

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Director: Jerónimo Granados

Año 25, n° 49

1° Semestre 2009

ÍNDICE

<i>Exégesis y realidad histórica</i> Celina A. Lértora Mendoza.	3
Apéndice documental Símbolos y profesiones de fe	34

Boletín de Teología

Director: Jerónimo Granados

Comité Asesor

Virginia Azcuay (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

Exégesis y realidad histórica

Celina A. Lértora Mendoza

Algunos análisis históricos nos muestran que hay problemas y preocupaciones recurrentes a lo largo de los siglos, referidos, entre otros, a dos puntos que me interesa señalar más especialmente: 1. la relación entre la labor exegética y el magisterio (autoridad) eclesiástico; 2. la exigencia de una exégesis científica sobre un texto al cual se debe asegurar valor histórico.

Los análisis de modelos históricos me permiten formular dos hipótesis:

1. El proteccionismo del poder influye en la declaración acerca de qué y cuál debe ser la tarea del exegeta, y qué no debe hacer. Así se potencian ciertas formas de acercamiento al texto (ciertas formas de intelección) mientras que se desalientan otras.

2. Este proceso, en forma análoga, va repitiéndose a lo largo de la historia hasta el presente. La forma más inmediata y racional de romper el círculo de realimentación es tomar conciencia del nexo entre exégesis e ideología y praxis a través de la teoría teológica. Por eso la comprensión de un caso histórico (que funcione como un modelo epistemológico) es a la vez un intento de comprensión del presente.

Algunas observaciones históricas

La reubicación de la exégesis. Hasta el siglo XII, exégesis y teología iban juntas, constituían la *scientia divina* fundada en la *sacra pagina*. Al constituirse la teología sistemática en forma de grandes tratados, que no siguen el orden bíblico textual de los problemas ni respetan su “forma de aparición” (histórica, personalizada, a veces aporética, casi siempre en función directa de una opción religiosa concreta -proclamación, penitencia, etc.-), la exégesis deja de tener

el rol aglutinante y pasa a constituirse a su vez en una especialidad teológica independiente y luego subordinada a la teología sistemática¹. Esta *capitis diminutio* de la exégesis -que duró hasta el siglo XX- se aprecia incluso en la estructura administrativo académica de las facultades de teología y en el rango superior de los maestros de dogmática frente a los exegetas. Por la misma razón, a mi juicio, la exégesis también se simplifica en cuanto a sus opciones, se estereotipa al servicio de los grandes problemas sistemáticos y pierde la espontaneidad anterior. Por eso a partir de fines del XIII tendremos muchas “cadenas” (comentarios de corrido) pero ya nada parecido a los comentarios del siglo XII o primera mitad del XIII. Este proceso, que algunas figuras ceñeras de fines del XIII (como Olivi) no lograron romper, puede considerarse irreversible a fines del siglo XIV.

Los problemas eclesiásticos tardomedievales y su incidencia posterior.

A riesgo de una notable -pero imperiosa- simplificación, diría que los problemas que afrontó la iglesia latina tardomedieval y que variaron el rol de la teología y la exégesis fueron los siguientes:

1. las herejías
2. el nacimiento del secularismo
3. la confrontación teológica con el islamismo
4. la necesidad de elaborar un método de apostolado universal (en reemplazo de la acción militar o “cruzadas”).

La modificación del “imaginario” cristiano a partir de estos hechos fue irreversible. La Reforma y las Guerras de religión no hicieron sino ahondar el aislamiento de la exégesis católica, ceñida a los estrictos cánones de Trento.

La situación actual

Para iniciar una lectura actual de la situación que venimos planteando, considero indispensable remontarnos a las directivas exegeticas implícita o explícitamente consideradas por el Vaticano II. De los puntos que tocan los

importantes documentos del Concilio, mencionaré los que a mi juicio son más atinentes para la reflexión que intento.

- La historicidad de los relatos neotestamentarios. El documento de referencia aquí es sin duda *Dei Verbum*, Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina². El tema de la historicidad de los evangelios, tal como se plantea en el párrafo 19 de la Constitución, tiende a refutar las interpretaciones “constructivistas”, propias de la crítica literaria agnóstica sobre todo a partir del siglo pasado. La interpretación de la narrativa evangélica como pura ficción ya había sido condenada en el *Syllabus* (1864), proposición 7^a, y reafirmada en el Vaticano I que incluyó esta proposición en sus cánones sobre la fe³. Por lo que hace al Vaticano II, la afirmación sobre la realidad de lo narrado es explícita e inequívoca⁴.

Esta afirmación conciliar se inscribe en un marco muy diverso al que enfrentaron los exegetas antiguos que, desde Jerónimo, proponían con gran fuerza, la “historicidad” de los hechos evangélicos sacando como consecuencia la preeminencia absoluta del sentido literal. Los defensores de esta línea, sobre todo a partir de mediados del siglo XII tenían en vista las interpretaciones simbólicas, alegoristas, que muchas veces provenían de campos aunque no agnósticos, sí heterodoxos, o bien, incluso en los límites de la ortodoxia, representaban -a sus ojos- un tan excesivo celo por la lectura mística que terminaban oscureciendo la realidad de los hechos históricos.

Pero en ambos casos la insistencia en el carácter “histórico” (digamos, real) de la narración evangélica tiene un resultado común, de interés teológico, que es centrar la cuestión mesiánica en una figura individual, real, cuyos hechos y dichos dejaron en el mundo una huella análoga a la de cualquier otro personaje. No es posible pues, en ambos casos, hacer teología en ninguna de sus variantes (incluso -o sobre todo- mística) sin tener en cuenta el Jesús “histórico”. Este Jesús histórico es el “real”. Y esto tiene una importancia decisiva frente a todas las lecturas extremo- espiritualistas, para quienes lo más importante sería más bien el sentido “oculto” o esotérico de la simple narración remanente. Y

quienes así piensan eran y son muchos más de los que a primera vista pudiera parecer.

El problema de todos los exegetas “realistas” (vamos a llamarlos así, en forma convencional) frente a las interpretaciones puramente alegoristas fue en cierto modo (sólo en cierto modo) análogo al que se presentó a los padres conciliares del Vaticano II: encontrar un justo equilibrio entre la adhesión al sentido literal y la obvia necesidad de reconocer sus límites redaccionales como “documento especular” de los sucesos reales. Precisamente los alegoristas sinceros, como Orígenes, propiciaban esa lectura para “salvar” al texto cuando la lectura literal producía incongruencias. En el mismo sentido, podríamos decir, que la redacción propuesta por el Primer Esquema de la Constitución, redactado por la comisión teológica presidida por el Card. Ottaviani⁵ y que no se recogió en el texto definitivo, era excesivamente “especularista” en cuanto no reconocía ningún papel a la intención del redactor o a la comunidad soporte, lo que resulta insostenible frente a la obvia diversidad redaccional y no sólo de “pequeños detalles”.

Naturalmente la cuestión común en ambos casos es una exacta delimitación del concepto de lo “histórico”⁶. En otras palabras, la “historicidad” de la narración evangélica ¿quiere decir que ella se refiere a hechos reales, o que ella es una “narración” verdadera (subjética y objetivamente)? Es obvio que el hecho “histórico” (*res facta*) puede no coincidir con la narración en todo o en parte. Es más, según la metodología estándar actual, se admite sin mayor discusión que la narración de los hechos del pasado nunca es “especular” pues toda narración es un discurso, tiene una articulación que no está en el hecho en sí y que por lo tanto toda Historia es una reconstrucción del pasado. Precisamente un punto de fricción en el Vaticano II fue la frase del Documento que afirma la “verdad y sinceridad” de los evangelistas. Es obvio que la verdad (subjética) y la sinceridad pueden coexistir con el error objetivo, por eso se propugnaba incluir una referencia explícita a la “verdad objetiva”. Si el documento conciliar no va más allá es quizá porque se solidariza con la problemática actual de las disciplinas históricas: no es posible -científica, metodológicamente- ir más allá. La Comisión explica que “verdadera y sincera”

aluden suficientemente (aunque por cierto no exhaustivamente) a los aspectos “objetivo” y “subjetivo” que no se mencionan, sin duda para evitar las discusiones a que, hoy por hoy, da lugar esta distinción⁷.

Los escolásticos enfrentaban ideas parecidas, aunque en otro marco metodológico. Las epistemologías a su disposición no eran las actuales, pero las que estaban en juego producían resultados análogos. Para Aristóteles la historia (en cuanto narración de los hechos del pasado) no es propiamente una ciencia que pueda aspirar a una verdad universal, porque versa sobre casos particulares, y los casos particulares no son objeto de ciencia de argumentación, sino sólo de descripción e interpretación. Pero a diferencia de los teólogos del siglo XX, los escolásticos medievales y modernos, imbuidos de una concepción unitaria y piramidal de los saberes, tenían que sostener la científicidad de la teología (y de la exégesis) y hasta su máxima científicidad puesto que es la ciencia más alta de todas dentro de un solo modelo (lo que hoy no es necesario sostener).

Encuentro, por lo tanto, una notable similitud de pensamiento entre el criterio de la Comisión redactora del *Dei Verbum* en el sentido de evitar la palabra “histórico” y referirse a “hechos reales” y el de los exegetas “realistas” al referirse también a “hechos reales” evitando calificar su descripción como “científica” (advierto que no me refiero, por supuesto, a los mismos casos textuales, ni por referencia a similares destinatarios, sino al problema de matizar adecuadamente la exigencia literalista frente a sus propias limitaciones redaccionales).

La declaración conciliar nos pone hoy en situación clara -por lo que al magisterio respecta- frente al tema del Jesús histórico, al admitir implícitamente tres fases en la redacción de los Evangelios. La primera y original, la de Jesús mismo, al cual se puede acceder a través de los evangelios, al menos en lo nuclear. Hay una segunda etapa que es la transmisión cumplida por los Apóstoles, inspirados y guiados por el Espíritu Santo y la tercera, que podríamos llamar la fase redaccional definitiva, realizada por los autores que han hecho la selección y la síntesis. Cada fase aporta algo propio que no estaba en la anterior,

pero no tergiversándola, puesto que en todo el proceso está la inspiración del Espíritu. De este modo podemos superar no sólo las discusiones actuales sobre la “historicidad” sino también las antiguas, y conciliar lo que entre los siglos XIII XVIII, a falta de un documento como el actual, era mucho más difícil: conciliar digo, la lectura literal con los otros sentidos y dar siempre y en todo caso prioridad al nudo texto. En efecto, uno de los problemas que se planteaban era cómo evitar una alternativa dura o excluyente entre el sentido literal y los otros, sobre todo cuando tenían resonancias místicas y por tanto referidas al plano escatológico. La pregunta un tanto insidiosa de los literalistas era ¿está comprendida esta lectura en la lectura literal o se corre el peligro de que la correlación sea un mero invento? En un ejemplo, cuando el Génesis habla de las aguas “que están sobre los cielos” ¿se refiere a las aguas reales o no? Si no se refiere a las reales, ¿se refiere a algo así como a “los ciento cuarenta y cuatro mil que fueron rescatados de la tierra”? Y si es así ¿por qué no lo dijo? (no digamos nada sobre si efectivamente hay que entender que sólo 144.000 se salvarán...) Es obvio que por ese camino no se llega a ningún lado⁸. La Constitución conciliar, al referirse a los Evangelios, tuvo sin duda el objetivo de acercarnos con seguridad al Jesús real, que nació, vivió y murió en un ambiente circunstancial que determinó el modo propio de sus dichos y hechos, y que nos exige, por tanto, una relectura actualizada pero también realista, si queremos de veras incardinar su mensaje en la vida actual sin transformarlo en una ética abstracta de tipo filosófico. La aceptación conciliar del *Sitz im Leben* sin duda ha fortalecido las relaciones entre exégesis y actualización teológica.

También es verdad que la redacción poco técnica, pero profunda, de la Constitución, que no menciona (y en realidad supera) el “método de las formas”, nos alerta sobre las limitaciones de los métodos exegeticos. Este método, que sin duda supuso un significativo avance científico en nuestra disciplina, terminó produciendo -a mi juicio- un efecto negativo desde el punto de vista religioso y teológico: una escisión entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia real. Centrando el principio hermenéutico en el Jesús real, se superan muchos inconvenientes no sólo de los métodos actuales sino también de los antiguos. Cuando repasamos los esfuerzos de los últimos exegetas de los “sentidos bíblicos” como forjadores de teología bíblica, no podemos menos sino pensar

que en este aspecto hoy están superadas algunas barreras antiguas (puestas por la tradición teológica sistemática a partir del siglo XII y sobre todo del XIII) para la reformulación de la Teología en función del texto sagrado. ¿Por qué no pensar en una vuelta a la *Lectio Divina* que después de todo dio tantos y tan buenos frutos a la Iglesia?

Una cuestión paralela, parcialmente semejante, pero con rasgos problemáticos propios, enfrentamos en *Hechos*. Aquí estamos ante un texto que explícitamente se presenta como histórico, hasta en su título. Por otra parte, aunque narre acontecimientos cronológicamente subsecuentes a los mencionados en los evangelios, no es una continuación de ellos en el sentido de que tengan el mismo sujeto; al contrario, está también claro que su sujeto es diferente. La importancia de esta obra está en que muy probablemente el género “historia de la iglesia” tuvo su comienzo en ellos⁹. Por otra parte, también se ha señalado repetidamente que se trata más bien de una apología del cristianismo que de una narración propiamente dicha, lo cual pondría en cuestión el tema de su autenticidad histórica. Por influencia de Bultmann se ha visto en *Hechos* la obra de un teólogo (Lucas) que transforma el anuncio escatológico de Jesús y Pablo en historia de la Salvación¹⁰. También se ha señalado que en *Hechos* la historización no está al servicio de la parusía sino de la eclesiología (lo que se ha llamado el “protocatolicismo”)¹¹. Algunos autores, como I. H. Marshall¹² proponen una conciliación admitiendo que Lucas es a la vez historiador (aunque no como uno actual) y teólogo, y que por tanto los elementos teológicos (teóricos) de su obra no obstan a la veracidad histórica de su tarea narrativa.

Esta problemática incluso puede todavía completarse (y complicarse) con la consideración de *Hechos* no como “documento” sino como “monumento”¹³. Habría que señalar que ya Aristóteles tematizó las posibles relaciones entre el relato histórico y el ficticio, cuestión que en nuestra época ha sido retomada por Ricoeur. La historia usa el género literario de la narración porque es eso sustancialmente (a diferencia de otros saberes no narrativos, como la sociología o el estudio de mentalidades). Pero también hay diferencias. La narración, en sentido absoluto, se explica a sí misma; cuando la narración es histórica, se produce una ruptura, un corte epistemológico. Así, la historia se ocupa de sujetos

colectivos (los pueblos, las comunidades) que sólo son “actores” por analogía, y lo mismo sucede con los acontecimientos. Por lo tanto, la historia no tiene por qué narrar todos los hechos absolutamente vinculados a un acontecimiento -ni puede, ni es conveniente que lo haga- sino que debe dar de él una reconstrucción racional explicativa. La historia no es un espejo, ni una fotografía, por lo tanto, tampoco es pura narratividad (descriptividad).

Si nos atenemos a estas consideraciones, podríamos justificar la historicidad de las narraciones de *Hechos* en un sentido semejante al que hemos establecido para los Evangelios, aun concediendo que tienen un nivel de lectura que excede la narración y que se transforma en teología. Como ha señalado Balaguer¹⁴, desde el punto de vista de la organización de la trama, el relato es una “cuasi-trama” semejante al relato histórico (a diferencia del poético, que es “trama”) aunque le añada inmediatamente su explicación teológica (por ejemplo los “discursos” que ocupan largos párrafos no narrativos). Está claro que en esta construcción teórica se intenta justificar la ampliación universalizante de la Iglesia mediante la convocatoria a los gentiles. En ese sentido es evidente que *Hechos* hace teología -eclesiología- sirviéndose de la historia. Ahora bien, esta instrumentalización -si así puede decirse- de la historia al servicio de un mensaje, sólo puede justificarse, a su vez, desde la teología. De este modo aparecen puentes que la exégesis no puede desconocer.

Este carácter “fronterizo” de algunos textos neotestamentarios pasó más desapercibido a los medievales que los tomaron en conjunto como históricos, distinguiendo más tajantemente -como hacían con el AT- entre libros “históricos” y “teológicos”. Quizá hoy esa postura nos parezca ingenua. Sin embargo su aceptación tenía un sentido preciso en vistas a la tarea exegética. Para los antiguos “realistas”, en los libros históricos no sólo prima el sentido literal, sino que en definitiva él es el único válido. Diríamos que su postura es superhistoricista (si se me permite la hipérbole) porque “satura” de historicidad todas las significaciones textuales. Lo interesante, para nosotros, es que de este modo no sólo obviaban las lecturas alegóricas -muchas veces complejas y difusas- sino que fortalecían la dimensión anagógica del relato con una univocidad

fuertísima. Todo lo que dijo e hizo Jesús, o lo que hicieron y dijeron sus discípulos aun en sus detalles, es directamente modélico, sin mediaciones interpretativas.

Es interesante observar una consecuencia histórica de esta manera de pensar, que pongo como ejemplo. Los franciscanos, formados en esta mentalidad exegética, tomaron al pie de la letra los relatos evangélicos y concluyeron que Jesús y los Apóstoles no habían poseído ningún bien personal (el Hijo del Hombre no tenía -literalmente- dónde reposar su cabeza). La teología estándar, y los intereses curiales, habían acomodado el texto a otra interpretación¹⁵. La larga controversia sobre la pobreza evangélica tiene un costado exegético que no ha sido todavía suficientemente investigado.

Finalmente, señalemos una interesante aproximación actual al problema del sentido literal, que, aunque expresándolo de modo diverso, fue planteado y resuelto por los escolásticos “realistas” que propusieron una lectura literal “ampliada”. Me refiero al documento de la Pontificia Comisión Bíblica del 23 de abril de 1993¹⁶ que refiriéndose al sentido literal dice: “El sentido literal de un texto ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto, y esto por dos razones. Por una parte, un autor humano puede querer referirse al mismo tiempo a varios niveles de la realidad. El caso es corriente en poesía [...] Por otra parte, aun cuando una expresión humana parece no tener más que un significado, la inspiración divina puede guiar la expresión de modo que se produzca una ambivalencia”. Este texto tiene dos paralelos significativos con autores escolásticos. El primero, la admisión de una “textura abierta” del lenguaje, cualquiera sea (incluyendo el bíblico) que permite una referencia simultánea a varios niveles de sentido literal. La Comisión habla del lenguaje poético, los escolásticos, en general, se refieren al lenguaje científico (en sentido aristotélico). En ambos casos está claro que una misma palabra o frase puede tener más de un sentido literal: en poesía, por la pluralidad de evocaciones propia de ese género; en ciencias, porque el sentido literal de una proposición incluye a todas las que se deducen inmediatamente de ella.

El segundo punto es la apelación al concepto de “inspiración”. Aun cuando el redactor no fuera consciente o no lo supiera, Dios puede inspirarle algo que

para nosotros, después, tiene un sentido literal específico. Los escolásticos hablaban de la “maduración” temporal de la revelación, de modo que las revelaciones contenidas en textos inspirados posteriores se contienen en el sentido literal de los primeros. Por cierto probablemente hoy no estaríamos de acuerdo con ciertas lecturas “literales” basadas en este principio, pero lo menciono como un ejemplo de identidad del mismo problema en el tiempo: hoy, como entonces, se trata de saber cómo delimitar, sin exceso ni defecto, de un modo sistemático, el sentido literal.

- Los métodos teológicos. La directiva eclesiástica acerca de qué y cuál es método válido para la exégesis resulta relevante no sólo para esta disciplina sino también para la teoría teológica que use la exégesis como elemento fundante o corroborante. Digamos en primer término que, saludablemente, el Vaticano II no fija dogmáticamente los límites o marcos de la cuestión metodológica¹⁷. Sin embargo, es cierto que al menos desde Trento la disciplina eclesiástica supervisó los métodos exegéticos¹⁸, prefiriendo a veces potenciar lo antiguo seguro, aunque al precio de cierto retraso de la disciplina (piénsese que hasta mediados del siglo XIX, en algunos seminarios -quizá muchos- se reproducía o incluso se estudiaba el comentario de Cornelio a Lapide, que tuvo durante ese siglo XIX ocho reediciones!). A fines del siglo pasado el eclipse de la exégesis católica frente a la protestante es claro, y lamentablemente el método histórico naciente fue afectado por la crisis modernista. La Pontificia Comisión Bíblica (creada por León XIII en 1902) así como el Pontificio Instituto Bíblico (erigido por Pío X en 1909), tardaron bastante en dar frutos apreciables en materia de renovación metodológica.

Estos últimos tres siglos de supervisión eclesiástica sobre la tarea exegética pueden dar la impresión de que la misma ha sido más bien un obstáculo que un apoyo. Es que, en efecto, la aplicación de nuevos métodos ha sido lenta y trabajosa, tanto como el reconocimiento expreso de la especificidad y la independencia de la exégesis frente a la teología sistemática. Aunque desde remotos tiempos se consideró a la exégesis una tarea científica, en realidad sólo en contados momentos se compulsó su “cientificidad” con los criterios estándar de científicidad coetáneos. Dos de esos momentos son justamente el

tardo medioevo y la etapa postconciliar actual. De allí que la comparación de ambos resulte significativa. La diferencia, empero, entre aquella y esta época, es que los medievales no conocieron límites teóricos (metodológicos o hermenéuticos) provenientes del magisterio. Hasta Trento, de hecho la Iglesia condenó **proposiciones** heréticas o erróneas, no los métodos de investigación con los cuales se obtuvieron. Así, entre los siglos XIII- XVI podía discutirse la “cientificidad” de las lecturas alegóricas, en relación al concepto aristotélico de “ciencia” y también podía discutirse tal o cual interpretación, expresada en una proposición concreta, obtenida por el método literal o por cualquiera de los otros, e incluso podía condenarse dicha proposición; pero la discusión sobre el carácter científico de las lecturas no literales, o sobre la pertinencia metodológica de las lecturas en concreto era asunto de los teólogos y no quedaba sometida a dictamen del magisterio.

E incluso también podríamos señalar algún paralelismo entre ambas épocas en otro sentido. Hoy, sobre todo en los últimos decenios y en los países occidentales, existe de hecho una diversificación -a mi juicio beneficiosa- en las ofertas de formación exegética, tanto en lo relativo a los métodos, orientación, etc. como al tipo de institución que lo ofrece. Puede estudiarse exégesis en los seminarios, en las Facultades (y Universidades) Católicas, en las no formalmente católicas pero que acogen estas disciplinas, en Institutos oficiales y privados de todo nivel, etc. Esta diversidad da por resultado una amplia gama de problemas, direcciones de trabajo, prospecciones e influencias en teología sistemática, en pastoral, etc. Si por un lado esa situación hace más difícil el control, por otro asegura que las direcciones que terminan siendo predominantes son efectivamente el producto de un consenso implícito o explícito de la comunidad pensante católica, manifestada a través de sus profesores de teología, pero no sólo de ellos. A mi juicio los tardomedievales enfrentaban una situación similar y de allí que me parezca importante señalar el esfuerzo de muchos por no ceñirse, en exégesis como en metafísica, a una “cientificidad” a ultranza (la de los aristotélicos puros) y rescatar el común sentir tradicional del Pueblo de Dios expresado en la teología monástica, cuyo carácter “científico” difícilmente pasaría el examen de un aristotélico estricto. Me parece que en este sentido

debe interpretarse, entre otras, la labor de Eckhart y en general el surgimiento y rápido auge de la teología mística a comienzos del Renacimiento.

Y quiero señalar todavía un tercer punto en que a mi juicio la aproximación de ambas épocas es significativa: la insistencia en el acceso directo a los textos y a las lenguas bíblicas originales. Hoy nadie sostendría que dicho acceso es superfluo para una exégesis que pretenda ser científica. Los Renacentistas decían lo mismo, en una época en que también, como hoy, los sistemas de traducción funcionaban a toda máquina y adquirirían por sí mismos un profesionalismo que los hacía casi indispensables. La cuestión filológica, que hoy ocupa un primer plano sobre todo en el estudio de textos targúmicos, intertestamentarios y apócrifos, proveyó a los estudiosos de Oxford y de Paris, entre los siglos XIII-XV, de un instrumento bastante desarrollado ya (tengamos en cuenta que los gramáticos de los dos siglos anteriores habían desbrozado camino).

Pero pasando al tema más específico de los métodos, diría que la exigencia de una teoría metodológica, una justificación tanto de la cientificidad como de la pertinencia de los métodos usados, es una exigencia común a algunos oxonienses (por ejemplo Grosseteste y Roger Bacon) y a la actualidad e incluso desarrollada en forma bastante similar -salvando las distancias de tiempo y conocimientos- lo que indica que en el fondo la exégesis se enfrenta siempre a los mismos viejos problemas textuales: qué dice, qué quiso decir, a quién lo dijo, qué valor tiene hoy. La tarea exegética tiene, por tanto, que enfrentarse explícita o implícitamente con un problema metodológico y un recurso crítico que asegure al intérprete una mínima y necesaria objetividad en la dilucidación del sentido del texto, pero también, y sobre todo para los exegetas católicos, tiene que recurrir a la tradición exegética, al menos y perentoriamente en la medida en que ella misma haya contribuido a la fijación dogmática (por eso se habla de la “exégesis” intrabíblica, o de la “apostólica” por ejemplo).

Con respecto a los métodos, hoy debemos decir que el exegeta dispone de un recurso metodológico estándar -el método histórico crítico- que se propone comprender el texto (previamente establecido a nivel lingüístico) confrontándolo

con su contexto histórico y cultural, así como con los sentidos y aspectos semánticos suscitados por la redacción. Hoy también se usan métodos comparativos con otros textos no bíblicos, sobre todo en el estudio de los géneros literarios¹⁹. No puede dudarse de la efectividad de este método en orden a la comprensión del texto y al sentido circunstancial (histórico) que explica muchos problemas redaccionales. Pero también es verdad que este recurso tiene sus límites, pues no es posible interpretar todos los dichos y hechos de Jesús en función de su entorno histórico cultural, ya que debemos suponer un aspecto propio y original de Jesús, que no se identifica ni se reduce al judaísmo de su época ni al cristianismo primitivo. Por la misma razón, parece que un excesivo celo por el *Ur Text* terminaría dañando al canon, que en definitiva es el texto recogido y seguido con fe por la comunidad (por ejemplo los problemas redaccionales del Eclesiástico, de Isaías, de Ep. a Hebreos, etc.)

Los medievales tenían un recurso metodológico que -salvadas las lógicas diferencias- funcionaba de modo parecido al histórico crítico: el llamado literal, sobre todo en la versión ampliada. En efecto, uno de los mayores méritos, a mi juicio, de la propuesta exegetica oxoniense es haber “ensanchado” el “sentido literal” antiguo (el de los Padres y del monacato) mediante recursos de la ciencia de su época, buscando una “comprensión plena” de la “letra”. No digo, por supuesto, que ambos métodos son semejantes, sería un anacronismo y además no tendría en cuenta los diferentes marcos epistemológicos. Digo sí, que cumplen similares funciones, son pragmáticamente isomorfos. Y considero que justamente es la posibilidad de hallar estos paralelismos lo que desde hace un tiempo ha determinado un renovado interés por la exégesis antigua. No me parece una casualidad que la obra de De Lubac aparezca contemporáneamente a las discusiones sobre los nuevos métodos, y en momentos en que ellos eran recibidos y cultivados “normalizadamente” en el catolicismo.

Hay un último punto que quiero señalar en esta aproximación metodológica y que el Vaticano II ha recordado explícitamente en *Dei Verbum*: la Biblia no es sólo objeto de ciencia, sino y sobre todo de fe y de salvación. Esto significa que la metodología de abordaje que le es propia y adecuada -al menos para el creyente- no es “neutra” frente a interpretaciones técnicamente posibles y el

exegeta **debe** escoger aquella que sea más acorde con la tradición de la Iglesia, que es la guardiana del depósito de fe, según creemos. Una lectura pretendidamente “neutra” en sus conclusiones (no en cada uno de sus pasos metódicos, obviamente) dejaría de ser cristiana. Es interesante constatar que este principio era muy claro para los tardomedievales interesados en recoger la tradición primitiva, patrística y altomedieval; ya tenían suficientes conocimientos teóricos (lingüísticos, lógicos y hermenéuticos) como para apreciar el grado de divergencia total que produciría en la interpretación del depósito un apartamiento significativo de la tradición.

Sin duda el espíritu crítico que preside la actual metodología exegética ha tenido el beneficio de autoaplicarse y por tanto de superar el encerramiento hermenéutico que venía siendo casi regla desde Trento. La proliferación de ediciones y estudios de textos exegéticos patrísticos y altomedievales no es sólo un signo de interés general por esa época, sino que -pienso- responde a una cierta sintonía profunda, muchas veces inexpresada, entre el deseo de servirse de veras de la exégesis para la reflexión teológica (tema sobre el que volveré en el próximo punto) y la preocupación de construir una teología científica y bíblica a la vez, que era el cometido del grupo oxoniense. Por otra parte, estos estudios sobre exégesis antigua y medieval muestran que ellos -como nosotros- tenían en vistas problemas y situaciones muy concretas y que los textos aparentemente más alejados del realismo interpretativo tienen un trasfondo que se aclara con el estudio histórico y el análisis del marco cultural y teológico del autor.

Si la ruptura con esa gran tradición teológico exegética, que supo, a su modo, acomodar la lectura bíblica a las necesidades de su presente sin que perdiera sentido universal, es vista hoy como un gran error de la intelectualidad cristiana de los últimos cuatro siglos, estamos en condiciones de valorar los esfuerzos históricos por preservarla.

- **Exégesis y teología.** Creo que este es el punto más importante de todos, al menos para los exegetas. Supongo que todo exegeta coincidirá en que el análisis textual, bien que necesario e insustituible, no es ni puede ser de por sí la última

palabra de la teología, así como tampoco, por otra parte, la teología sistemática puede prescindir por principio de los resultados de la exégesis. Las sutiles relaciones entre exégesis y teología (sistemática o no) a veces se han tornado difíciles, aun aceptando todos que el cometido de la exégesis es poner luz en el mensaje de la Escritura, ya que ella es, en definitiva Palabra de Dios. Por lo tanto, debe ser interpretada en su conjunto, no parcialmente, e incluso en el contexto total de la praxis salvífica eclesial.

En la actualidad, esta exigencia de una exégesis más teológica ha tomado dos direcciones. Por una parte las investigaciones tendientes a encontrar la “armonía de los dos Testamentos” es decir, dar una interpretación unitaria de todo el texto, mostrándolo como obra del Espíritu que alienta tanto en los profetas como en los apóstoles. Esta dirección, aunque reconoce la diversidad de teologías ínsitas en los textos, tiende a minimizar las diferencias en pro de la síntesis. Un ejemplo de esto serían los principios que guiaron la confección del ya célebre *Vocabulario de teología bíblica*, editado en francés por León-Dufour en 1962 y traducido a muchos idiomas. Este *Vocabulario* intenta mostrar, sobre el trasfondo de la diversidad, la profunda unidad del lenguaje salvífico y que es el mismo Espíritu el que se muestra a través de las diversas formulaciones.

La otra dirección ha llevado a la búsqueda de investigaciones interdisciplinarias y a la colaboración de los exegetas con otros científicos. Esta dirección pone el acento en la “analogía de la fe”, que permite al exegeta proyectar el sentido de la Escritura en cualquier realidad presente. Este principio, que conocían y aplicaban los medievales, más o menos como Ms. Jourdain hablaba en prosa, hoy ha sido explicitado tanto en sus fundamentos teóricos como en el magisterio²⁰.

La conexión específica entre exégesis y teología, creo yo, se halla en la obvia pertenencia de la primera a las Ciencias Sagradas. Por tanto, la exégesis católica de que aquí se trata, no puede ejercerse en solitario y sin atender al marco teológico. Esto no es sino una derivación del principio de que la Biblia debe leerse e interpretarse desde la fe²¹. Pero para ser más concretos, es

pertinente preguntarse cuáles son los puntos -o al menos algunos de ellos, los más salientes- en que esta conexión se fija necesariamente. Yo considero que, sin pretensión exhaustiva, estos puntos son: la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la historicidad de las narraciones bíblicas, y la especificidad de la fe cristiana. Diré algo sobre ellos.

a. Antiguo y Nuevo Testamento. Aquí volvemos al tema de las visiones “unitivas”, pero también debemos incluir el tema del “desarrollo” del contenido de fe a lo largo de ambos Testamentos. Ya desde los primeros tiempos el cristianismo -recientemente constituido y con un cuerpo doctrinario todavía no fijado en formulaciones estrictas- se diferenció decisivamente del judaísmo desde que varió la “Sagrada Escritura” recibida por Jesús, incorporándole nuevos textos. La pretensión cristiana de que dichos textos son tan inspirados como los antiguos era sin duda una blasfemia para los judíos. Por eso creo que en el trasfondo de la controversia judeo cristiana no está sólo -y tal vez ni siquiera principalmente- la discusión sobre la encarnación o sobre la aceptación de Jesús como Mesías, sino una cuestión previa a ellas y que es la posibilidad de un desarrollo del contenido de la fe después de la Torah. En otros términos, lo que diferencia raigalmente a un judío de un cristiano es que para el judío no hay ni puede haber más palabra (histórica) de Dios que la Torah. El judaísmo es esencialmente “antidesarrollista” en este aspecto.

Ahora bien, si el cristianismo se ha diferenciado del judaísmo precisamente en este punto y ésta es una de sus peculiaridades esenciales, parece que una exégesis que, admitiendo -como no puede ser de otro modo- los dos Testamentos, clausure los sentidos de cada uno y limite las conexiones, no está respetando el principio interpretativo propuesto, ya que si bien los escritores del NT se preocuparon por mostrar la novedad, es evidente que lo hicieron **suponiendo una continuidad** y no una ruptura inicial. Incluso de lo contrario ni tendría sentido haber escrito *Hechos*, que muestra a los apóstoles en total comunidad con la ortopraxis judía coetánea. Por lo tanto, una exégesis que respete el sentido de la Escritura tiene que estar en condiciones de elaborar una visión unitaria de ambos Testamentos, lo que por supuesto, no quiere decir exigencia de “concordantismos” por doquier. Pienso que los límites y los abstrusos

resultados del “concordantismo” exegético católico del siglo pasado, por ejemplo, nos han puesto en situación de sospechar de este tipo de lecturas y quizá por eso luego del Concilio han proliferado los trabajos sobre “Teología del Antiguo Testamento” que son sin duda lecturas válidas en cuanto a sus contenidos teóricos, pero que a mi juicio privilegian excesivamente la ruptura teológica en puntos en que quizá no sea necesaria. Pero sin duda este es un punto que merecería una profundización mayor, que no es tema aquí.

b. La historicidad. El tema de la historicidad, que ya he mencionado repetidamente, es un cruce necesario de exégesis y teología. Cuando la Iglesia afirma la historicidad esencial de las narraciones bíblicas, además de dar un pauta interpretativa, se hace solidaria con un cierto concepto de “historia” que es necesario desbrozar desde la teología (y eventualmente desde una filosofía solidaria). Porque evidentemente el sentido de esta palabra en las declaraciones eclesiásticas no es el que podría tener, por ejemplo, para un griego, o para Hegel o Nietzsche. Este problema no era acuciante en el Medioevo: el concepto de “historia” más o menos corriente era el semítico (lineal y teleológico) sobre todo en la interpretación filosófica de Agustín y con el modelo eclesial de Eusebio. La introducción de la obra aristotélica, con otro concepto de tiempo, con una visión no antropocéntrica del desarrollo del cosmos y con una metafísica necesarista, hizo imprescindible tematizar la cuestión. Esta preocupación se encuentra claramente en autores del siglo XIII, de los cuales la tradición escolástica ha tomado sobre todo las ideas de Tomás de Aquino.

Santo Tomás no se ha ocupado especialmente de la historia ni ha elaborado específicamente una filosofía ni una teología de la historia, como sería el caso de San Agustín. La palabra “historia” aparece unas 200 veces en su obra, lo que representa un modestísimo porcentaje de interés, y la usa indistintamente en el sentido de “acontecimiento pasado” o de narración del mismo. Como lo ha señalado acertadamente Elders, la doctrina tomista del tiempo está en el trasfondo de su idea de la *circulatio* histórica²². Según esta idea, incluso apoyada en el concepto aristotélico de *natura*, todas las cosas tienden por propia naturaleza a su perfección. El fin de la historia humana, en sentido natural, es el perfeccionamiento de la naturaleza humana en concreto, de los hombres

individual y conjuntamente²³. Por lo tanto, la filosofía y la teología enseñan que la historia tiene un sentido, una dirección, no se agota en la sucesión de los acontecimientos cósmicos cíclicos, que también fueron visualizados por el Eclesiastés, con evidente influjo griego: “Sale el sol, se pone el sol... no se hace nada nuevo bajo el sol” (Ecl. 1, 49).

Ahora bien, desde la Teología, Santo Tomás ha considerado que este “regreso” a la Causa Primera (ya tematizado por los neoplatónicos) se cumple por la Encarnación. Es por lo tanto la venida de Cristo la que configura el punto de inflexión del movimiento de retorno, que es un cierto movimiento circular pero no indefinidamente reiterado. Lo sobrenatural se inserta en lo natural para permitir este único movimiento de retorno y su fuente son las procesiones divinas²⁴. Aquí también está el fundamento de la noción de “tipo” y el fundamento teológico de la interpretación tipológica. Pero esta tipología depende de la acción de Dios que por su ciencia infinita puede dotar de sentido tipológico a los acontecimientos históricos. Es desde la fe y no en sí mismos, que los sucesos del Antiguo Testamento pueden ser referidos a Cristo. También es esta inserción la que permite una lectura espiritual, pues el sentido espiritual sólo se hace patente en un contexto de fe. Y finalmente es también desde esta inserción que pueden establecerse los períodos de la historia vista desde la fe. Para todos los cristianos, la “plenitud de los tiempos” es la época de la gracia, es la edad perfecta o madura del hombre²⁵.

Nos interesa especialmente destacar que todos los teólogos, siguiendo también directivas iniciales de San Pablo, han considerado la “historicidad” de la revelación, no sólo en el sentido de que se realizó en un lugar y tiempo determinados, sino en el sentido más fuerte de que ella ha sido progresiva, hasta llegar a la “plenitud de los tiempos” en que Dios ya no habló por profetas sino por el Verbo mismo. Es claro que esta afirmación, por otra parte ineludible frente a los textos mismos y a la propia fe cristiana, pone una serie de problemas para los cuales no hubo nunca una solución totalmente consensuada en sede exegética. Entiendo que éste es justamente el punto en que la solución sólo puede provenir de la teología misma, porque el sentido teológico de la “historia de la salvación” no está dado por cada uno de los pasos bíblicos considerados

aisladamente y ni siquiera por todo su conjunto (de lo contrario cualquiera que leyera la Biblia -incluso un no creyente- la interpretaría en ese sentido, lo que obviamente no sucede).

El otro problema que aparece inmediatamente es en qué sentido hemos de considerar “científica” a la ciencia teológica y a la exégesis en cuanto orientada por la categoría “historia de la salvación” que procede de la fe. De más está decir que todo intento de univocar el concepto de “ciencia” en este caso está condenado al fracaso. La exégesis cristiana (o católica) no es “ciencia” en el mismo sentido en que decimos que el método histórico-crítico (aplicado a cualquier texto) es “científico”. Tomás de Aquino, Scoto y otros escolásticos, dieron una solución teológica aceptable al tema de la “cientificidad” de la teología²⁶. Para los escolásticos (como Tomás y Scoto), la ciencia teológica es ciencia subordinada a la ciencia divina y toma de ella su certeza. Haciendo aplicación del concepto aristotélico de “ciencias subalternadas y subalternantes”, está claro que la solución es satisfactoria, siempre que partamos de la aceptación de la fe que incluso atribuye a Dios ese concepto de ciencia divina (que no es aristotélico). Lo importante es que si nos situamos en el marco de la fe es posible integrar la historia de la salvación en la teología y establecer un nexo claro y preciso con la exégesis y con las vías transitables de interpretación de los textos bíblicos.

c. La especificidad de la fe cristiana. Una de las discusiones más antiguas que hacen a la esencia del cristianismo es la dilucidación acerca de su especificidad. El cristianismo nace en un contexto religioso también específico, el judío; su fundador es un rabí, un maestro que predica la ley judía y que además asume como divinamente revelada la misma Escritura que aceptan aquellos de los cuales luego sus discípulos van a diferenciarse. Diríamos que Jesús es un “fundador” atípico, en el sentido de que retoma una tradición a la cual completa sin contradecirla. La especificidad del cristianismo fue tempranamente un problema de comprensión por parte de la comunidad judía, y quizá los mismos seguidores de Jesús no lo tenían al principio muy claro. De hecho sabemos que el proceso de distanciamiento de la comunidad judía hasta su total separación e incluso hostilidad, requirió un período de años bastante

considerable. ¿Podemos decir, como se ha sostenido en ciertos ámbitos, que el cristianismo surge con el Concilio de Jerusalén? No voy a entrar en esta polémica, que excede el propósito de esta parte de mi trabajo, y me voy a centrar sólo en el aspecto de ella que hace a la tarea exegética. Por lo tanto, sin pretender dilucidar la cuestión histórica en sí, y ateniéndonos a la directiva Conciliar de “interpretar la escritura en el espíritu en que fue escrita” (propuesta en la que, por lo demás, concuerda con toda la tradición magistral de la iglesia), se trata de saber si de los escritos mismos surge un espíritu de “especificidad” cristiana que se remonte a los primeros tiempos y a Jesús mismo, aunque tengamos que reconocer que el escritor sacro ha interpretado los hechos en el sentido de la especificidad. En otros términos, creo que debemos conceder que los escritores neotestamentarios ya están escribiendo en función de una especificidad cristiana que ellos consideran presente desde el comienzo de la predicación de Jesús y que por tanto interpretan todos los acontecimientos históricos que narran en función de dicha asunción. Es más, creo que de otro modo es imposible una interpretación unitaria y coherente del conjunto de la Escritura. Es en el punto en que hallo una conexión muy interesante entre las disposiciones conciliares para nuestra exégesis actual y las propuestas exegéticas medievales, para las cuales la funcionalidad de las lecturas no literales es precisamente dotar de sentido unitario a textos cuya literalidad escueta no lo muestra con suficiente claridad.

Este espíritu de especificidad se manifiesta como una “ruptura” de sentido dentro de una continuidad general de la “Historia del Pueblo de Dios”. En realidad, hay una significativa analogía entre el espíritu de “especificidad” (judía) con que fue escrito el Antiguo Testamento y el Nuevo. Los escritores sagrados interpretaron la historia (real) de los “primeros momentos” incluso en tiempos muy posteriores, pero esta actitud no debe entenderse como un “invento” sino como un desarrollo del sentido y comprensión de la fe. De hecho para nosotros, cristianos, la Iglesia, en sentido absoluto, comienza con el Pueblo de Dios, es decir con el Pacto Antiguo²⁷, pacto inicial ratificado con el Nuevo a través de Cristo, por lo cual la Iglesia cristiana es el “nuevo Israel”. Este proceso de “relectura” hecho por los autores sagrados tiene un obvio sentido teológico y no puede ser visto como una especie de “falsificación” de la historia²⁸.

En el Antiguo Testamento, un momento especial de inflexión hacia la formación del canon religioso judío fue el destierro babilónico. Es allí donde se reinterpreta la historia de los dos reinos a la luz de las “abominaciones” religiosas cuyo castigo fue el destierro. De modo que los sucesos son relatados en función de una unidad de contenido de fe que es contemporánea -en la realidad o en el deseo- al escriba, pero no a los hechos que evoca. Sin embargo, es válido sostener que esos hechos efectivamente sucedidos, en el contexto del plan salvífico en que creemos, iban en orden a esa unidad posterior. Por eso la lectura de los textos “históricos” no puede ser “sólo histórica” y esto precisamente porque no fueron escritos con espíritu “sólo histórico” sino teológico, es decir, intentan explicar cómo se ha formado la especificidad religiosa.

Esto que vale para el Antiguo Testamento en relación al judaísmo, vale también y con mayor razón para el cristianismo: quienes escriben luego que algunos acontecimientos han pasado (el cautiverio de Babilonia, la muerte de Jesús, la destrucción de Jerusalén por los romanos) se han preguntado el sentido religioso último de dichos sucesos y sobre todo sirve para señalar la soberanía de Dios sobre los acontecimientos; de allí que todo sentido bíblico es “geocéntrico”.

- **Exégesis y vida eclesial.** Entre las muchas renovaciones eclesiales de los últimos decenios, sin duda la exigencia de una relación más íntima entre teoría y praxis es de las más destacables. La exigencia de espiritualidad, de sentido pastoral y de ecumenismo son sentidas claramente en los medios institucionales. Hemos dado un largo camino de retorno hacia prácticas habituales de los antiguos y los medievales, que se han ido olvidando.

Cuando hoy reclamamos una lectura más “espiritual” de la Biblia, de algún modo estamos volviendo a la experiencia monacal de la *lectio divina*, que era a la vez estudio y oración. La institucionalización universitaria de la Teología, si bien tuvo el saludable efecto de situar a esta disciplina en el nivel de los otros nacientes y pujantes saberes, dignidad que amenazaba perder de continuar “enclaustrada” monásticamente²⁹, tuvo también el efecto no querido de hacer

olvidar sus fuente vivas de motivación. Y hoy, cuando la epistemología pone en cuestión todos y cada uno de los caracteres que la “ciencia” o el “saber científico” había ostentado desde Aristóteles, la teología siente más que nunca la necesidad de volver a sus fuentes espirituales, al leer y “gustar” (*sapere*) la Buena Nueva.

Es precisamente frente a estas nuevas direcciones de la cultura hodierna que debemos reflexionar sobre el papal que efectivamente asignaremos a la exégesis y en conjunto a los saberes teológicos. La iglesia hoy ha debido repensar su relación con el mundo y con la diversidad e interrelación de las culturas. Este tema, que había sido silenciado durante siglos, fue valientemente abordado por la Pontificia Comisión Bíblica³⁰. Inclusive hoy los teólogos están prontos a reconocer que los métodos “científicos” que utiliza nuestra exégesis son ellos mismos producto de nuestra cultura y que están en relación con la praxis eclesial en cuanto ella se incardina en esos parámetros socio-culturales globales. Por eso hoy es más fácil admitir no sólo prácticas culturales y “costumbres” diversas según las tradiciones locales, sino incluso interpretaciones varias de los dogmas y del texto mismo de la Sagrada Escritura, en la medida en que dicho texto debe ser asumido y vivido con la mediación de una cosmovisión que lo interpreta para asimilarlo.

Indudablemente la preocupación pastoral está en el centro de los problemas de “actualización” de la interpretación bíblica, tema que preocupaba a algunos medievales, y también hoy a nosotros. Puede entenderse por “actualización” todas las modalidades mediante las cuales la palabra escrita de Dios se hace significativa e incisiva en el presente³¹. Esta relación está explícitamente asumida por la *Dei Verbum* cuyo último capítulo precisamente se titula “De Sacra Scriptura in vita ecclesiae”. Es verdad que ese movimiento sufrió un cierto estancamiento en los dos decenios posteriores y quizá la actual apelación papal a la “nueva evangelización” venga también a intentar otro impulso. En todo caso también es verdad que cuando hablamos de “actualización” pocas veces hacemos referencia a la exégesis, y esto sin duda no es sólo cuestión de los exegetas. Este distanciamiento entre la exégesis y la vida eclesial incluso ha sido considerado una “crisis” de la misma³². En general hay coincidencia

en que la exégesis académica está alejada de la actualización, y que hay una especie de abismo entre la “exégesis de la Sorbonne” y la “exégesis de la Iglesia” según las irónicas denominaciones de Dreyfus. Esta constatación no hace sino poner en cuestión la pertinencia eclesial (no digo científica) de la exégesis³³. Creo que, como también señala Vanni, estas observaciones han tenido el resultado de poner en cuestión el método histórico-crítico, no en sus aspectos estrictamente científicos, sino en la pretensión de tenerlo por el principal, si no el único, para una exégesis católica. No es exagerado afirmar que durante los setenta, la crisis de la exégesis es en realidad la crisis del método histórico crítico. Esta situación se presentaba como una discusión, muchas veces apasionada, entre su defensa y su ataque. Creo que poco a poco la superación de la unilateralidad se ha hecho irreversible.

Por las mismas fechas apareció la alternativa de la lectura estructural. Quienes hemos estudiado en esos años, asistimos a las interesantes y sin duda fecundas críticas que los estructuralistas hacían al método histórico crítico³⁴. En general podemos decir que todos las variantes del estructuralismo, a las cuales, un poco -pero no demasiado- convencionalmente denomino “fenomenológicas”, en su conjunto se presentan frente al criterio histórico-crítico como una alternativa “hermenéutica”, con acento en la intuición sintética más que en el análisis histórico empírico, que es la propuesta del método histórico-crítico.

Ambos métodos son solidarios con sendas epistemologías y sufren las vicisitudes epistemológicas de sus teorías- marco. Así, la lectura estructural no ha podido seguir el rígido “estructuralismo” de los años sesenta, no sólo en nuestro caso³⁵ y eso es comprensible frente a los sucesivos desarrollos internos de la semiótica filosófica. Pero además creo que ambos métodos coinciden en su carácter fuertemente “académico” e “internalista” y en definitiva dejan fuera lo que Dreyfus echaba de menos en la exégesis que criticaba: una visión de presente y de futuro, una lectura de cara a la vida de la iglesia en concreto.

La experiencia histórica nos muestra que aun cuando exista un texto (como cánones o constituciones conciliares), las normativas del magisterio no son

nunca inmediatamente operativas. Es decir, a su vez requieren una interpretación que ponga de relieve y permita consensuar el contenido exacto de la directiva; de lo contrario no funciona³⁶. Esta tarea de interpretar el sentido del magisterio de la normativa eclesial es a su vez una función específica del teólogo. Creo por consiguiente, que nuestro autor estaba bien ubicado - epistemológicamente hablando- al considerar que toda “lectura” es ya una interpretación y que por tanto no hay un “sentido literal” de la Escritura -ni, por supuesto tampoco una directiva del magisterio sobre cómo ha de leerse el texto- susceptible de ser inmediatamente agotado con la mera intelección directa del sentido de cada término sin que sea necesaria una ulterior explicación del alcance semántico. Lo que, por otra parte, implica que nunca es posible eliminar totalmente la ambigüedad o la posibilidad de una lectura semánticamente múltiple de un mismo texto materialmente considerado. Tal como lo expresa con prudencia la *Dei Verbum*, el Magisterio ejerce una “vigilancia” sobre los exegetas que investigan el sentido de las Escrituras, pero ni les da normas particulares metodológicas ni contenidos interpretados específicos *a priori* de la labor exegetica misma.

Notas

¹ Este deslizamiento del centro de gravedad científico de la teología se aprecia al analizar el pasaje de los estudios escolares del siglo XII a los universitarios del XIII, por ej. en París, que puede ser tomado como un modelo del tema. En el s. XII la teología como cuerpo doctrinal se integraba con un triple método: teológico, doctrinal y literario, al estilo de Hugo de S. Víctor, Alano de Lila o Pedro Lombardo (cf. Pierre Feret, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Âge*, T. I, Paris, 1894, p.18 ss). En cambio desde la tercera década del siglo XIII, en la Facultad de Teología de Paris predominará francamente el método disputativo (ibíd., T. II, 1895 p. 85 ss. destacando que las grandes cuestiones doctrinales de la época -el joaquinismo y sus epígonos, el averroísmo- ocupaban buena parte del interés académico).

² Promulgada por Pablo VI el 18 de noviembre de 1965. El documento conciliar anterior más importante sin duda es el de la Sesión IV del Concilio de Trento (8 de abril de 1546), que visualiza más bien el problema de la tradición apostólica o el de las atribuciones,

planteados por los protestantes, pero que contiene el núcleo de los recaudos del magisterio en cuanto a la labor exegética: “El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento [...] viendo perfectamente que esta verdad y disciplina [la de Cristo] se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas, que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo o bien por inspiración del Espíritu Santo; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que Dios es autor de ambos, y también las tradiciones misma que pertenecen ora a la fe, ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas, y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica” (Denzinger, n. 783). En consonancia con este criterio, la Profesión tridentina de fe, de la Bula *Iniunctum nobis* de Pío Iv (13 de noviembre de 1564), exige al intérprete: “Yo NN [...] Admito y abrazo firmísimamente las tradiciones de los Apóstoles y de la Iglesia y las restantes observancias y constituciones de la misma Iglesia. Admito igualmente la Sagrada Escritura conforme al sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien compete juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, ni jamás la tomaré e interpretaré sino conforme al sentir unánime de los Padres” (Denzinger, n. 995).

³ V. una historia de las sucesivas reafirmaciones hasta el Vaticano II en José Caba, “Storicità dei Vangeli (DV 19): Genesi e frutto del testo conciliare”, en *Vaticano II: Bilancio e Prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)* a cura di René Latourelle, Roma-Assisi, 1987, v. 1, p. 271 ss.

⁴ Texto: “La santa Madre Iglesia ha sostenido y sostiene con firmeza y constancia máxima, que los cuatro evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin ninguna hesitación, transmiten fielmente todo lo que Jesús Hijo de Dios, durante su vida entre los hombres, efectivamente operó y enseñó para su eterna salvación, hasta el día en que ascendió al cielo (cf. Act 1, 1-2). Los Apóstoles, después de la ascensión del Señor, transmitieron a sus oyentes lo que El había dicho y hecho, con aquella más completa inteligencia de que gozaban, frente a los hechos gloriosos de Cristo e iluminados por el Espíritu de Verdad. Y los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios, eligiendo algunas cosas entre las muchas que eran transmitidas verbalmente o por escrito, sintetizando algunas, explicando otras en relación a la situación de la Iglesia, en fin, conservando el carácter de predicación, pero siempre refiriéndose a Jesús con sinceridad y verdad. Ellos, en efecto, atendiendo sea a los propios recuerdos, sea al

testimonio de aquellos que ‘desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra’ escribieron con intención de hacernos conocer la ‘verdad’ (cf. Lc 1,1-2) de las cosas sobre las cuales hemos sido instruídos”, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilli Oecumenici Vaticani Secundi*, AS. Vat. II, v. IV, pars. VI: 605-606).

⁵ N. 22: considera un error condenable suponer que las palabras que los evangelios atribuyen a Cristo, o al menos lo que ellas significan, en la mayoría de los casos no son del mismo Cristo, sino que revelan sobre todo la intención del evangelista, o “lo que es más grave” la de la primitiva comunidad cristiana (Ibíd., 22-23).

⁶ Vale la pena recordar la ambigüedad de este concepto en castellano, que se disuelve en alemán, al señalarse la diferencia entre *Geschichte e Historie*.

⁷ Con todo, sabemos que esta prudente actitud de los teólogos no complacía a Pablo VI, que propuso reemplazar la fórmula “*vera et sincera*” del n. 19 por “*vera seu historica fide digna*” lo cual, en realidad, no adelantaba nada frente al concepto de *fides historica* de la línea Bultmann, por ejemplo, por no decir nada del sentido que el concepto tiene en otros ámbitos filosóficos y epistemológicos. La reiteración causaba más complicaciones que soluciones. Sin duda el problema subyacente a estas inquietudes es el de la delimitación del sentido literal.

⁸ Por ejemplo, Grosseteste lo sabía y por eso propuso una lectura “escalonada” que viene a cumplir un rol análogo al de los estamentos redaccionales, porque efectivamente podemos entender que el “sentido oculto” está implícito en el último estamento redaccional, ya que por cierto se habrán seleccionado y elegido aquellos hechos y dichos del Señor que se presten mejor para apoyar el sentido total del mensaje que se quería transmitir

⁹ Cf. M. A. Garrido Gallardo, “Una vasta paráfrasis de Aristóteles”, en *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, 1988, p. 9-27.

¹⁰ V. por ejemplo J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1984.

¹¹ Cf. E. Kaesemann, *Ensayos exegeticos*, Salamanca, 1978.

¹² *Luke, Historian and Theologian*, Exeter, 1970, y una reseña del tema en J. A. Jáuregui, “Historiografía y Teología en *Hechos*, Estado de la investigación desde 1980”, *Estudios bíblicos* 51, 1995: 97-99.

¹³ Cf. por ejemplo Vicente Balaguer, *Los Hechos de los apóstoles y la historia narrativa*, *Qué es la Historia de la Iglesia*, Pamplona, Univ. Navarra, 1996, p. 555.

¹⁴ Art. cit. p. 561.

¹⁵ Me he ocupado de este tema en mi trabajo “La cuestión de la usura en el contexto de la pobreza voluntaria”, *Veritas* 40, n. 159, 1995: 583- 598.

¹⁶ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, edición española, Libreria Editrice Vaticana, 1993, p. 73. Sobre este documento y los sentidos de la Escritura, v. Domingo Muñoz León, *Los sentidos de la Escritura. Perspectivas del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre La interpretación de la Biblia en la Iglesia*”, *Scripta Theologica* 27, 1995: 88-122.

¹⁷ Es interesante la siguiente reflexión: Juan XXIII había propuesto que se aplicase el “método de las formas” para fundamentar la historicidad de los evangelios en relación a la declaración de la Constitución sobre la Revelación, pero este estudio, que por cierto fue cumplido, no se mencionó en la redacción final, de lo que resulta pues, claramente, una intención de dejar la discusión metodológica a los teólogos.

¹⁸ En la Sesión IV, el Concilio había declarado: “Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido o interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres, aun cuando tales interpretaciones no hubieren de salir a la luz en tiempo alguno” (Denzinger, n. 786). En cuanto a los estudios de texto, también pesó la restricción establecida en esa misma Sesión, decretando que la edición vulgata “...que está aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia misma, sea tenida por auténtica en las públicas lecciones, disputaciones, predicaciones y exposiciones, y que nadie, por cualquier pretexto, sea osado o presuma rechazarla” (Denzinger, n. 785). Es notable que el Concilio parece ignorar que esa versión vulgata a la que se refiere no tenía “tantos siglos” y que había sufrido numerosas correcciones. Recordemos que estos métodos, aunque ampliamente aplicados en el campo de las confesiones protestantes, fueron menos cultivados entre los católicos, lo que determinó un indisimulable estancamiento de la exégesis católica. En este sentido hay que mencionar la “luz verde” abierta a la aplicación de estos métodos a los evangelios,

después de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* del 21 de abril de 1964 (AASS 56, 1964: 712-718. Como se ha señalado, algunas afirmaciones -por ejemplo la autenticidad del corpus isaiano, o del paulino, el problema de autoría e inspiración del libro de Ben Sira, recogido en el canon como *Eclesiástico*, que la Reforma no admite, y que ha sufrido diversas revisiones, etc.- eran poco aceptables antes del Vaticano II, cf. Maurice Gilbert, “Prospettive e istanze nell’ esegesi dopo il Vaticano II”, *Il Vaticano II 25 anni dopo* cit. p. 296-297. Quizá también la repetida confirmación de estos resultados por parte de un gran número de intérpretes a lo largo de varios lustros, haya configurado algo así como un *sensus fidei* nuevo en el seno mismo de la Iglesia, permitiendo esta apertura. Este mismo tema, por otra parte, está tratado explícitamente en *Lumen Gentium*. Ver un estudio en Jesús Sancho Bielsa, *Infalibilidad del pueblo de Dios: ‘sensus fidei’ e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución ‘Lumen Gentium’ del Vaticano II*, Pamplona, Eunsa, 1979.

²⁰ En 1971, cuando Pablo VI renovó la Pontifica Comisión Bíblica, cf. AASS 63, 1971, p. 666, y v. t. M. Gilbert, “Prospettive e istanze...” cit. p. 303.

²¹ La *Dei Verbum* ha señalado esto con una frase inequívoca: “cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit”, sobre el cual hablamos.

²² Cf. Leo Elders, “Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”, *Qué es la historia de la Iglesia*, XVI Simposio Internacional de Teología, Pamplona, Ed. U. Navarra, 1996: 737- 746, lo mencionado en p. 737.

²³ Por ejemplo *Summa C. Gentes* II, 46: “Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam” y en *ST I-II*, 3, 7 ad 2: “Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum qui est primum principium et creationis animae et illuminationis eius”.

²⁴ Así lo expresa en *In I Sent.* prolog. “...sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporales creaturarum ab aeterno processu personarum”.

²⁵ Hay varias clasificaciones, comenzando por la de San Pablo que distinguía la vida humana antes de la Ley, con la Ley y con la gracia en Rom 2, 12-19; los medievales solían dividir la historia humana en siete edades, como recuerda Grosseteste, en virtud de la perfección del número siete, y por semejanza con las edades del hombre. Tomás

de Aquino, siguiendo a Agustín las reduce a seis (infancia de Adán a Noé, Puericia, de Noé a Abraham, Adolescencia de Abraham a David, Juventud, de David al exilio, Senectud del exilio a Cristo y Madurez de Cristo al fin) en *In II Sent*, d. 20, q. 2 a. 1) aunque luego usa en general la clasificación tripartita paulina: antes de Moisés, la Antigua Alianza y la Nueva Alianza, considerando que Cristo resume en sí lo positivo de los tres períodos: la inmunidad al pecado del primero, la condición penosa humana del segundo y la ciencia de visión beatífica del tercero. Joaquín de Fiore habló de las famosas tres etapas: Edad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. Oscar Federico Bauchwitz, “Acerca da *novitas* Joachimita como reversão da tradicional concepção cristã da História”, *Veritas* 40, n. 159, 1995: 421-436). Pero en general los teólogos coinciden en la indeterminación de la duración de la última etapa y en la centralidad de la Encarnación.

²⁶ Los escolásticos aristotelizantes tenían problemas graves porque el Estagirita había sido muy terminante en el sentido de que la ciencia sólo se refiere a lo universal y por tanto de lo particular -como la historia- o de lo no evidente -como el contenido de fe- no puede haber ciencia. Claro que Aristóteles tenía un concepto unívoco de ciencia que hoy está más diluido. Pero en cualquier caso parece que dicho concepto debe ampliarse mucho para ser aplicado a estos temas, si nos mantenemos en un nivel naturalista, y esta ampliación haría entrar también en el conjunto a otros saberes a los que, hoy por hoy, nos resistimos a considerar científicos, como la astrología o la magia. Este es un tema complejo en el que no puedo entrar, lo dejo simplemente apuntado.

²⁷ Esto lo ratifica la *Lumen Gentium* que en su n. 9 invoca la voluntad salvífica de Dios: “Por ello eligió al pueblo de Israel como Pueblo suyo, pactó con él una alianza y le instruyó gradualmente, revelándose a sí mismo y a los designios de su voluntad a través de la historia de este pueblo, y santificándolo para Sí”.

²⁸ V. por ej. Francisco Varo, “La ‘Historia del pueblo de Dios’ en el Antiguo Testamento”, *Qué es la Historia de la Iglesia*, Pamplona, Ediciones Un. Navarra, 1996: 707- 724, refiriéndose en especial a la relación entre la documentación bíblica y la asiria sobre el reinado de Manasés, época en que el culto a Yahvé no era sino uno de los registros del espectro religioso poblacional, que compartía con los dioses cananeos, Baal y Astarté. Sin embargo, ambos tipos de documentos muestran el crecimiento del culto a Yahvé. Es notable el paralelo redaccional entre los libros bíblicos históricos y la fuente asiria llamada “prisma hexagonal de Senaquerib” (parcialmente traducido en p. 712). En este

trabajo se discute cómo compaginar las diferencias que sobre el relato del reinado de Manasés aparecen en 2 Re y Cr.

²⁹ Esto está magistralmente expresado, en forma novelada, en *El nombre de la rosa* de U. Eco.

³⁰ Tema de estudio propuesto en 1979 fue “Fe y cultura a la luz de la Biblia”, con estudios publicados dos años después. Más o menos por los mismos años se plantean los problemas de la teología “inculturada” en África, Asia (especialmente el cristianismo en India, China y Japón) y se vincula, aunque sesgadamente, con las reivindicaciones socio culturales de los aborígenes latinoamericanos que planteó la Teología de la Liberación

³¹ Tomo esta caracterización de Ugo Vanni en “Esegesi e attualizzazione alla luce della *Dei Verbum*”, en *Vaticano II Bilancio e prospettiva* cit. p. 308, aunque él le añade la referencia especial a la experiencia litúrgica.

³² En los años setenta, llamaron la atención sobre esto varios escritos, de los que destaco el de A. Feuillet, “Réflexions d’actualité sur les recherches exégétiques”, *Revue Thomiste* 71, 146- 279; Alonso Schökel, “L’essegesi è necessaria?”, *Concilium* 7, 1971: 1871-1880; P. Grelot, “L’exégèse biblique au carrefour”, *Nouvelle Revue Théologique* 98, 1976: 416-434; R. Refoulé, “L’exégèse en question”, *Supplément* 111, 1974: 391-423 y varios de F. Dreyfus, particularmente “L’actualisation de l’Écriture. I- Du texte à la vie”, *Revue Biblique* 86, 1979: 5-58 y “L’actualisation de l’Écriture. II- L’action de l’Esprit”, *Ibid.*, pp. 161-193.

³³ Inclusive se ha hablado de “anti-exégesis”, según expresión de A. Paul, como una exégesis alternativa que en lugar de mirar al pasado se refiere al presente.

³⁴ El éxito de esta corriente determinó la aparición de la revista *Sémiotique et Bible*, publicada en Lyon desde 1975. Una buena reseña de las propuestas del método, por lo que hace a la exégesis bíblica, en D. y A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Paris, 1978.

³⁵ Por ejemplo tampoco prosperó la corriente estructuralista de interpretación jurídica.

³⁶ Por ejemplo considero que la *Dei Verbum* tiene una propuesta exegética implícita, que hay que desbrozar -ya que la constitución no da una definición dogmática de

exégesis- y que podemos resumir en algunos puntos: 1. la exégesis debe ser propiamente una investigación (*investigare*) cuidadosa (*attente*); 2. esta investigación se orienta en dos direcciones distintas pero paralelas: por una parte lo que los autores de hecho han querido significar (*reapse significare*) y por otra lo que Dios ha querido revelar por medio de sus palabras (*verbis*); 3. los autores sagrados se han expresado de diversas maneras según su propia intencionalidad (*inter alia etiam genera litteraria respicienda sunt*); 4. el autor sagrado se expresa conforme a su cultura y a las categorías propias de su tiempo (*tum ad illos qui illo aevo in mutu hominum commercio adhiberi solebant*) es decir, una cultura que se expresaba en géneros profanos que también deben ser considerados como marco epocal; 6. se debe tener en cuenta el Espíritu que alienta en toda la escritura y la constituye en un todo orgánico, de allí que sea necesaria la correlación textual; 7. en el mismo marco de consideración de la acción del Espíritu, debe tenerse en cuenta la tradición. Cf. Ugo Vanni, art. cit. p. 313-314.

Apéndice documental

Símbolos y profesiones de fe

Los principales Símbolos son tres: Apostólico, Niceno-Constantinopolitano y Atanasiano

Símbolo Apostólico

Rufino (m. 40) fue le primero en afirmar que los apóstoles, antes de partir a evangelizar, compusieron este símbolo, siendo cada uno autor de uno de los doce artículos. Ambas opiniones, especialmente la segunda, son improbables. Consta que los catecúmenos recitaban una fórmula de fe en la Trinidad y Jesucristo, que después recibió varias adiciones, conforme iban apareciendo herejías.

El Símbolo Apostólico tiene tres formas en Occidente: antigua, ampliada y moderna

a) Forma antigua, se halla en una carta del siuglo II, escrita entre 150-180 y publicada por C. Schmiat, en Leipzig, 1919

“Creo en Dios Padre, Todopoderoso;
Y en Jesucristo, nuestro Salvador;
Y en el Espíritu Santo, Paráclito;
En la Santa Iglesia
Y en el perdón de los pecados”

Los elementos de esta forma, ya como regla propuesta a los fieles o como preguntas a los catecúmenos, se ven en San Justino mártir, San Ireneo, San Hipólito, Tertuliano, Orígenes y los Cánones de Hipólito

b) Forma ampliada, Rufino de Aquilea la copia así de la Iglesia de Roma:

- “1. reo en Dios Padre, Todopoderoso;
2. Y en Jesucristo, su único Hijo, Señor Nuestro;
3. Que nació, por obra del Espíritu Santo, de María Virgen;
4. Fue crucificado bajo Poncio Pilato y sepultado;
5. Resucitó al tercer día de los muertos;
6. Subió a los cielos;

7. Está sentado a la diestra del Padre;
8. De allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos;
9. Y en el Espíritu Santo;
10. La Santa Iglesia;
11. El perdón de los pecados;
- 12 Y la resurrección de la carne”

Los Padres y escritores eclesiásticos de los siglos IV al VI mencionan esta forma, especialmente S. Agustín, que trae el Símbolo de Hipona y de Milán; San Pedro Crisólogo, S Fulgencio de Ruspe, San Martín de Braga y San Ildefonso de Toledo.

c) La forma moderna, se remonta a mediados del siglo VI, es la que siguió recitándose desde entonces y oconsta en el Breviario Romano

En Oriente, la forma del Símbolo está en San Justino, Eusebio de Cesárea, que presentó al Concilio I de Nicea la fórmula de su iglesia, de que se sirvió el Concilio para redactar su símbolo; San Cirilo de Jerusalén y San Epifanio de Salamina.

Símbolo Niceno-Constantinopolitano

Se llama también Símbolo de los Padres. Comenzó por el I Concilio de Nicea (325), aumentado en el I de Constantinopla (38) aprobado por el de Éfeso (43) y completado en el siglo IX con la adición de la partícula *Filioque*. Para aclarar mejor la consubstancialidad del Hijo con el Padre, el de Nicea añadió “Y en un solo Señor nuestro Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito nacido del Padre, esto es, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero, nacido, no hecho, consubstancial al Padre, pro quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra”

El Concilio I de Constantinopla, completó el artículo sobre el Espíritu Santo, contra la herejía de Macedonio: “Y en el Espíritu Santo, el Señor, el vivificador, el procedente del Padre, el que ha de ser adorado y glorificado con el Padre y el Hijo, el que habló por los profetas”.

En 589, el Símbolo recitado por los visigodos de España añadió “Y en el Espíritu Santo... el procedente del Padre y *del Hijo*”. La dición se propagó por Francia, Inglaterra y Alemania. San León III se negó a incluirla en el Símbolo Romano, por respetar la

tradición; más tarde, a petición de San Enrique, emperador de Alemania, lo hizo el Papa Benedicto VIII. La recibieron los Concilios II de Lyon y Florentino, con aprobación de griegos y latinos

Símbolo Atanasiano

Se llama así por haberse atribuido durante siglos a San Atanaio, pero se ignora su autor. Parece haber sido compuesto en España o en la Galia Meridional, en los siglos V ó VI, bajo el nombre de Atanasio para darle más autoridad. Explicita los misterios de la Trinidad y la Encarnación con ciertas palabras filosóficas. Fue recibido por la iglesia y propuesto a los fieles como Símbolo de fe. Se incluye en el Breviario Romano. Lo recibieron los protestantes ortodoxos. Su conservación en el Devocionario (*Prayer Book*) dio lugar a agrios debates en la Cámara inglesa en 1928.

Profesiones de fe

Son ampliaciones del Símbolo, que desarrollan algunos artículos para condenar nuevos errores.

Los principales son

1. La profesión de fe Tridentina o Piana, prescrita por Pío IV por recomendación del concilio, lleva una adición de 1877 que incluye la definición del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice. Semejante es el juramento impuesto por Pío X en 1910, condenando el Modernismo.

2. Las profesiones de fe de Gregorio XIII en 1575 para los griegos y de **Urbano VIII y Benedicto XIV** para los orientales maronitas que deseen reconciliarse con la iglesia Católica.