá de la simple letra y que, con una terminología ya clásica, podríamos llamar *plenior* o eminente.

Las ventajas que la exégesis actual, con su poderoso aporte filológico, histórico y arqueológico, podría sacar de una historia de la exégesis cristiana así concebida son tan evidentes que apenas vale la pena señalarlas. Lo que todos deseamos, los exegetas en primer lugar, es poder alcanzar algo de aquel maravilloso fruto de la Escritura en la que habla el Verbo Eterno de Dios no con palabras de sabiduría humana sino de vida eterna.

Claudio Basevi
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Recensiones

