

## L'HERMENÈUTICA DE L'ESCRITURA. ESTUDI DE *DEI VERBUM* 12

Armand PUIG I TÀRRECH

**Adreça:** Diputació, 231  
08007 BARCELONA  
**E-mail:** dega@teologia-catalunya.cat

### Resum

Aquest article es proposa d'analitzar els elements que determinen una justa hermenèutica del text bíblic segons la comprensió que en té la teologia catòlica, la qual es fonamenta en la multiseular Tradició de l'Església, sobretot el Concili Vaticà II i el Magisteri eclesial que la llegeix i la reproposa. En DV 12 s'esmenta l'acció inspiradora de l'Esperit, que es desplega sobre els autors («hagiographi»), els textos («verbis») i els destinataris («nobiscum») (oients i lectors, d'abans i d'ara). La finalitat de la interpretació consisteix a descobrir els sentits de l'Escriptura. Aquests sentits són, fonamentalment dos: el literal i l'al·legòric, el primer i el segon. Però el sentit literal no es contraposa al sentit espiritual sinó al sentit al·legòric (l'«altre» sentit, el segon); així, una interpretació literal del text pot ser altament espiritual i eclesial i, per tant, teològica. Tots dos sentits de l'Escriptura demanen de ser articulats en relació a l'Esperit, aquell que cohesionava la interpretació, de manera que el sentit primer, actiu en el mètode històric-crític, no queda reduït a la pura tècnica històrico-filològica, ni el sentit segon o al·legòric no es converteix en un afegit, una divagació o una distorsió del sentit primer. El sentit segon recull el sentit primer i el complementa, l'expansiona i el desenvolupa. La segona gran qüestió en relació a la interpretació de la Bíblia és la relació entre l'Antic o Primer Testament i el Nou Testament. La continuïtat en plenitud és la relació que millor explica la unitat dels dos testaments com a dos moments necessaris de la revelació amorosa de Déu que es realitza per Jesucrist en l'Esperit. Aquesta és l'afirmació teològica central i el principi unificador de tota la Bíblia. Cal, doncs, obrir pas a una exegesi teològica, que considera el text com una realitat múltiple, el sentit primer com a acte fonamental de la interpretació i la «regula fidei» de la comunitat creient com a marc de la interpretació. L'article conclou posant les bases per a una integració entre l'exegesi patristica i l'exegesi històrico-crítica.

**Paraules clau:** interpretació, *Dei Verbum*, sentit literal, sentit al·legòric, exegesi patristica.

**Abstract**

*This article sets out to analyse the elements that determine an accurate hermeneutic of the biblical text according to the understanding that is held by the Catholic Church, which is based on the centuries-old Tradition of the Church, especially the Second Vatican Council and the Magisterium of the Church which reads it and reshapes it. In DV 12 the inspirational action of the Spirit is mentioned as being deployed over the authors (hagiographi), the texts (verbis) and the addressees (nobiscum) (the hearers and readers, both of earlier times and in the present). The goal of the interpretation is to describe the meanings of Scripture. There are essentially two meanings: the literal and the allegorical, the first one and the second. However, the literal meaning is not set against the spiritual meaning but against the allegorical meaning (the "other" meaning, the second one); thus, a literal interpretation of the text can be highly spiritual and ecclesial and, consequently, theological. Both meanings of Scripture need to be articulated in relation to the Spirit, who gives cohesion to the interpretation, so that the first meaning, which is inherent in the historico-critical method, is not reduced to mere technical historico-philology, or so that the second, allegorical meaning does not become a simple addition, a digression or a distortion of the first meaning. The second meaning incorporates the first meaning and complements it, expands and develops it. The second important question in connection with the interpretation of the Bible is the relationship between the Old or First Testament and the New. The full continuity is the relationship which creates the unity of the two testaments and is best explained as two necessary moments in the loving revelation of God which is accomplished through Jesus Christ in the Spirit. This is the central theological statement and the unifying principle of the whole Bible. As a result, way must be made for theological exegesis which considers the text as a multi-layered reality, with the first meaning a fundamental step in its interpretation and the regula fidei of the believing community, as a framework for the interpretation. The article closes by laying a foundation of the integration of patristic exegesis and historico-critical exegesis.*

**Keywords:** *interpretation, Dei Verbum, literal meaning, allegorical meaning, patristic exegesis.*

Un dels temes teològicament més rellevants de la constitució dogmàtica *Dei Verbum* (DV) del Concili Vaticà II es troba en el seu núm. 12. Allí s'esmenten el principi, la finalitat i els criteris d'interpretació dels textos bíblics. Per un costat s'afirma que l'Escriptura «ha de ser llegida i interpretada amb el mateix Esperit amb què fou escrita» («eodem Spiritu quo scripta est»). Per l'altre costat es diu que la finalitat del procés d'interpretació —tipificat com una descoberta— és la d'escatir correctament «el sentit dels texts sagrats» («ad recte sacrorum textuum sensum eruendum»); la interpretació, doncs, ha de prendre en consideració els gèneres literaris que configuren els textos bíblics i que fan entendre «la intenció dels autors sagrats» («hagiographorum intentionem»). Finalment DV 12 enuncia els tres criteris teològics que han de ser emprats pels qui interpreten els textos bíblics: *a)* cal escatir «el contingut i la unitat de tota l'Escriptura» («contentum et unitatem totius scripturae»); *b)* cal tenir en compte «la Tradició viva de tota l'Església»

(«vivae totius ecclesiae traditionis»), i c) cal tenir present «l'analogia de la fe» («analogiae fidei»).<sup>1</sup>

La importància del tema es va poder comprovar en el document de la Pontifícia Comissió Bíblica de l'any 1993, «La interpretació de la Bíblia en l'Església», concretament en el seu capítol tercer, que duu per títol «Les característiques de l'hermenèutica catòlica».<sup>2</sup> La seva rellevància tornà a posar-se de manifest ran del Sínode dedicat a la paraula de Déu (octubre de 2008) i en l'exhortació apostòlica corresponent, *Verbum Domini* (VD), signada pel papa Benet XVI el dia 30 de setembre del 2010. Precisament la intervenció papal durant el Sínode —fet del tot inusual— fou recollida en la *Verbum Domini* (núm. 32-35) i ve a ser alhora un comentari de DV 12 i una represa de les idees expressades en el document esmentat de la Pontifícia Comissió Bíblica (III,C,1-2).<sup>3</sup>

En el que segueix em proposo d'analitzar els elements que determinen una justa hermenèutica del text bíblic segons la comprensió que en té la teologia catòlica, la qual es fonamenta en la multisecular Tradició de l'Església, sobre tot el Concili Vaticà II i el Magisteri eclesial que la llegeix i la reproposa.

## 1. EL PRINCIPI QUE GUIA LA INTERPRETACIÓ: L'ESPERIT SANT

DV 11 s'ocupa de la inspiració i de la veritat dels textos de l'Escriptura. És un text curt, en el qual s'afirma l'acció inspiradora de l'Esperit com a clau de volta de la qualificació dels textos bíblics com a «paraula de Déu» o «Sagrada Escriptura». Si bé és cert que la paraula de Déu entesa com a revelació divi-

1. Pel que fa als textos del Vaticà II, segueixo l'edició col·lectiva i bilingüe (llatí-català) següent: *Concili Vaticà II. Constitucions, decrets, declaracions* (edició bilingüe), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2003. En les pp. 147-157 d'aquest volum es publica una meua Introducció a la DV. Vegeu una segona introducció a la DV en el meu article «La Constitució dogmàtica *Dei Verbum* sobre la Divina Revelació» en P. LLUÍS FONT (cord.), *El Concili Vaticà II, 50 anys després* (Cristianisme i Cultura 75), Barcelona: Cruïlla – Fundació Joan Maragall 2012, pp. 91-116. Pel que fa a la redacció de la DV, un bon estudi és el de R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio Vaticano II. La redazione della Costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II* (Testi e Ricerche di scienze religiose 21), Bologna: Il Mulino 1998.
2. Particularment significatius són els apartats dedicats a l'exegesi patristica (III,B,2) i a les línies que han de guiar l'exegesi catòlica (III,C,1).
3. El text de la intervenció papal fou publicat en l'*Osservatore Romano* el dia 15 d'octubre del 2010. Sembla clar que el Papa volia sortir al pas sobre els dubtes que s'escampaven en l'aula sinodal sobre «el benefici aportat per l'exegesi històrico-crítica a la vida de l'Església» (VD 32).

na és una noció més àmplia que la paraula de Déu entesa com a text —la Bíblia és tan sols mediació de la revelació divina—, les paraules de l'Esriptura posseeixen un caràcter teàndric.<sup>4</sup> Tenen «Déu per autor» («habent Deum auctorem») i els hagiògrafs, escollits per Déu, en són «veritables autors» («veri auctores»). Per tant, l'acció de l'Esperit de Déu determina l'elaboració dels textos bíblics que ens han pervingut en la mesura que Déu es val de les «facultats i capacitats» («facultatibus ac viribus») dels qui ell ha cridat a dur a terme aquesta comesa.

Per tant, el paper dels hagiògrafs és del tot actiu.<sup>5</sup> El text bíblic no ha estat dictat per l'Esperit Sant a un ésser humà que, per dir-ho així, s'hauria limitat a posar-hi la ploma, la tinta i el paper.<sup>6</sup> L'hagiògraf no és un simple «scriptor» que copiaria el text que escolta en un estat d'arrabassament sobrehumà. És un «auctor», un autèntic autor, ja que és responsable de l'escriptura concreta que produeix, i aquesta escriptura és el resultat de les seves possibilitats literàries i del context històric, literari, social, econòmic, polític i, naturalment, religiós en el qual viu.<sup>7</sup> El text bíblic s'arrela en la història i la cultura d'algunes societats del món antic, sobretot el poble d'Israel del primer mil·lenni aC i les comunitats cristianes escampades pels territoris mediterranis en els

4. Th. Söding subratlla la tensió fonamental entre la revelació de Déu i la paraula humana («die Spannung zwischen der Prägung der Schrift durch Gottes Offenbarung und ihrer Entstehung durch Menschen»). La frase correspon a l'aportació de Söding sobre la doctrina catòlica de la inspiració en el volum col·lectiu del Simposi de Neam] (1998), que porta per títol «Die Inspiration der Heiligen Schrift. Neutestamentliche Anmerkungen» (vegeu J. D. G. DUNN – H. KLEIN – U. LUZ – V. МИНОС [eds.], *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998* [WUNT 130], Tübingen: Mohr Siebeck 2000, p. 200).
5. La terminologia «hagiògrafs», que és emprada per la DV, no pot ser entesa d'una manera mecànica, com si a cada llibre bíblic li correspongués un escriptor sagrat que en seria l'autor. Entenem per autor «una persona o un grup de persones, sovint anònimes, que han contribuït a la gestació del text bíblic (tradició oral i escrita) i al seu naixement (redactors intermedis i finals) en temps i llocs que poden no ser successius» (A. PUIG I TÀRRECH, «La inspiració en els llibres bíblics», *QVC* 236 [2010] 77-89, aquí p. 88). Per exemple, els seixanta-sis capítols de què consta el llibre del profeta Isaïes tenen una història de composició literària que va del segle VIII al III-II aC. I, si bé mai no la podrem individualar, és evident que una munició de mans han intervingut en el text que ara posseïm. Vegeu J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris: Gabalda 1977-1978.
6. L'art cristià ha produït magnífiques representacions dels evangelistes, escrivint directament sota el dictat de l'Esperit Sant. Esmentem, per exemple, el Caravaggio de la Capella Contarelli en l'església romana de Sant Lluís dels Francesos (1602). Aquesta pintura, però, conté un fons del tot veridic: l'acció indirecta de l'Esperit sobre els autors humans del text bíblic.
7. Per això, per exemple, en la Bíblia el Sol es detura i deixa de girar al voltant de la terra (vegeu Js 10,12-14).

segles I-II dC. Per aquesta raó, l'estudi literari i històric de la Bíblia que practica l'anomenat «mètode històrico-crític», s'adiu perfectament a la naturalesa del text bíblic en la mesura que aquest ha sorgit de mans humanes.

Tanmateix, la Bíblia no és tan sols un document antic sinó que és el fruit d'una intervenció divina realitzada mitjançant actors humans. L'Esperit, doncs, inspira, és a dir, actua, si bé d'una manera indirecta, promovent l'escriptura de la veritat revelada. Com s'afirma en DV 12, Déu actua «per mitjà d'homes i a la manera humana» («per homines more hominum»);<sup>8</sup> i en DV 11 es diu que ho fa «en ells i per mitjà d'ells» («in illis et per illos»). En conseqüència, com ja remarca el Concili de Trento, en la Bíblia hi ha escrit «tot i només allò que Ell (Déu) volia» («ea omnia eaque sola, quae ipse vellet»). La materialitat del text, tot allò que el configura, sigui atractiu o repulsiu, sigui constructiu o destructiu, tot es mou a l'interior de la veritat divina. Res, doncs, no hi és superflu. Tot en ell té la seva funció i el seu sentit, el seu *pondus* de veritat. Tot allò que és afirmat en l'Escriptura, és «l'Esperit Sant qui ho afirma» («assertum a Spiritu Sancto»);<sup>9</sup> Tot el que hi ha en l'Escriptura té el seu darrer origen en l'acció inspiradora de l'Esperit Sant.<sup>10</sup> Per això es pot dir que l'Esperit dona cohesió al conjunt de l'Escriptura i recondueix a la unitat totes les seves parts.<sup>11</sup>

L'Esperit inspira l'escriptura del text bíblic i per això la pregunta ulterior sobre la seva interpretació ha de tenir en compte la naturalesa última d'aquest text com a paraula de Déu. Com afirma DV 12, representen un *teologúmenon* patristic,<sup>12</sup> l'Escriptura «ha de ser llegida i interpretada amb el mateix Esperit

8. L'expressió és de sant Agustí (vegeu *De civitate Dei* XVII,6,2). Citat en DV 12, nota 6.

9. Per tant, no deixa de ser qüestionable efectuar expurgacions de text, per exemple, els salms o versets sàlmics «ad iram». La intenció del legislador és carregada de bona intenció de cara a esmussar les possibles contradiccions entre Antic i Nou Testament en el tema de la violència i, en conseqüència, es pretenen evitar «escàndols interiors» en el moment de la pregària sàlmica. Però la decisió no acaba d'encaixar amb l'afirmació teològica del caràcter inspirat de «tota l'Escriptura... [la qual és] útil per a ensenyar, refutar, corregir i educar en el bé» (2Tm 3,16-17, text citat en DV 11). La «utilitat» espiritual dels fragments «ad iram» passa per entendre la força de mal i de violència que hi ha en nosaltres i que ha de ser corregida i educada. Aquests fragments assenyalen les actituds espirituals dels qui pregunuen amb els salms: tant allò que *el creient no ha de fer* (actuar amb violència i venjança contra els enemics) com allò que *ha de fer* (lluitar contra els autèntics enemics del cor, que són les passions que l'assetgen).

10. Més encara, tan sols l'Esperit Sant —i la fe que ell suscita— fa possible reconèixer el text bíblic com a paraula de Déu. Vegeu G. GADE, «Fundamentalismus, Bibel und Geist», *MThZ* 62 (2011) 290-302.

11. «Die Bibel ist ein inspiriertes Buch, in dem der Heilige Geist alle Teile zu einer Einheit verbindet» (M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* [WUNT 217], Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 253).

12. DV 12 nota 9 cita Jeroni (*In Gal.* 5,19-21). S'hi podria afegir Orígenes (*PA* IV,2,2-3).

amb què fou escrita» («eodem Spiritu quo scripta est») (*DV* 12). Ara bé, en l'acte inspirador provinent de l'Esperit que mena a l'aparició del text hi ha dos elements en joc que es corresponen a dos moments de l'acte d'interpretació. Primerament, cal esbrinar «què pretengueren expressar els hagiògrafs» («quid hagiographi reapse significare intenderint»). Segonament, cal escatir allò que «va plaure a Déu de manifestar mitjançant les paraules d'ells» («eorum verbis manifestare Deo placuerit») i que Déu mateix «ha volgut comunicar-nos» («quid ipse nobiscum communicare voluerit»). Es tracta de dos moments que, en certa manera, assenyalen l'aproximació històrico-crítica estricta i l'aproximació teològica al text, la qual inclou la necessària dimensió hermenèutica referida al present del lector hodiern de la Bíblia: l'acte interpretatiu culmina en la il·luminació sobre allò que Déu ha volgut comunicar-nos («nobiscum»!). Sense voler avançar conclusions, penso que en aquest primer paràgraf de *DV* 12 es troba la fonamentació d'una exegesi teològica, la qual ha d'incloure una hermenèutica vigorosa capaç de parlar al nostre present, tant de l'Església com de la humanitat.

D'aquest paràgraf de *DV* 12 es dedueix que l'acció inspiradora de l'Esperit es desplega sobre els autors («hagiographi»), els textos («verbis») i els destinataris («nobiscum») (oients i lectors, d'abans i d'ara).<sup>13</sup> En efecte, l'Esperit inspira l'autor o autors del text i sosté la intencionalitat última de la seva obra escrita.<sup>14</sup> Però l'Esperit inspira igualment el text, la seva articulació literària, els seus contrastos i simetries, els seus continguts. Encara, l'Esperit promou l'acolliment del text i la resposta que hi donen aquells que s'hi acosten, o bé perquè el text els era destinat primàriament, o bé perquè n'han esdevingut posteriorment lectors i, per tant, intèrprets. Allò que l'Esperit suscita és «l'obediència de la fe», confessada amb l'«ajut» de la gràcia divina i l'«auxili» interior del mateix Esperit (*DV* 5). En una paraula, l'acció de l'Esperit no és passiva sobre uns autors i uns textos que són qualificats d'inspirats, sinó que és activa, és a dir, inspiradora dels qui reben el text com a oients o lectors —en darrer terme, intèrprets— i converteixen així el text en un destinatari de les seves preguntes. El diàleg actiu amb el text, que passa per la fe i la vida dels destinataris i que és l'essència de l'acte d'interpretació, sorgeix de l'acció de

13. Söding distingeix entre inspiració personal, verbal i eclesial («Die Inspiration der Heiligen Schrift», 201-204). Vegeu igualment el meu article «La Constitució dogmàtica *Dei Verbum*», 107-114.

14. *DV* 12, segon paràgraf, esmenta explícitament la «intenció dels hagiògrafs» («hagiographorum intentionem»).

l'Esperit que desvetlla una resposta, inspirant-la en els qui reben l'Esriptura.<sup>15</sup>

El mateix Esperit, doncs, es converteix en garant de la inspiració que actua en el conjunt de la comunitat de fe (Israel, Església cristiana) i en el decurs de totes les seves fases: abans, durant i després de l'elaboració del text. Aquesta acció de l'Esperit es concreta en els autors sagrats —els quals, d'altra banda, desconeixen que van escrivint un text inspirat que es convertirà posteriorment en text canònic o normatiu— i es formalitza en els textos elaborats per aquells autors —inscrits en sistemes lingüístics i en contextos històrics de diverses cultures i èpoques—. Però aquesta acció no es detura quan el text inspirat arriba a existir sinó que continua quan aquest text, immediatament, és llegit i interpretat. És en aquest moment quan es posa en marxa una «cadena interpretativa», les baules de la qual coincideixen amb cada generació creient. Per això el subjecte lector i interpretatiu no és primàriament un individu sinó l'Església en el seu conjunt i en el decurs de la seva història (LG 12).<sup>16</sup> Com s'afirma en DV 10, «l'únic dipòsit de la paraula de Déu (Tradició i Esriptura)» ha estat «confiat a l'Església» («ecclesiae commissum»).<sup>17</sup> El Document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993 precisa aquesta afirmació i especifica els subjectes eclesials, «tots els quals tenen un paper en la interpretació de l'Esriptura (III,B,3) en tant que membres del poble de Déu: els bisbes com a primers testimonis i garants de la paraula de Déu (DV 9), els preveres (PO 4), els diaques, els altres ministres de la Paraula, cada creient en la mesura que interpreta la Paraula a l'interior de la fe de l'Església (DV 25), els pobres en tant que destinataris principals dels misteris del Regne (Mt 11,25 par. Lc 10,21) i, d'una manera singular, els teòlegs i exegetes, que reben igualment el do de l'Esperit per tal d'«investigar i explicar la Sagrada Esriptura» («investigent et proponant») (DV 23).

15. Entre el text de l'Esriptura i el lector s'estableix una sinergia, una fecundació mútua, que Gregori el Gran qualifica amb l'afortunada metàfora del creixement conjunt: «Les paraules divines creixen amb qui les llegeix» («divina eloquia cum legente crescunt») (*Homilies sobre Ezequiel* I,7,8). O bé: «La Sagrada Esriptura... d'una certa manera creix amb els qui la llegeixen» («Scriptura Sacra... aliquo modo cum legentibus crescit») (*Moralia in Job* I,3). La Paraula, com remarca Salvador Pié, té una sacramentalitat intrínseca i essencial, que converteix l'oient-lector en un testimoni singular de la presència divina.
16. Aquesta és també la posició ortodoxa, per a la qual l'acte d'interpretació és un «carisma de l'Esperit Sant» donat a l'Església (I. KARAVIDOPOULOS, «Offenbarung und Interpretation der Heiligen Schrift. Die Interpretation des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche», en *Auslegung der Bibel*, 159).
17. Notem l'ordre en què són citades Tradició i Esriptura: la Tradició és el marc en el qual sorgeix l'Esriptura inspirada, no un afegit posterior desconnectat amb aquesta.

La interpretació de la Sagrada Escriptura se situa al centre de la comunitat creient, de l'Església, la qual es troba «sota la paraula de Déu».<sup>18</sup> La missió que l'Església ha rebut és transmetre-la fidelment, anunciar-la ardidament i viure-la plenament. Per tant, interpretar la Paraula no és un exercici purament intel·lectual, de ressonàncies teològiques o morals, sinó una tasca central i d'efectes decisius en l'ordre de la fe i dels costums, atès el caràcter de l'Escriptura com a «norma normans [*sed*] non normata».<sup>19</sup> Aquesta tasca confiada a l'Església seria fora mida si no comptés amb l'assistència continuada que l'Esperit Sant li dispensa.<sup>20</sup> Ell és l'hermeneuta de l'Escriptura, el qui fa «recordar» i «entendre», com a mestre interior, les paraules de Jesús i allò que Jesús ha sentit del Pare (vegeu Jn 14,26; 15,15).

## 2. LA FINALITAT DE LA INTERPRETACIÓ: DESCOBRIR ELS SENTITS DE L'ESCRITURA

En la conversa que Jesús manté amb dos deixebles mentre fa camí amb ells cap a Emmaús, els «explica tots els passatges de les Escriptures que es refereixen a ell» (διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ) (Lc 24,27). I, més endavant, quan, arribats a Emmaús, Jesús desapareix del seu davant, els dos deixebles entenen que, pel camí, Jesús els «obria el sentit de les Escriptures» (διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς) (24,32). És clar que es tracta d'un sentit segon, amagat dins la lectura habitual dels llibres de la Llei i dels Profetes, que fa emergir la figura del mateix Jesús com a Messies sofrent i gloriós. És un sentit escripturístic que els deixebles desconeixen, ja que va més enllà del sentit immediat i directe, el referit al poble d'Israel. Jesús parla d'ell mateix a través de les paraules de les Escriptures revelades a aquest poble i, des d'ell, s'adreça a la humanitat sencera. Les Escriptures desclouen, doncs, una riquesa

18. En una memorable sessió acadèmica sobre el Concili Vaticà II, celebrada el 10 d'octubre del 2012 en la Facultat de Teologia de Catalunya, protagonitzada pels Drs. Rovira Belloso i Perarnau, testimonis d'excepció de l'esdeveniment conciliar, el primer va assenyalar que, en la seva opinió, el tema central del Concili havia estat la paraula de Déu. El segon va subratllar que la nova evangelització, que inclou òbviament la comunicació de la Paraula, era, de fet, el projecte del Vaticà II.

19. Aquest antic aforisme teològic mostra el lligam intrínsec entre revelació de Déu i la seva Paraula escrita. Així com la revelació divina és criteri absolut de veritat, el text que la recull i l'expressa està per damunt de tota altra norma eclesial i teològica, en el sentit actiu (és norma de tot) i passiu (no pot ser determinada per res). Per això, fins i tot el dogma de l'Església es troba sota la paraula de Déu.

20. Vegeu Document de la Pontifícia Comissió Bíblica del 1993 (III,B,2), on se citen Ireneu (*Adv. Haer.* III,24,1), Orígenes (*PA* II,7,2) i Tertul·lià (*Praescr. Haer.* 22).



sa desconeguda, i, en el relat lucà, és Jesús mateix el qui obre la comprensió d'un sentit divers, centrat en la seva persona. La lectura cristològica del text que serà conegut com a Antic Testament, ha començat. El sentit cristològic, que es dibuixa en el nou horitzó històrico-salvífic de la plenitud dels temps, s'afegeix i supera el sentit primer del text, ja que es troba inserit en l'horitzó de l'economia de salvació que passa per Adam, Abraham, Moisès i David. Jesús és el nou Adam (Rm 5,14), anterior a Abraham (Jn 8,58), superior a Moisès (Mt 19,8-9) i hereu de les promeses fetes a David (Ac 13,32-34). L'esdeveniment Jesús s'ha d'interpretar en termes de compliment, de kairòs definitiu i ple (Mc 1,15).

La pluralitat de sentits del text bíblic, contemplat des del Nou Testament, passa per dues notes característiques: *a*) la lectura cristològica de l'Antic Testament; *b*) la centralitat de la figura de Jesucrist en el Nou Testament. Tot just començada la Primera carta als Tessalonicencs ja trobem la fórmula «Déu Pare i Jesucrist, el Senyor» (ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ) (1,1). Aquesta fórmula, probablement anterior a Pau, implica una relectura cristològica del terme «Senyor», que l'Antic Testament aplica exclusivament a Déu, i una afirmació de la centralitat de Jesús, el qual és situat en el mateix nivell que Déu i se'l qualifica de «Crist», és a dir, de Messies i enviat.<sup>21</sup> Si prenem el començament de l'Evangeli segons Marc, el primer dels quatre evangelis escrits en el segle I, els resultats són del tot semblants. L'expressió «Jesús, el Messies», acompanyada molt probablement de «Fill de Déu» (Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]) (1,1),<sup>22</sup> ha de ser vinculada amb el terme «Senyor» (κυρίου) (v. 3).<sup>23</sup> Aquest terme, aplicat a Jesús, pertany al verset de l'Antic Testament (Is 40,3) que és citat per Mc (1,2-3), que ara és llegit cristològicament.<sup>24</sup> La condició de Jesús, Messies o Crist i Senyor, el situa, en tant que Fill, en una posició

21. Notem, a més, que els versets següents (1,2-10) són una acció de gràcies a «Déu» (vv. 2.3.4.8.9), «el nostre Pare» (v. 3), «viu i veritable» (v. 9) pel fet que la paraula del «Senyor» (vv. 6.8) o del «Senyor Jesucrist» (v. 3), és a dir, de «Jesús, el seu Fill» (v. 10) ha arribat als tessalonicencs amb tot el poder i el goig de «l'Esperit Sant» (vv. 5.6). La tríade divina ja és fàcilment identificable l'any 50 dC, vint anys després de la mort de Jesús. Notem, d'altra banda, que en 1Te no se cita directament cap text veterotestamentari.

22. Tot i la manca d'unanimitat de la tradició manuscrita, la majoria de testimonis conté la llició «Fill de Déu».

23. C. Focant escriu, a propòsit de l'expressió «camí del Senyor» (Mc 1,3): «un messenger est envoyé par Dieu pour préparer le chemin de Jésus» (*L'évangile selon Marc* [Commentaire biblique 0150 NT 2], Paris: Cerf 2004, 58-59).

24. En certa manera, queda així justificada en Mc, en virtut de l'autoritat del text inspirat (el del profeta Isaïes), l'atribució a Jesús del títol diví de «Senyor». Ens trobem de ple en l'esquema promesa-compliment.

d'igualtat amb Déu. El lector, doncs, es troba davant un text, un «evangeli», el centre del qual serà Jesús.<sup>25</sup>

Aquestes reflexions sobre l'ús del sentit cristològic en la interpretació dels textos bíblics, tant de l'Antic com del Nou Testament, fetes a partir de Lc 24, 1Te 1 i Mc 1, serveixen d'estímul per a donar raó de l'expressió de DV 12, segons la qual la finalitat de la tasca exegètica és la d'arribar a una recta comprensió del sentit que tenen els textos sagrats. D'entrada, semblaria que la resposta major ja és donada: cal descobrir-ne el sentit cristològic, d'acord sobretot amb allò que proposa l'exegesi patrística amb Orígenes com a cap de fila. Tanmateix, en DV 12 es parla igualment de «gèneres literaris» i de la «intenció» dels autors, és a dir, del sentit literal dels textos, i aquest punt no pot ser desestimat. En altres paraules, la interpretació de l'Escriptura ha d'incloure dues dimensions fonamentals, que tradicionalment han estat anomenades «sentits»: el sentit primer o literal, i el sentit segon o al·legòric, de continguts netament cristològics, però, en ocasions, també morals. El sentit segon, pel seu costat, ha estat subdividit en dos o tres sentits, fins a un total de tres o quatre sentits atribuïts a l'Escriptura. Així els victorins acostumen a parlar d'intel·ligència històrica, al·legòrica i moral.<sup>26</sup> En canvi, el famós díptic d'Agustí de Dinamarca, citat en VD 37, distingeix quatre sentits, i també ho farà Nicolau de Lira: literal, al·legòric, moral i anagògic.<sup>27</sup> Erasme parla d'una quàdruple intel·ligència i de dos sentits.<sup>28</sup> La terminologia oscil·la, però és clar que el terme «al·legoria» és apropiat per a designar la segona de les dues aproximacions bàsiques a un text de l'Escriptura, al costat de «lletra».<sup>29</sup>

25. Notem que, tal com succeïa en els primers versets de 1Te (1,1-10), també en els versets inicials de Mc (1,1-13) són esmentats «Déu» (v. 1.11), que es manifesta com «la veu» celestial (v. 11) i el seu «Fill» (vv. 1.11), «Jesús» (vv. 1.9.12), que és «el Messies/Crist» (v. 1) i «Senyor» (v. 3), al qual es vincula «l'Esperit Sant» (vv. 8.12), «l'Esperit», que baixa del cel cap a ell (v. 10). Una altra vegada, la tríade divina es desplega a l'inici d'un text neotestamentari carregat de significació.

26. Vegeu H. DE LUBAC, *Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie 41, 42, 59), 4 vols., Paris: Aubier 1959-1964, aquí I,115. Godfred de Sant Victor (s. XII) distingeix entre l'única font de doctrina salvadora (l'Escriptura) i els tres rius que en brollen. Raban Maur (segle IX) recorre a la imatge de la corda triple. Vicenç de Beauvais (segle XIII) es refereix a un triple mirall: natural (moral), doctrinal (al·legòric) i històric (literal). Vegeu el meu article «Els sentits del text bíblic», *RCatT* 35 (2010) 313-340, aquí pp. 327-328.

27. Heus ací el text del conegut díptic (segle XIII): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia» («la lletra ensenya els fets; l'al·legoria, allò que has de creure; [el sentit] moral, la manera com has d'actuar; l'anagogia, allò que has d'esperar»).

28. Aquest autor es refereix al «quadruplex intellectus» i als «duo sensus» (*Ecclesiastes III*) (citat per REISER, *Bibelkritik und Auslegung*, 141).

29. La interpretació al·legòrica, dominant fins al segle XII, va passar a ser equiparada a la interpretació literal ja per Tomàs d'Aquino (segle XIII). En el segle XIV va ser tinguda per se-

D'altra banda, el sentit segon ha perviscut en la història de la interpretació i és proposat molt sovint quan el text bíblic ha de ser actualitzat, sigui a l'interior d'una reflexió teològica o homilètica, o bé dins un discurs de tipus contemplatiu o encara en el context de la litúrgia de l'Església. En aquests casos, aquells en els quals es demana una *applicatio* del text de l'Esriptura —i no tan sols una *explicatio*—, la metàfora i el símbol entren en escena i es converteixen en claus de comprensió del text bíblic, que desclou així les seves múltiples possibilitats d'interpretació. Certament, de vegades (una paràbola, una sentència sapiencial) la metàfora ja forma part de la lletra del text, però fins i tot en aquests casos la interpretació porta més enllà d'aquesta lletra. En altres ocasions, el sentit traslladat o segon és recercat i introduït en virtut de la convicció de l'inehaurible potencialitat del text de l'Esriptura en el marc de la fe de l'Església.

Per això és oportú distingir, com fa H.-J. Klauck,<sup>30</sup> entre l'al·legoria (entesa com a procediment retòric i poètic transversal que és construït sobre metàfores sovint provinents de convencions extratextuals) i l'al·legoresi, enteses com a mètode exegètic que es remet a un horitzó teològic que és considerat latent o amagat dins el text. Notem, però, que en tots dos casos el sentit segon s'obté mitjançant un recurs a quelcom que no es troba directament dins el text que és analitzat. Per tant, ens trobem, en un cas i en l'altre, en un terreny que és alhora fecund i fràgil, innovador i polivalent. Val a dir, a més, que la distància entre la simbòlica bíblica i els misteris de la fe és força curta. Els articles del Credo niceno-constantinopolità o símbol de la fe estan permeabilitzats de referències a textos bíblics. Contra el que sovint es pensa, el dogma cristià no és una superestructura estranya a l'itinerari terrenal i celestial de Jesús, el Crist, preexistent, encarnat i enaltit, tal i com s'expressa en els documents del Nou Testament. Aquests documents contenen un seguit d'afirmacions nuclears que han estat assumides com a continguts fonamentals de la confessió de fe, i són proposades com a tals. Per això, quan la interpretació va més enllà del sentit literal i s'endinsa en el terreny de l'al·legoria, el seu procediment

---

cundària. Durant la Reforma i Contrareforma (del s. xvi en endavant), sobretot a partir de la Il·lustració, va perdre tota validesa i passà a ser considerada una antigalla sense valor o amb un valor limitat en la història de l'exegesi patristica i medieval. L'exegesi moderna neix bandejant totalment l'al·legoria. Un exemple paradigmàtic del refús de l'al·legoria és l'estudi d'A. Jülicher sobre les paràboles de Jesús (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols., I: Freiburg i. Br.: Akademische Verlagsbuchhandlung 1886, II: Tübingen: Mohr Siebeck 1899).

30. Vegeu H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster: Aschendorff 1978, 354.

queda legitimat, sempre que el sentit segon descansi sobre el sentit primer i no s'aparti de la regla de la fe.

En conseqüència, «el sentit segon de l'Escriptura pertany plenament a l'acte d'interpretació» i no ha de ser considerat un simple afegitó, més o menys encertat, del sentit literal.<sup>31</sup> Dit d'una altra manera, una exegesi que estudia el text segons unes bases històriques, filològiques i lingüístiques (sentit primer) no es pot separar d'una hermenèutica teològica que reposi sobre aquella exegesi (sentit segon). La pregunta està, doncs, en la manera com es poden articular els sentits primer i segon del text, el literal i l'al·legòric.

Una primera observació ateny la pluralitat de dimensions interpretatives, tant en el nivell del sentit literal com en el nivell del sentit segon. És evident que, com ha mostrat el document esmentat de la Pontifícia Comissió Bíblica, no hi ha una sola metodologia per tal d'explicar el sentit literal: la «lletra» admet diversos mètodes i lectures.<sup>32</sup> I, d'altra banda, com ja ha hem fet notar, el sentit al·legòric o segon es bifurca en diverses intel·ligències o «sentits» (doctrinal o «teològic», moral, anagògic).<sup>33</sup>

La segona observació és que l'acte d'interpretació és u i és múltiple,<sup>34</sup> i que el seu principi unificador resta el Crist. El coneixement del Verb, però, és fet possible per l'acció de l'Esperit, la qual inspira el text abans, durant i després que aquest arribi a l'existència. Per això la inspiració no és menor sobre una interpretació literal que sobre una interpretació al·legòrica. El dilema paulí de lletra-Esperit (vegeu 2Co 3,6: «la lletra mata, però l'Esperit dóna vida») indica que, en la nova aliança, la lletra no té consistència al marge de l'Esperit, i que aquest mostra el sentit últim de la lletra. Així, doncs, l'acció de l'Esperit no correspon tan sols al segon sentit interpretatiu sinó als sentits primer i segon. L'Esperit actua igualment sobre la dimensió literal del text, i per això, com remarca Joan Cassià en les seves *Collationes Patrum*, hi ha textos bíblics (per exemple, Deuteronomi 6,4-5) que no necessiten una segona interpretació, ja que el primer sentit (en aquest cas, la primacia absoluta de Déu i l'amor

31. «Els sentits del text bíblic», 326.

32. La primera part del document «La interpretació de la Bíblia en l'Església» relaciona un seguit de mètodes i lectures del text bíblic. D'aquesta manera, el mètode històric-crític es diversifica i s'enriqueix, com a mètode i com a perspectiva d'anàlisi («lectures»). Vegeu la ponència del prof. Agustí Borrell en aquest Simposi.

33. Notem que s'estableix una correspondència entre les tres dimensions inscrites en el sentit al·legòric i les tres principals disciplines teològiques: sistemàtica (sentit doctrinal o «teològic»), moral (sentit tropològic) i litúrgia (sentit anagògic).

34. L'Escriptura, per la seva frondositat, és comparada a un bosc (Orígenes, Jeroni) o és considerada una «mira profunditas» (Agustí).

incondicional cap a ell) és plenament sostingut per l'Esperit i, per tant, resulta plenament espiritual.<sup>35</sup>

La tercera observació se situa en una línia semblant. Agustí remarca que l'al·legorització només es converteix en necessària quan un determinat text rep una interpretació literal i aquesta interpretació sembla oposar-se a la doctrina o a les normes morals de l'Església.<sup>36</sup> Aleshores es fa necessari introduir el sentit segon o al·legòric. Altrament, el sentit primer resta plenament satisfactori, en la mesura que pot ser inclòs en el «sentit espiritual» del text. És a dir, l'al·legoria no sempre és necessària, ja que l'Esperit actua igualment —i primàriament— sobre el sentit literal sempre que la recerca d'aquest sentit es faci en el context de la unitat de l'Escriptura, la Tradició de l'Església i l'analogia de la fe. Per tant, el sentit literal *també* dona raó de l'acció de l'Esperit que configura la fe de l'Església.<sup>37</sup> Cal, doncs, concloure que el sentit «literal» no es contraposa al sentit «espiritual» sinó al sentit «al·legòric» (l'«altre» sentit, el segon) i que una interpretació literal del text pot ser altament espiritual i eclesial i, per tant, teològica.<sup>38</sup>

Pel que fa al sentit primer del text, ha rebut un impuls decisiu durant la modernitat amb la utilització de la metodologia històrico-crítica, comuna als

35. *Coll.* 14,8 (citat per REISER, *Bibelkritik und Auslegung*, 140). A aquesta conclusió sobre el caràcter espiritual del sentit literal arriba la recent obra col·lectiva *Le sens littéral des Écritures*, dirigida per O.-Th. VENARD (*Lectio Divina, fora de col·lecció*, París: Cerf 2009). Aquest llibre mostra que el sentit literal conté una polivalència i que tan sols una visió històrico-crítica d'horitzó curt ha pogut convertir-lo en sentit unidireccional. De fet, l'exegesi dels Pares i de l'edat mitjana no exclou del sentit literal la clau cristològica. La conclusió és que (a) hi ha diverses modalitats de sentit literal (vegeu, per exemple, què diu Agustí en *Doctr. chr.* III,27,38: «interpretar les mateixes paraules de diverses maneres» és una prova de la riquesa de la Providència divina), i (b) el sentit espiritual —i teològic!— es troba primàriament en la lletra, és a dir, en el sentit primer. Sobre això el mateix Agustí escriu: «Cal examinar el que es llegeix amb una atenció minuciosa fins que la interpretació arribi a la seva fi: el regnat de la caritat» (*Doctr. chr.* III,15,23).
36. *Doctr. chr.* III,10,14. En aquest cas, com veurem (§ 3), Agustí proposa que el doble manament de l'amor («el regnat de la caritat») sigui hermenèuticament determinant. Sobre la interpretació bíblica d'Agustí, vegeu A. HOFFMANN, «Hermeneutische Fragen», en V. H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 461-470, aquí p. 469.
37. Una cosa semblant s'afirma en *VD* 37 a propòsit de l'exegesi patristica i medieval: «Qualsevol forma d'exegesi, també la literal, es feia sobre la base de la fe i no hi havia necessàriament distinció entre sentit literal i sentit espiritual».
38. El mateix Orígenes, màxim exponent de la contraposició entre «la nua lletra» i «les coses espirituals» (*ta penumatika*) (vegeu *PA* IV,2,2), no dubta a interpretar les cartes de Pau en sentit literal, adduint que no cal buscar-hi al·legories, ja que les cartes de l'apòstol, afirma, donen el sentit teològic per elles mateixes.

estudis de textos antics, en el seu doble vessant històric i literari.<sup>39</sup> Ens interessa, però, assenyalar les raons teològiques per les quals l'exegesi del sentit primer no pot ser deixada de costat, com si fos una eina inútil o, pitjor encara, problemàtica i foraviant. *DV* 12 comença esmentat, com ja hem assenyalat, el fet que Déu ha volgut revelar-se i expressar-se a si mateix d'una manera personal («seipsum revelare», *DV* 2) mitjançant la paraula humana. Aquesta paraula no és inadequada ni circumstancial. Ans al contrari, l'àmbit de la història configura aquesta paraula, la qual esdevé paraula «encarnada», és a dir, paraula concreta i delimitada, lingüísticament circumscrita, culturalment condicionada. L'encarnació de Jesucrist, el Verb o Paraula o Logos de Déu es produeix dins un procés revelador, constituït per la paraula divino-humana, oral i escrita, que l'ha precedit i que ha configurat la fe d'Israel. Aquesta paraula, pròpia de les Escripures del poble de les aliances, és l'antecedent més clar de l'encarnació del Verb de Déu en aquest poble i en la humanitat sencera. La revelació bíblica té un «caràcter històric» inalienable i, per tant, el sentit literal d'un text com a història i com a literatura, que sorgeix de mans humanes, està arrelat en el disseny diví.<sup>40</sup> L'Escriptura és una realitat divino-humana, terrenal i celestial, no purament celestial. De la Paraula encarnada —com a revelació en la història i com a text— es passa al Logos encarnat, el qual és la Paraula definitiva del Pare.

La segona conseqüència teològica d'una Paraula divina que es comunica «more hominum» és que aquesta paraula queda sotmesa al discurs del sentit i la intenció que impregnen el text com a resultat de l'acció, en ell, de l'autor sagrat. Un text no es pot llegir al marge del seu context històric i literari. L'in-

39. És de tots reconegut, començant per J. G. Herder, que el pare de l'exegesi històrico-crítica és el prevere oratorià francès Richard Simon (1638-1712), l'obra senyera del qual, *Histoire critique du Vieux Testament* (París, 1678), va trobar l'oposició ferotge de l'influent Bossuet. La llavor sembrada per Simon, que va escriure encara una *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament* (Rotterdam, 1689), fou recollida, doncs, pels teòlegs de la Reforma. L'Església catòlica hagué d'esperar el P. M.-J. Lagrange, dominicà, fundador de l'École Biblique de Jérusalem, i el moviment bíblic que es desenvolupà durant el segle xx i culminà, gràcies al suport del Magisteri papal, en el Concili Vaticà II i la Constitució *Dei Verbum*. Sobre Simon, vegeu P. AUVRAY, *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits*, París: PUF 1974.

40. Notem que es pot posar en dubte la presència i l'acció de Déu en la història des d'un positivisme que negui a la Bíblia la seva condició de paraula de Déu o bé des d'un espiritualisme que obviï el caràcter històric de la revelació. En tots dos casos, «la que hi surt perdent és la història», que és un element constituït de la revelació judeo-cristiana (PUIG I TÀRRECH, «La Constitució dogmàtica *Dei Verbum*», 109). El papa Benet XVI, en la seva intervenció en l'aula conciliar (vegeu n. 3 d'aquest estudi), afirma que hi ha un «realisme de l'encarnació», de manera que «la història de la salvació no és una mitologia... i, per tant, cal estudiar-la amb els mètodes de la investigació històrica seriosa» (reprès en *VD* 32).

tèrpret ha d'entendre la geografia textual de la Bíblia i li ha d'aplicar una comprensió que mostri les coordenades en què es mou cada text, des de les petites unitats (perícopes) a les més grans (seccions, llibres). L'atenció a la textura de cada document o de cada unitat implica prestar atenció «als modes habituals i originaris de sentir, de dir i de narrar propis de l'època» (DV 12), és a dir, als gèneres literaris. La raó fornida per DV 12 és de tipus estrictament teològic: «la veritat és diversament proposada i expressada en els textos».<sup>41</sup> L'anàlisi més elemental dels textos bíblics mostra que en ells hi ha relats, oracles, poemes, proverbis, lamentacions... Són ben variats els gèneres literaris de la Bíblia. La revelació s'expressa d'una manera no uniforme, d'acord amb una pluralitat confegida per la mateixa experiència vital humana. Aquesta experiència històrica entra dins el text bíblic i serveix per a manifestar la veritat de la revelació, n'és epifania. La Bíblia és epifania de Déu en el món dels homes. El text no és, doncs, un preliminar o una preparació de l'acte revelador sinó el receptacle de la revelació: Déu, que és Paraula, ha volgut revelar-se en paraules. El sentit primer forma part del mode de revelació que Déu ha escollit.

En conseqüència, els dos sentits de l'Escriptura demanen de ser articulats en relació a l'Esperit, aquell que guia la interpretació i n'unifica els diversos procediments i dimensions. L'afirmació de la tasca cohesiva de l'Esperit en relació als dos sentits bàsics de l'Escriptura comporta que el sentit primer no queda reduït a la pura tècnica històrico-filològica, ni el sentit segon no es converteix en «un afegitó, una divagació o una distorsió del sentit primer».<sup>42</sup> El sentit primer sempre és necessari, però no pot limitar-se a ser una simple propedèutica del sentit segon; ans al contrari, el sentit primer, literal o històric, és el fonament de tot acte d'interpretació.<sup>43</sup> El sentit segon, pel seu costat, no sempre és necessari, ja que el sentit primer pot incloure una densitat espiritual suficient que converteixi la interpretació al·legòrica en opcional. La recerca del balanç entre els dos sentits fonamentals de l'Escriptura porta el document de la Pontifícia Comissió Bíblica a afirmar que, a l'hora d'interpretar, cal cercar un consens en les coses fonamentals, sense que això no impliqui

41. El terme «veritat» s'ha d'entendre segons l'al·lusió que se'n fa en DV 11: «els llibres de l'Escriptura ensenyen... sense error la veritat que Déu volgué consignar-hi amb vista a la nostra salvació». Es tracta, doncs, de la *veritas salutaris*, no altres veritats d'ordre científic o històric.

42. «Els sentits del text bíblic», 329.

43. Aquesta és la posició de Tomàs d'Aquino (citada en VD 37): «Tots els sentits de l'Escriptura es basen en el sentit literal» (*STh* I, q. 1, a. 10, ad 1). També és la posició de P. Ricoeur, per a qui el sentit literal té una funció de «control» de la pluralitat de sentits (vegeu el seu article «Biblical Hermeneutics», *Semeia* 4 [1975] 29-145).

ofegar la creativitat i el pluralisme; a més, cal tenir present que no hi ha cap interpretació, per excelsa que sigui, que pugui esgotar el potencial hermenèutic del text bíblic, el qual, en el seu conjunt, és «una simfonia de moltes veus» (III,A,3). Una d'aquestes veus és, òbviament, la representada pel sentit literal o primer.

### 3. PRIMER CRITERI TEOLÒGIC: EL CONTINGUT I LA UNITAT DE L'ESCRITURA

DV 12 col·loca com a primer criteri d'interpretació la unitat de tota l'Escriptura, Antic i Nou Testament, incloent-hi tots els seus continguts.<sup>44</sup> Ja el primer teòleg sistemàtic cristià, l'alexandrí Orígenes, empra la imatge del cos per a afirmar que el conjunt de l'Escriptura forma una unitat gràcies a l'Esperit que la recorre i la penetra.<sup>45</sup> Fidel a la seva concepció de les realitats espirituals, que han de ser curosament distingides de les realitats racionals i somàtiques, Orígenes veu en l'Esperit el garant de la unitat dels dos testaments, així com de la cohesió de tota la realitat creada. D'aquesta manera s'afirma amb tota la raó que l'única aproximació vàlida a l'Escriptura és la que es realitza sota l'influx i la força de l'Esperit, ja que és ell qui ha inspirat els autors sagrats i ara inspira la comprensió dels seus textos. En conseqüència, les diferències i desacords, modificacions i divergències dins el text de l'un i l'altre testament queden superades per una lectura de segon sentit, que Orígenes anomena «espiritual». Aquesta lectura és practicada amb l'instrumental propi del mètode al·legòric.

44. VD 34 precisa: «Això s'anomena avui exegesi canònica». Aquesta precisió assenyalava la direcció que ha d'emprendre una exegesi catòlica coherent amb la pròpia Tradició: tenir present tot el cànon de les Escriptures. Seria menys adequat identificar aquesta exegesi canònica amb un sol autor; per exemple, B. S. Childs, tot i la gran vàlua de les seves aportacions (vegeu particularment el seu llibre *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress 1993). Childs afirma que la forma canònica s'identifica amb el text final, el que ara posseïm, que la comunitat accepta com a normatiu. Tanmateix, com subratlla el document de la Pontifícia Comissió Bíblica (I,C,1), no és igual el cànon hebreu que el cànon dels LXX, el que serà assumit com a cànon cristià de les Escriptures. Per tant, la relació entre el tot i les parts no és la mateixa en els dos cànon, sobretot si es considera un cànon que inclogui també el Nou Testament. Childs acaba proposant deu grans temes que serien comuns en l'Antic i en el Nou Testament (pp. 349-716), però no respon a la pregunta sobre el centre o clau hermenèutica de tota l'Escriptura cristiana. Un altre camí és l'empres per P. Grelot (*Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée 1967). De fet, ni Childs ni Grelot no proposen una lectura estrictament cristològica de l'Antic Testament a l'estil dels Pares de l'Església.

45. *In Joh.* X,107. Igualment, PA IV,2,9.



La lectura segons l'Esperit, proposada per Orígenes, és de to directament cristològic.<sup>46</sup> La figura de Crist i dels seus misteris s'escolen entre els textos més disperss i allunyats entre si, de manera que la unitat de tota l'Escriptura —no tan sols dels escrits del Nou Testament— gira al voltant de l'esdeveniment Crist. Allò que és clar per al Nou Testament (Jesucrist n'és el centre),<sup>47</sup> s'aplica igualment a l'Antic Testament. En línia amb la tradició patrística iniciada per Orígenes i prosseguida pels medievals, VD 39 afirma que l'Antic Testament ha de ser llegit en clau cristològica si se'l vol comprendre completament i si es pretén de dur a terme «una hermenèutica correcta de la fe». La conclusió és la següent: «Qui dóna unitat a totes les Escriptures en relació amb l'única Paraula és la persona de Crist» (VD 39).<sup>48</sup> És així com s'ha d'interpretar, segons VD 39, la referència de DV 12 a la unitat de l'Escriptura.

Tanmateix, VD 39 ja fa notar que aquestes afirmacions són d'ordre teològic i que, si s'analitza la Bíblia com allò que és des del punt de vista textual —un conjunt de llibres escrits en el decurs d'un quants segles—, «no és fàcil reconèixer-hi una unitat interior»; més encara, resulta difícil parlar d'unitat quan s'interpreta cristianament l'Antic Testament com un «camí cap a Crist». Pel seu costat, el document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993 afirma d'una manera semblant que «el significat cristològic dels textos bíblics no sempre és evident» (III,C,1). Semblaria, doncs, que es produeix en aquest punt una dificultat insalvable entre l'aproximació teològica i la canònica, que afirmaria la unitat de l'Escriptura, i l'aproximació exegètica i històrico-crítica, que no sabria com justificar aquesta unitat i mantindria separats l'Antic i el Nou Testament per tal de garantir-ne l'especificitat. Cal, doncs, preguntar-se si la figura de Crist fa la unitat de tota l'Escriptura. Concretament, quina és la relació entre els dos testaments? El sentit profund (cristològic) de l'Antic Testament, ¿és admissible en el marc d'una exegesi històrico-crítica o únicament pot ser acceptat en el marc d'una lectura teològica explícitament cristiana? El *desideratum* d'una «exegesi teològica», ¿admet una fonamentació

46. Segons Orígenes, la finalitat de tota exegesi és la de reconèixer l'autèntica figura de Crist amb els ulls de l'Esperit i repetir així l'experiència del Tabor (vegeu REISER, *Bibelkritik und Auslegung*, 126).

47. La teologia bíblica del Nou Testament afirma la seva possibilitat i la seva raó de ser gràcies a la figura del Crist, que n'és el centre, l'eix vertebrador i la clau de lectura. Per això és possible parlar, no de teologies juxtaposades i fins i tot inconnexes (la pluralitat irreductible a cap unitat de l'Escriptura ja era la posició del teòleg il·lustrat alemany J. S. Semler), sinó que cal parlar d'una teologia en sentit propi, articulada cristològicament. Vegeu J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?* (Jésus et Jésus-Christ 61), Paris: Desclée 1994.

48. VD 39 cita una frase emblemàtica d'un clàssic exponent de la tradició medieval, Hug de Sant Víctor: «Tota l'Escriptura divina és un sol llibre, i aquest llibre és Crist» (*De arca Noe* 2,8).

crítica o bé és solament possible una «teologia exegètica», és a dir, una lectura teològica de l'Esriptura que manlevi, quan li convingui, dades exegètiques?

Aquestes preguntes ens conviden a tractar el tema de la relació entre l'Antic i el Nou Testament.<sup>49</sup> La primera constatació és que ni des de la teologia de la inspiració dels textos bíblics ni des d'una consideració holística de l'Esriptura i de la seva unitat canònica, no es pot establir una subordinació de l'Antic en relació al Nou Testament. En la primera pàgina de l'Esriptura ja es manifesta el Déu trinitari, i en l'última pàgina continua revelant-se el mateix Déu, aquell que ha creat el cel i la terra. El conegut aforisme agustinianà («novum in vetere latet, vetus in novo patet») («el Nou s'amaga en l'Antic, l'Antic es manifesta en el Nou»),<sup>50</sup> citat en *DV* 16, ha de ser posat en relació amb un altre aforisme venerable («Scriptura, suae ipsius interpres») («l'Esriptura és intèrpret d'ella mateixa»).<sup>51</sup> L'aproximació teològica no pot ser separada de l'exegètica. Per tant, no es pot postular la unitat teològica dels dos testaments si no se'n fixa igualment la relació exegètica. Des del punt de vista dels mètodes, no es pot contraposar el mètode al·legòric, orientat metatextualment cap als principis de la fe, i el mètode històrico-crític, instrument precís d'anàlisi que es proposa de comprendre el text en si mateix —i que es veurà obligat a precisar l'horitzó de comprensió en què es mou: la pura racionalitat al marge (o contra) el dogma o la *regula fidei*, eix de la Tradició de l'Església.

En segon lloc, cal afirmar que, segons la *Dei Verbum*, l'Antic Testament és el document múltiple que reflecteix l'autocomunicació de Déu a Israel i, a través d'ell, a la humanitat sencera: la Torà jueva és llum de tots els pobles. La revelació divina s'encarna a Israel, i el poble jueu és la comunitat creient i interpretativa en la qual ha sorgit Jesús de Natzaret, el Fill de Déu encarnat (vegeu Rm 9,1-5). Aquest fet, que és de naturalesa històrico-salvífica, no pot ser deixat de banda per una teologia cristiana que llegeixi adequadament el pas de Déu per la història humana i l'encamini a la plenitud que suposa Jesús,

49. El document de la Pontifícia Comissió Bíblica, que considera aquest tema «complex», l'enfoca substancialment a partir de la distinció —de to neotestamentari— entre textos «legals», destinats tan sols als jueus observants de la Llei, i textos «profètics», destinats a jueus i pagans (III,A,2). El problema, ja percebut per Orígenes, és la lectura cristiana de tots dos grups de textos, ja que tots formen part del mateix cànon i tots participen de la mateixa inspiració que prové de l'Esperit Sant.

50. *Quaest. in Hept.* 2,73.

51. L'aforisme és una adaptació de la sentència clàssica «Homer, a partir d'Homer». Vegeu REISER, *Bibelkritik und Auslegung*, 253.

Messies i Senyor.<sup>52</sup> La lectura cristològica de l'Antic Testament és inevitable des del punt de vista cristià, ja que llegim l'Antic a través del Nou; però l'Antic Testament és *també* Escripura jueva, ja que les promeses de Déu a Israel «són irrevocables» (Rm 11,29). La primacia salvífica d'Israel (Rm 1,16-17) implica trobar una articulació entre tots dos testaments *a l'interior* d'un únic disseny salvador que travessa tota l'Escripura. Altrament, resten greus preguntes sense resposta, i l'Antic Testament queda relegat a una Escripura inferior a la del Nou.<sup>53</sup>

Les propostes de relacionar l'Antic i el Nou Testament han estat moltes i diverses.<sup>54</sup> Es poden, però, resumir en les cinc posicions següents:<sup>55</sup> (a) devaluació de l'Antic Testament; (b) dissociació entre l'un i l'altre testament; (c) superació de l'Antic Testament dins la discontinuïtat; (d) superació de l'Antic Testament dins la continuïtat; (e) continuïtat en la plenitud entre els dos testaments —la posició que es defensarà aquí.

(a) La devaluació de l'Antic Testament és una de les característiques de la teologia gnòstica cristiana. En paral·lel amb el gnosticisme, Marció estableix una antinòmia entre el déu de l'antiga aliança, malvat i venjatiu, i el Déu de la nova aliança, bo i misericordiós. Aquell seria el demiürg d'una creació no reeixida, mentre que aquest és el Pare de Jesucrist, el Déu inabastable i incognoscible. L'única revelació és, doncs, la del Déu del Nou Testament, el qui ha enviat Jesús, mentre que l'Antic Testament no mereix de ser considerat inspirat —ni tampoc els escrits del Nou Testament farcits, segons Marció, de doctrines jueves—. Curiosament, Marció «salva» un Pau expurgat, que presenta, però, com ha mostrat J. A. Sanders, moltes similituds amb el rabinisme coetani. En canvi, la Llei i els Profetes són tinguts com a «obra» del demiürg o creador d'aquest món i, en conseqüència, el seu valor és nul. En Marció, la devaluació de l'Antic Testament és absoluta.

52. Resseguint aquest pas, exegetes jueus i cristians poden aproximar-se junts a l'Antic Testament en pla d'igualtat gràcies a una eina metodològica comuna (el mètode històric-crític), que pretén escatir el sentit primer dels textos, encara que els horitzons hermenèutics de les respectives comunitats creients siguin diversos (vegeu el meu article «La relació teològica entre los dos testamentos», *Phase* 214 [1996] 281-300, aquí p. 298).

53. M. Grilli es pregunta, per exemple, en què queda el testimoni de l'AT sobre Déu si Crist és la clau d'interpretació d'aquell (vegeu nota successiva).

54. Vegeu M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna: Dehoniane 2007. Més recentment, M. NARO, «Lo scriba divenuto discepolo. Tra Primo e Antico Testamento: stato di una questione biblico-teologica», *RivBib* 60 (2012) 7-31.

55. Vegeu el meu article «Els sentits del text bíblic», 329-333.

(b) la dissociació entre l'un i l'altre testament és una posició, antiga i moderna, que resol aparentment el problema, però al marge de la història de salvació. Per a Teodor de Mopsuèstia, un teòleg de l'escola d'Antioquia, els dos testaments són magnituds separades i autònomes de la revelació de Déu. Així, l'Antic Testament és caracteritzat per un monoteisme tan estricte que el salm 22, segons aquest escriptor, no ha de ser interpretat com a profecia de la passió de Crist.<sup>56</sup> L'esquema promesa-compliment aplicat a l'esdeveniment-Crist resulta quasi inexistent. Cada testament s'ha d'interpretar per si mateix segons el seu sentit literal o primer, amb les eines d'una metodologia històrica i filològica. Una posició semblant ha estat proposada recentment per E. Zenger.<sup>57</sup> Per al biblista alemany, l'Antic Testament ha estat massa temps tutelat pel Nou i, fent servir una imatge expressiva, ara ha de recuperar els seus drets de primogenitura. La precedència seria, doncs, no tan sols històrica sinó també teològica. Per això la denominació que Zenger proposa és la de «Primer Testament» i no la de «Antic Testament», massa inspirada en la teologia cristiana (vegeu 2Co 3,14). En conseqüència, cal invertir els termes i interpretar el Nou Testament a la llum de l'Antic: el monoteisme i la Torà han de precedir qualsevol discurs cristià. De fet, conclou Zenger, el Nou Testament és un simple perllongament de l'Antic: la Bíblia o Tanak seria el llibre propi dels jueus —i, només en segon lloc, dels cristians—, de manera que el Nou Testament seria l'única Escripura pròpiament cristiana.<sup>58</sup>

(c) La superació de l'Antic Testament dins la discontinuïtat. La posició de Zenger posa en entredit la unitat de l'Escripura, amb el seu desig de retornar

56. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (StEphAug 23), Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1985, 173.

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

58. Zenger, que raona a partir de les conseqüències que tindria Auschwitz per a la teologia cristiana, proposa que aquesta passi d'una comprensió cristològica de l'Antic Testament (Orígenes, però ja Lluc abans que ell) a una comprensió teocèntrica del Nou. Segons Zenger, biblista catòlic, no seria vàlida una lectura cristiana de l'Antic Testament, ja que, diu, l'Antic Testament no apunta a Jesucrist. Igualment, W. Brueggemann (*Theology of the Old Testament*, Minneapolis: Fortress 1997) i J. Barr (*The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*), London: Augsburg Fortress 1999). El judaisme forma part dels cromosomes cristians, i aquest fet incontestable (Jesús era jueu!) més aviat convida a adoptar les Escripures jueves —les que Jesús mateix va tenir per inspirades— com a Escripura cristiana. També la primera comunitat cristiana palestinenca era jueva i, per tant, tenia com a pròpia la Bíblia hebrea. El diàleg amb el judaisme no pot vol dir rebaixar o anul·lar la lectura cristiana de l'Antic Testament, sinó mantenir-la com a plenitud de sentit —però no com l'únic sentit!—. Per això el sentit cristològic no és l'únic sentit dels textos de l'Antic Testament, si bé n'és el sentit més complet, atesa la unitat de l'Escripura. Tanmateix, el sentit cristològic o segon aplicat a l'AT ha de fonamentar-se en el sentit literal.

la igualtat teològica entre Antic i Nou Testament. Aquesta unitat és afirmada amb força per Orígenes, el qual s'esforça per mostrar-la, interpretant cristianament els llibres bíblics més farcits de categories jueves —com el llibre del Levític, dedicat en bona part al culte d'Israel— fent servir l'instrument de l'exegesi al·legòrica.<sup>59</sup> Aquest instrument pretén salvar la distància entre ambdós testaments i palesar que el Nou és superació absoluta de l'Antic, en virtut del «principi Crist», que cohesiona tota l'Esclusura. La precedència és ara del Nou Testament, ja que, segons Orígenes, aquest és una «realitat intel·ligible», mentre que l'Antic és una «realitat sensible», l'ombra que anuncia i prepara la llum, la realitat plena. Orígenes, seguit per un gran nombre d'autors, empra, doncs, una al·legoria de tipus vertical (platonitzant), que «salva» la unitat de l'Esclusura però a costa de redimensionar notablement la lletra de l'Antic Testament i d'introduir-hi una omnipresent i no matisada hermenèutica cristològica. La conseqüència és que la lletra de l'Antic Testament passa a ser «lletra», és a dir, una realitat caduca que necessita rebre una interpretació segons l'«Esperit», que prové tan sols del Nou Testament.<sup>60</sup> Amb aquest plantejament es fa difícil desplegar una teologia de la història de la salvació que afirmi el valor real de les aliances de Déu amb Israel.

(d) La superació de l'Antic Testament dins la continuïtat històrico-salvífica entre Antic i Nou és l'alternativa necessària a la posició d'Orígenes i els alexandrins. La representen els autors occidentals dels segles II i III: Ireneu, Justí i Tertul·lià. El desafiament gnòstic no té arreu la mateixa resposta. Per a Ireneu, la devaluació de l'Antic Testament com a fruit d'un demiürg malvat es resol amb una teologia de la creació i de l'encarnació que cerca d'inserir la salvació en la història i en la realitat humana. Com dirà Tertul·lià, «caro, cardo salutis». De fet, els gnòstics, tal com fa sovint el mateix Orígenes, practiquen una al·legorització total dels textos de l'Antic Testament.<sup>61</sup> Per això, Ireneu, com Justí, s'esforça per recuperar la interpretació literal, la lletra, la qual li permet de fer un pont entre tots dos testaments. D'una banda, aquests dos autors es fixen en els textos profètics de l'Antic Testament i els refereixen directament, segons la lletra, a la vida de Crist. D'altra banda, consideren els

59. Sobre l'exegesi d'Orígenes, vegeu H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence des Écritures d'après Origène* (Oeuvres du Cardinal Henri de Lubac 16), Paris: Cerf 2002 ('1950).

60. Orígenes entén la relació entre els dos testaments en termes de «conversió» (*metanoia*) de la lletra a l'esperit. Vegeu *Comm. Matt.* 9,14.

61. N'hi ha prou de considerar la primera part de l'Apòcrif de Joan, escrit gnòstic del segle II, que és una exegesi de Gn 1-6 feta des del mite de la caiguda de les realitats divines que eren en el pleroma i en la consegüent creació del món visible a càrrec d'emanacions derivades d'aquelles. Orígenes no és gnòstic i llegeix l'Antic Testament des del Crist confessat per l'Església.

textos que admeten una lectura tipològica de l'esdeveniment-Crist,<sup>62</sup> i construeixen una relació de tipus horitzontal i històric entre les figures veterotestamentàries i aquell que ha de venir. Finalment, quan la lletra es resisteix o quan busquen un plus de sentit, empren el mètode al·legòric estricte, com també fa Orígenes, per tal d'arribar al sentit cristològic. D'aquesta manera, aquests autors, com també farà Agustí, reproduïen de prop les lectures que en el Nou Testament es fan de l'Antic.<sup>63</sup>

(e) La posició de la continuïtat en la plenitud entre els dos testaments no se separa talment de la posició anterior, ja que pretén d'insistir en la unitat dels dos testaments com a dos moments necessaris, diferenciats i complementaris, d'un únic disseny salvador: el disseny de Déu realitzat en Jesucrist.<sup>64</sup> Amb tota la Tradició cristiana, cal afirmar que Jesucrist és centre i principi unificador de l'Escriptura.<sup>65</sup> Però també amb tota la Tradició cal assenyalar que, segons el Nou Testament, el subjecte de la salvació és el Déu i Pare de Nostre Senyor Jesucrist (vegeu 2Co 1,3), el qual és alhora el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob (Mc 12,26 i par., citant Ex 3,6).<sup>66</sup> La lectura cristològica de l'Escriptura íntegra, naturalment i sense esquinços, el Déu del qual ell és Fill i que l'ha enaltit com a Senyor. És evident, doncs, que no es pot comprendre l'Escriptura al marge de Crist i que no es pot comprendre Crist al marge de Déu. L'Escriptura reposa, en el seu conjunt, sobre una afirmació fonamental

62. Cal fer notar que la lectura tipològica és una variant de la lectura al·legòrica, ja que posa en joc un segon sentit; però, a diferència de l'al·legoria, necessita i manté el sentit primer. Així, Crist com a nou Adam és incompreensible sense la figura d'Adam tal com apareix en el relat de Gn 2-3.
63. Les citacions de compliment de Mt llegeixen les profecies com a testimonis directes de l'itinerari vital de Jesús. D'altra banda, en la Carta als Hebreus, Aaron i Melquisedec esdevenen figures tipològiques, en negatiu i en positiu, de Jesús, gran sacerdot. Finalment, la paràbola del blat i el jull (Mt 13) rep una interpretació construïda segons una estricta al·legoresi.
64. La nostra posició s'inspira en DV 16: «els llibres de l'Antic Testament, íntegrament assumits en l'anunci evangèlic, adquireixen i manifesten la seva plena significació («significationem suam completam») en el Nou Testament».
65. P. Beauchamp subratlla igualment la unitat dels dos testaments, entesos com a alteritat i amb un punt de pas entre l'un i l'altre, en Jesucrist. Aquest se situa històricament en el temps en què ambdós testaments coexisteixen, com una frontissa que fa girar els dos batents. S'estableix així una mena de diàleg hermenèutic que evita supremacies i garanteix la unitat dels dos testaments. Vegeu *L'un et l'autre Testament*, 2 vols., París: Seuil 1976 i 1990.
66. Aquest principi es verifica en la teologia paulina: Jesús és l'instrument de la salvació de Déu (Rm 3,21-26) (vegeu J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans 1998). Igualment, en la teologia joànnica la figura de l'Enviat assenyala Aquell que l'envia (vegeu J. O. TUÑI, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del Evangelio según Juan* [EstBib 39], Estella: Verbo Divino 2010). En la teologia sinòptica Jesús no s'anuncia a si mateix sinó que anuncia el regnat de Déu, el Pare (H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu* [FzB 34], Würzburg: Echter <sup>3</sup>1984).

que inclou Déu, font i origen, i el Logos-Paraula, per mitjà del qual «tot ha vingut a l'existència» (Jn 1,3; vegeu Gn 1,1-2) i que ha rescatat la humanitat en la plenitud dels temps (Ga 4,4-5). En conseqüència, l'Antic o Primer Testament<sup>67</sup> i el Nou Testament, expressió dels dos moments d'una única economia de salvació, no poden ser antagònics.<sup>68</sup>

Després de descriure les cinc posicions possibles, és clar que la relació entre els dos testaments ha de provar, des del punt de vista teològic, d'afirmar la continuïtat sense esborrar per això la discontinuïtat. Si es vol, cal postular la continuïtat en plenitud, és a dir, una continuïtat que té en compte la novetat escatològica que representa Jesús, el Fill de Déu, enviat pel Pare al món. Aquesta novetat penetra tota l'Escriptura, també l'Antic Testament. Dit d'una altra manera, cal afirmar la unitat de l'Escriptura (i, per tant, la seva continuïtat) i, d'altra banda, la diversitat dels llibres que la conformen, sobretot el canvi de perspectiva des de l'Antic al Nou Testament (i, per tant, tenir en compte els elements de discontinuïtat que hi ha en la Bíblia cristiana).<sup>69</sup> Una cosa semblant es pot concloure des del punt de vista exegetíc. Cal considerar els esforços fets per trobar un fil conductor entre AT i NT que mostri com les tradicions jueva i cristiana mantenen una afinitat en tant que comunitats interpretatives de la revelació del mateix Déu, encara que difereixin sobre Jesucrist, el qual resta la màxima aproximació i alhora la màxima distància entre els horitzons interpretatius jueu i cristià.

Els exegetes s'han esforçat per trobar un centre o una categoria central que pogués articular una teologia bíblica dels dos testaments, i molts d'ells, davant la impossibilitat d'arribar a una conclusió satisfactòria, han conclòs que el projecte d'una teologia bíblica era irrealitzable. Penso que cal llegir l'Antic Testament des de l'especificitat cristiana, és a dir, afirmant la possibilitat i necessitat d'una lectura cristològica de les Escriptures jueves (ja inicia-

67. La terminologia «Primer Testament», proposada per E. Zenger, pot ser mantinguda sempre que es mantingui, però, la de «Nou Testament»: l'Antic Testament és primer perquè és anterior, però no superior, al Nou. Més encara, el Nou és la plenitud del Primer o Antic i per això ha de ser anomenat «Nou». La terminologia «primer» – «nou» (darrer i definitiu) troba un paral·lel eficaç en 1Co 15,45, on Pau fa servir el binomi «primer Adam» (*prôtos*) – «darrer Adam» (*eskhatos*) (vegeu GS 22: «Christus, novissimus Adam»).

68. L'Antic i el Nou Testament s'orienten igualment a la plasmació de la *veritas salutaris* (DV 11). Ara bé, aquesta veritat salvadora no pot ser esberlada ja que és una categoria comuna que relliga els dos testaments. Agraïxo aquest suggeriment al Dr. Salvador Pié.

69. En l'obra de Thomas Söding (*Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* [QD 211], Freiburg: Herder 2005) pluralitat i unitat són proposades com els dos elements que configuren una «unitat en tensió» (*Spannungseinheit*) (p. 396) entre l'Antic i el Nou Testament.

da, de fet, pels mateixos autors del Nou Testament!), però sense que aquesta lectura impliqui una mena d'«anivellament cristològic», com si tots i cadascun dels textos de l'Antic Testament haguessin de mostrar la mateixa relació amb l'esdeveniment Crist (cosa que no fan els llibres del Nou Testament, els quals es mostren selectius en relació als textos veterotestamentaris).<sup>70</sup>

En la tradició de Jesús hi ha un nexa d'unió amb les Escriptures que té el seu origen en ell mateix i que sembla equivaldre a un principi hermenèutic. Em refereixo al doble manament de l'amor (Mc 12,28-34 i par.). Aquest episodi va més enllà d'una simple resposta a un mestre de la Llei inquiet i curiós. Jesús posa una base sòlida que permet de rellegir i reinterpretar les Escriptures. La qüestió versa sobre «el manament primer» de la Llei, aquell que, en certa manera, els precedeix i els explica tots. Així ho ha entès Israel, que ha fet de l'afirmació de la unitat i de l'amor a Déu el nucli de la seva pregària (vegeu Dt 6,4-5). Jesús no se n'aparta gaire quan, en una altra ocasió, proposarà als deixebles com han de pregar: Pare és el nom de Déu i, com a tal, és únic i mereix tot l'amor dels seus fills (vegeu Lc 11,3-4 i par.). Tanmateix, Jesús respon amb un «segon manament», el relatiu a l'amor al proïsme (vegeu Lv 19,18), i afirma que «aquests (dos)» manaments (Mc 12,31 par. Mt 22,40) són els més importants. Mt subratllarà formularà encertadament que ens trobem davant un principi d'interpretació de tota l'Escriptura, i així ho entendrà igualment la comunitat cristiana primitiva (vegeu Lc 10,27). La conseqüència, la traurà Pau dues vegades. L'apòstol dirà a propòsit de l'amor al proïsme: «Estimar és la plenitud de la Llei» (Rm 13,10; Ga 5,14). Igualment, en Jn 13,34 es parlarà de l'amor als germans com d'un «manament nou», és a dir, del manament per antonomàsia (Jm 2,8 l'anomenarà «el manament regi»). Jesús, doncs, ha pres dos textos (Dt 6,4-5 i Lv 19,18), els ha posat en relació mitjançant el terme «estimar» i els ha vinculat indissolublement com a principi hermenèutic de tota l'Escriptura.

La Llei i l'Evangelí —si es vol, els dos testaments— manifesten una total articulació a partir d'una paraula interpretativa que fa emergir tres elements: Déu (objecte d'un amor absolut), l'ésser humà (objecte d'un amor oblatiu)<sup>71</sup> i

70. Aquest és el punt dèbil, al meu entendre, de la posició d'Orígenes i de tots els qui el van seguir. L'afirmació de Crist com a centre i resum de tota l'Escriptura (vegeu n. 47) és del tot justa des del punt de vista teològic: l'Antic Testament és Escriptura cristiana. Però no es pot oblidar que també és Escriptura jueva, és a dir, que Déu s'ha revelat a Israel, «la gent del meu llinatge», en expressió de Pau (Rm 9,3-5).

71. Estimar el proïsme com a un mateix indica que la mesura de l'amor és radicalment antiegoisme, ja que el pes recau en l'oblació, en el fet d'oferir-se a l'altre: la intensitat de l'amor a un mateix passa ara a ser una intensitat que s'ofereix.



Jesús mateix (el qui formula el doble manament, que col·loca la persona humana en el lloc més alt possible, a prop de Déu). Jesús, doncs, ha formulat amb paraules de la Llei quelcom que porta aquesta Llei a la plenitud (vegeu Mt 5,17), és a dir, ha proposat una continuïtat que va més enllà d'ella mateixa. El resultat és un principi que, des de Jesús, cohesiona, unifica i focalitza tota l'Esclitura des de l'amor a Déu i al proïsme. Es tracta d'un principi formal —no de continguts que resten heterogenis però que, de fet, són reconduïbles a un sol enunciat—. En l'horitzó hermenèutic cristià, l'Antic Testament, en la seva totalitat, ha de ser comprès com l'afirmació absoluta de Déu i l'afirmació incondicional del proïsme.<sup>72</sup>

Ara bé, si traslladem aquest principi hermenèutic, formulat per Jesús en relació a l'Esclitura, a un nivell estrictament cristològic —la confessió de fe en Jesucrist mort i ressuscitat—, el resultat és una afirmació fonamental: el principi que unifica els dos testaments és la revelació amorosa de Déu en Jesucrist, Déu i home, que estima el Pare i estima els homes donant la vida. Es pot dir, doncs, com fa Hug de Sant Víctor, citat en VD 39, que Jesucrist és el centre i resum de tota l'Esclitura, però cal afegir: *en la mesura* que Déu ha volgut revelar-se a si mateix en ell i per ell salvar el món amb l'amor. No es pot, doncs, negar una interpretació cristològica de l'Antic Testament ni se l'ha de proposar al marge d'una interpretació teològica. Més aviat és convenient de mirar l'Antic Testament i el Nou Testament des de la perspectiva teo-cristològica: el discurs sobre Déu i sobre Crist és propi d'ambdós testaments, de manera que, com diu Agustí, la Llei, «spiritaliter intellecta, Evangelium est» («la Llei, interpretada espiritualment, és Evangeli»).<sup>73</sup> En conseqüència, cal afirmar que «l'Esclitura respira amb les dues aliances (AT i NT), ja que de fet en totes dues es fa present el Déu de Jesucrist i Jesucrist, Fill de Déu».<sup>74</sup> Dit

72. «La relación teológica entre los dos testamentos», 288. El doble manament de l'amor és fonamental en l'hermenèutica agustiniana (vegeu HOFFMANN, «Hermeneutische Fragen», 469). També M. Reiser (*Bibelkritik und Auslegung*, 378) subratlla la força del doble manament de l'amor en Agustí, per al qual tota interpretació que no porti al manament de l'amor no pot ser expressió justa del text sagrat (*Doc. Christ.* III,10,14).

73. *Serm.* 25,2.

74. «Els sentits del text bíblic», 336. Cal notar que, des del punt de vista del relat bíblic, la revelació divina s'expressa mitjançant un diàleg personal i salvador amb els homes. Aquest diàleg té, en el cas de l'Antic Testament, Déu com a interlocutor, mentre que, en el Nou Testament, l'interlocutor és Jesucrist. Així, mentre que en els textos de l'Antic Testament és Déu qui parla (particularment amb els patriarques i profetes), en el Nou la paraula comunicada és la de Jesucrist, Paraula encarnada del Pare. Aquest es revela mitjançant les paraules del Fill. Més encara, prenent com a punt de referència He 1,1-2, podríem dir que en l'Antic Testament el Fill parla a través del Pare (en l'obra de la creació, segons He 1,2.3 o Jn 1,3), mentre que en el Nou el Pare parla «en la persona del Fill» (He 1,2).

breument, el centre de tota l'Esclatpura és la revelació amorosa de Déu en Crist, rebuda a través de l'Esperit.<sup>75</sup>

Ara bé, el misteri de Crist no penetra de la mateixa manera *totes* les realitats de l'Antic Testament. Igualment, quan algú està en comunió amb l'Església i llegeix l'Antic Testament «in Ecclesia», en fa una lectura cristiana, ja que entén el conjunt de l'Esclatpura —no *totes* i cadascuna de les seves parts— sota l'esquema promesa-compliment.<sup>76</sup> Això vol dir que els textos de l'Antic Testament no expressen de la mateixa manera la seva relació amb les realitats neotestamentàries, concretament, la persona de Jesucrist i el seu misteri de salvació. Hi ha textos de continguts escatològic-messiànics que són llegits com a profecia, en els quals la lectura cristològica emergeix d'una manera directa, com ara els textos veterotestamentaris usats en el Nou Testament (Salms 2, 16, 22 i 110, per exemple) o en la gran Tradició de la litúrgia cristiana (Salms 29, 47 o 72, per exemple) o en la teologia cristiana.<sup>77</sup>

D'altra banda, en l'Antic Testament el discurs fonamental és el discurs sobre Déu en la seva relació de misericòrdia amb la persona humana.<sup>78</sup> Els textos veterotestamentaris manifesten «un viu sentit de Déu» («vivum sensum Dei») (DV 15) i constitueixen una font fonamental de la qual beu el Nou Testament en el seu conjunt. L'anunci del Regne, dut a terme per Jesús, s'orienta a la primàcia de Déu, tal com assenyala la seva resposta sobre el doble manament de l'amor. En aquest sentit, el discurs teològic agermana l'Antic Testament i la predicació del Regne, de manera que els relats narratius, els oracles profètics, els llibres sapiencials i les pregàries sàlmiques són anticipacions de l'experiència cristiana:<sup>79</sup> l'horitzó antropològic i religiós de l'Antic Testa-

75. L'adjectiu «amorosa» respon a la manera com la DV qualifica l'autorevelació de Déu («in sua bonitate», «en la seva bondat») (núm. 2) i el seu disgní salvífic («amantissimus Deus», «Déu, en el seu gran amor») (núm. 14). La categoria de l'amor és clau per a expressar el disgní de Déu envers la humanitat i el capteniment d'aquesta envers el qui l'ha creada i envers tots aquells que han estat creats per ell.

76. Aquest esquema és del tot present en els evangelis, tot i que les graduacions són diverses. Mateu (que té unes deu citacions de compliment, per exemple, 1,22-23) i Joan (vegeu 19,28-30) el col·loquen en un lloc central («tot s'ha complert», Jn 19,30). Però també el fan servir Lluc (22,37) i Marc (14,49), aquests en relació a la Passió.

77. Un dels casos més eminents són les *Enarrationes in Psalmos* d'Agustí, concebudes com a lectura cristològica del salteri: Jesucrist queda identificat amb el salmista, aquell que s'adreça a Déu des de la persecució, la confiança, la dificultat, el repòs...

78. Llegim en DV 15 que «els llibres de l'Antic Testament... manifesten a tothom el coneixement de Déu i de l'home, i també de quina manera Déu just i misericordiós es comporta amb els homes».

79. El terme «anticipació» és una bona alternativa a una consideració de l'Antic Testament com a «preparació». Aquest és el sentit de l'expressió «autèntica pedagogia divina», amb què DV 15

ment resta integrat en l'experiència cristiana, que és fonamentalment trinitària. N'hi ha prou de recordar la gran quantitat de principis legals (els deu manaments), de veritats universals (sobre la vida humana), de discursos morals (virtuts i pecats) que els creients en Jesucrist accepten com a propis. Hi ha, doncs, una lectura cristiana de l'Antic Testament, que és implícitament cristològica en la mesura que sosté i nodreix la confessió de fe en Jesús, Senyor i Salvador. Aquesta lectura parteix d'un principi unificador o centre de l'Escriptura que és, com hem assenyalat, la revelació amorosa de Déu en Crist rebuda a través de l'Esperit i plasmada en els textos dels dos testaments.<sup>80</sup>

#### 4. SEGON CRITERI TEOLÒGIC: LA TRADICIÓ VIVA DE TOTA L'ESGLÉSIA

Els altres dos criteris teològics que cal tenir presents en la interpretació bíblica segons la doctrina catòlica són la Tradició de l'Església i l'analogia de la fe. Com subratlla DV 12, la interpretació ha de «tenir en compte la Tradició viva de tota l'Església i l'analogia de la fe» («ratione habita vivae totius ecclesiae traditionis et analogiae fidei»).

La Tradició, en majúscula, és l'àmbit de la revelació de Déu, el lloc on aquesta es concreta i s'expandeix. Hi ha, doncs, dues grans tradicions que conflueixen en la Bíblia: la tradició jueva, en la qual pren cos l'Antic Testament (tant el text hebreu com el text grec dels Setanta), i la tradició cristiana, que adoptarà el text dels Setanta i dins la qual seran escrits els llibres del Nou Testament. Hi ha, doncs, dues comunitats creients i interpretatives, Israel i l'Església, que en un cert moment s'entrecreuen —el cristianisme neix en el judaisme i del judaisme— i, posteriorment, s'allunyen i se separen. Per tant, la tradició de l'Església integra molts elements de la tradició jueva —tan sols

---

qualifica els llibres veterotestamentaris. Allò que precedeix el Nou Testament no és defectuós sinó incomplet, no és carència sinó anticipació i, per tant, promesa.

80. Penso, doncs, que cristians i jueus coincideixen en la «promesa» de Déu, i que els cristians la llegeixen en termes de «compliment». En darrer terme, el Nou Testament integra l'antiga aliança i li dóna plenitud. Per això els cristians llegeixen l'Antic Testament a través del Nou. S'estableix, doncs, una possibilitat de lectura literal i històrica de l'Antic Testament compartida per exegetes jueus i cristians i efectuada amb metodologia crítica. Alhora, uns i altres han de ser conscients de les comunitats interpretatives en les quals creix la seva fe (el poble d'Israel, les Esglésies cristianes) i de l'horitzó hermenèutic i teològic sobre el qual creix la seva interpretació i que, indiscutiblement, la determinen. Per a un exegeta cristià, aquest horitzó té com a punt central la revelació amorosa de Déu en Crist rebuda a través de l'Esperit. Sobre això, vegeu el Document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 2001, titulat «El poble jueu i les seves Sagrades Escriures en la Bíblia cristiana».

cal observar les influències de la litúrgia sinagoga sobre la litúrgia cristiana—, mentre que el judaisme procura per tots els mitjans apartar-se del cristianisme en expansió i mantenir la seva tradició de fidelitat absoluta a la Llei de Moisès.

En conseqüència, el text del Nou Testament neix com a fruit de la Tradició de l'Església cristiana, que el precedeix, contribueix a crear-lo i, alimentada per ell, el transmet de generació en generació (vegeu DV 21).<sup>81</sup> El lloc de l'Es-criptura és la Tradició. N'és el centre i allò que la guia i empeny. L'Església no pot fer res sense la paraula revelada de Déu que l'Es-criptura vehicula en la seva qualitat de «testimoni inspirat de la revelació» (VD 18), de mitjancera de la revelació divina. I l'Es-criptura, el gran bé transmès per l'Església, necessita que aquesta la comuniqui i la difongui com el tresor més preuat. La Tradició, doncs, ha de ser viva i vivaç. La seva aportació principal és la de ser el bressol de la Paraula revelada, on aquesta esdevé text gràcies a l'acció de l'Esperit i on el text és transmès en tant que «paraula de Déu» —no tan sols en tant que document del món antic, més o menys carregat de saviesa—. La docilitat al text de l'Es-criptura deriva del fet que en aquesta es reconeix l'autoria de Déu, la qual s'entrellaça amb l'autoria de l'autor humà. La interpretació s'inscriu en aquesta qualitat de la Bíblia com a paraula de Déu, professada com a tal per la comunitat creient, l'Església. La interpretació sempre és «in Ecclesia», perquè darrere el terme «Tradició» hi batega la vida de l'Església.

La «doctrina, la vida i el culte» (DV 8) constitueixen l'humus de la Tradició, que l'Església transmet. La confessió de fe, la litúrgia i la caritat són els àmbits o medis en els quals l'Evangeli (cregut, celebrat i viscut en l'Església) fecunda el poble de Déu i fins i tot la humanitat sencera. Aquest Evangeli és el missatge salvador que arrela en la vida, mort i resurrecció de Jesús. No depèn, per tant, de l'opinió d'un apòstol o del parer d'un mestre sinó que s'identifica amb la fe de tota l'Església, subjecte actiu de la Tradició. Per això l'apòstol Pau afirma enèrgicament davant els gàlates que hi ha un sol Evangeli, que no existeix un «Evangeli diferent» (Ga 1,6-10). La Tradició no és, doncs, acumulació sinó discerniment, ja que no tot pesa el mateix, i hi ha qui falseja la paraula de Crist. Des del primer moment, doncs, es planteja no tan sols transmetre allò que un ha rebut sinó «comprendre els fets i les paraules transmeses» sota el guiatge de l'Esperit Sant i amb l'aval dels testimonis oculars, els apòstols, i els seus successors, el ministeri episcopal (DV 8). La Tradició no és un riu descontrolat que surt de mare sinó un cabdal que brolla de

81. «Les tradicions de fe han format el medi en el qual s'ha inserit l'activitat literària dels autors de la Sagrada Es-criptura» (Document de la PCB de 1993, III,A,3).

«la font divina» que és la veritat salvadora (DV 9), al centre de la qual hi ha l'Evangelí de Jesús. La interpretació d'allò que és transmès demana fidelitat i responsabilitat, però sense cap mena de fixisme. La Tradició sempre és viva, perquè no es tracta d'una repetició monocorde sinó d'una recreació simfònica que recull la Paraula revelada i la dilata amb l'auxili constant de l'Esperit, aquell que «farà recordar... i entendre» les paraules de Jesús (Jn 14,26). La manera com la tradició oral ha transmès i afaiçonat els materials provinents de Jesús, els seus fets i les seves paraules, és un bon exemple sobre la cura i la fiabilitat amb què ha actuat. Transmetre és una acte de gran equilibri, entre allò que es rep i allò que es vol fer arribar a les generacions futures. Així, els evangelistes no modifiquen aleatòriament la tradició que els ha pervingut, sinó que construeixen els seus textos amb la consciència de ser instruments d'accés a Jesús i a la tradició que d'ell els ha arribat. O bé, l'apòstol Pau parla de l'últim sopar de Jesús (1Co 11,23) i de la seva resurrecció (1Co 15,3) sobre la base d'allò que és la «tradició» (*paradosis*) de l'Església apostòlica, la qual es nodreix del testimoni directe dels seguidors immediats de Jesús.

En conseqüència, la interpretació de l'Escriptura ha de fer-se en el marc de la Tradició de l'Església, en el flux ininterromput que discorre pel bell mig de la comunitat creient, com fou el cas dels evangelis i de Pau. Llegim en DV 8: «Déu parla contínuament amb l'Esposa del seu Fill estimat; i l'Esperit Sant, que fa ressonar la veu viva de l'Evangelí en l'Església i per ella en el món, introdueix els fidels a la veritat sencera i fa que la paraula de Crist habiti abundantament en ells». La Tradició mai no es detura ni es pot esclerotitzar, ja que és garantida per l'Esperit Sant. De fet, l'Esperit va empènyer la comunió de l'Església per tal que es produís un discerniment sobre quins eren els documents que circulaven en les comunitats que havien de formar part del cànon de les Escriptures. Aquesta va ser l'operació hermenèutica de més rellevància que tingué lloc en els primers segles de cristianisme. Per la papirologia i per diverses fonts documentals (per exemple, 2Pe 3,15-16 o Papius i Justí) sabem que els quatre evangelis més antics (conclusos en el segle I) ja gaudien d'una autoritat incontestable en la primera meitat del segle II, i el mateix es pot dir de les cartes de l'apòstol Pau.

El cànon sorgeix com a fruit de la comunió en la fe i en base a l'origen apostòlic dels textos: es tracta d'una bella conjunció entre l'acció de l'Esperit, impulsor d'aquesta comunió, i la pruija per relacionar els textos referents a l'esdeveniment Jesús amb el testimoni apostòlic —així, Marc serà «l'interpret de Pere» i Lluc figurarà com «el metge estimat» (Col 4,14). Quan, en temps d'Atanasi d'Alexandria (darrer terç del segle IV), apareix per primera vegada la llista canònica dels vint-i-set escrits del Nou Testament, és clar que ja s'ha

produït un llarg procés de discerniment i verificació «in Ecclesia» a favor d'aquests escrits i a favor del cànon de l'Antic Testament, «Escriptura inspirada per Déu» (2Tm 3,16) «que no es pot ser anul·lar» (Jn 10,35). És a dir, la interpretació dels textos de l'Escriptura, com a tasca primera d'una Església que es posa constantment a l'escolta de la paraula de Déu, ha conduït a precisar quin era el *conjunt* d'escrits que reflectia allò que hem anomenat el centre de l'Escriptura: la revelació amorosa de Déu en Crist rebuda a través de l'Esperit. I, d'aquesta manera, l'Església «discernia també i definia la seva pròpia identitat».<sup>82</sup>

La fixació del cànon de les Escriptures coincideix en el temps amb l'eclòsió dels Pares de l'Església. No és quelcom casual. El vigor de la patristica, com a primera gran onada interpretativa cristiana, es deu al contacte immediat amb el Nou Testament i amb la regla de la fe, que brolla d'aquell. La Tradició creix i es referma amb els Pares, ja que són receptors nats del misteri de Crist, enviat pel Pare, a la llum del qual interpreten l'Escriptura com una unitat indissoluble.<sup>83</sup> L'època medieval continua el període patrístic i, com aquest, malda per efectuar una interpretació que articuli els sentits primer i segon de l'Escriptura, el literal i l'al·legòric. L'harmonia entre fe i raó s'esquerda amb l'arribada de l'època moderna i el projecte d'una raó emancipada de la fe. Val a dir, però, que, d'una manera aparentment paradoxal, una hermenèutica com la patristica o la medieval que té en compte la Tradició viva de l'Església manté un notable pluralisme interpretatiu, naturalment a l'interior dels principis teològics d'aquesta Tradició.<sup>84</sup> La modernitat d'aquesta posició es constata de la mà d'autors com Paul Ricoeur que ha subratllat una vegada i una altra la pluralitat d'interpretacions com una de les característiques essencials d'una hermenèutica respectuosa amb la naturalesa dels textos.

82. Document de la PCB de 1993 (III,B,1).

83. Document de la PCB de 1993 (III,B,2). Sobre la interpretació de l'Escriptura per part dels Pares, vegeu § 7.

84. Notem que hi ha una pluralitat de dimensions interpretatives, tant en el nivell del sentit literal com en el nivell del sentit segon o al·legòric. És evident que, com ha mostrat el document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993, no hi ha una sola metodologia per tal d'explicar el sentit literal: la «lletra» admet diversos mètodes i lectures, no tan sols el mètode històrico-crític. I, d'altra banda, com ja ha hem fet notar, el sentit al·legòric o segon es bifurca en diverses dimensions o «sentits» (teològic, moral, anagògic). Vegeu l'apartat segon d'aquest estudi.

## 5. TERCER CRITERI TEOLÒGIC: L'ANALOGIA DE LA FE O «REGULA FIDEI»

DV 12 esmenta l'analogia de la fe com el tercer dels criteris teològics necessaris per a dur a terme una interpretació de l'Esclitura adequada a l'hermenèutica catòlica. Tant en aquest criteri com en l'anterior, el referit a la Tradició, allò que hi ha en joc és l'Església com a marc de la interpretació bíblica. L'Esperit, com a resultat de la seva acció inspiradora, és dins el text i ajuda a fer-lo llegir i comprendre: la paraula de Déu neix, se sosté i s'eixampla gràcies a l'acció de l'Esperit, que és principi constitutiu de la comunitat creient.<sup>85</sup> Per tant, com se subratlla en VD 29-30, «el lloc originari de la interpretació escripturística és la vida de l'Església». Si és veritat que cal llegir la Bíblia «amb el mateix Esperit amb què fou escrita» (DV 12), també és innegable que només pot ser interpretada en el marc de «la vida i la fe de la comunitat creient» (Document PCB de 1993, III,A,3). Si la Bíblia ha estat escrita en darrer terme «pel poble de Déu i per al poble de Déu», és obvi que ha de ser llegida per persones que pertanyin activament a aquest poble i que concebin la interpretació del text «d'una manera harmònica amb la fe de l'Església catòlica» (VD 30). Certament, el text és polièdric i no és d'excloure que elements importants d'aquest text puguin ser suggerits per persones que no creuen,<sup>86</sup> però l'acte d'interpretació, dut a terme d'una manera completa, tan sols reïx si es fa des d'uns pressupòsits hermenèutics netament eclesials. La naturalesa espiritual del text bíblic demana una interpretació que no s'aparti d'aquesta naturalesa, i que més aviat maldi per posar-la de relleu.

L'expressió «analogia de la fe» és equivalent a *regula fidei*. La «regla de la fe» és un dels principis que Orígenes proposa per tal de regular la interpretació de l'Esclitura. En PA IV,2,2 l'alexandri es refereix al fet de mantenir-se en la «regla (*kanôn*) de la celestial Església de Jesucrist», és a dir, en els continguts essencials de la fe cristiana, que deriven de l'Esclitura i que han passat per la tradició apostòlica. El nucli de la norma apostòlica és el Credo de Nicea o les confessions de fe anteriors a ell. En qualsevol cas, es parla de formulacions concentrades de la fe apostòlica, que constitueixen la proposta de fe plantejada als qui desitgen ser membres de l'Església i actuar com a tals.

85. La Paraula i l'Església són dues realitats afaïonades per l'Esperit, que les suscita i les impulsa mitjançant una acció en el cor que Rm 8 anomena «habitació»: «l'Esperit de Déu [que és l'Esperit de Crist] habita en vosaltres» (v. 9). Ara bé, allò que es diu de l'Esperit, es pot dir, en el cas dels espirituals, de l'Esclitura: la Paraula habita dintre d'ells i, per això, segons la coneguda expressió de Gregori el Gran, creix amb el qui la llegeix.

86. Per exemple, es poden aportar elements en els camps històric, filològic, cultural, antropològic, que siguin de gran utilitat per a escatir el sentit primer o literal d'un text.

Aquestes formulacions es converteixen en criteri últim d'interpretació (*assistentia negativa*) quan la interpretació del text bíblic ha de ser avaluada. Semblaria que les veritats de fe serien una determinació negativa que coartaria la llibertat d'interpretació. Tanmateix, la fe de l'Església no pot ser entesa ni és un fre a una recerca que se situï dins la Paraula; més aviat, es tracta d'un factor d'equilibri entre la legítima pregunta pel sentit del text i el marc de la Tradició de l'Església, ampli, dins el qual s'efectua la interpretació.

Prenguem un dels articles del Credo niceno-constantinopolità: «Per obra de l'Esperit Sant s'encarnà de la Verge Maria i es féu home» («et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est»).<sup>87</sup> El text és una conflació entre Jn 1,14 («la Paraula s'ha fet carn»), Mt 1,18 («[Maria] havia concebut un fill per obra de l'Esperit Sant») (vegeu Lc 1,35) i Mt 1,23 («la verge concebrà i tindrà un fill») (vegeu Lc 1,34). Una recerca exegetica sobre aquests textos que sigui conscient del marc on se situa (l'Església i la seva fe), ha de comprendre que ens trobem davant un dels continguts essencials del missatge cristià. Aquesta veritat de fe prové clarament de l'Esclatadura i ha passat àmpliament a la tradició apostòlica com una afirmació del caràcter singular i únic de la virginitat de Maria, la qual es relliga plenament a la singularitat de Jesús com a Messies i és obra del Déu altíssim (vegeu Lc 1,37: «per a Déu no hi ha res impossible»). En aquest tema hi caben moltes preguntes teològiques, però la confessió de fe ha de funcionar com a comú denominador, que determina el territori de totes elles. Així, doncs, la regla de la fe (*regula fidei*) o analogia de la fe (*analogia fidei*) es configura segons l'Esclatadura, de la qual aquesta regla és continuació essencial.<sup>88</sup>

Significativament, per a Atanasi el qui es pregunta pel sentit global de l'Esclatadura trobarà la resposta en la «regla de la veritat» o «regla de la fe». Això vol dir que aquesta regla s'identifica amb els continguts de la fe de l'Església, i que aquests continguts no són res més que el centre de l'Esclatadura i

87. En el Símbol dels Apòstols l'article és molt semblant: «fou concebut per obra de l'Esperit Sant; nasqué de Maria Verge». S'hi afegeix només l'esment del naixement de Jesús (vegeu Mt 1, 25; Lc 2,6-7).

88. El Credo és, doncs, en tant que resum de les veritats de la fe, el nucli central, el cor, de la *regula fidei*. Notem que la terminologia «regla de la fe» mereix l'honor de ser la més antiga —es troba en Ireneu, Tertul·lià i Orígenes—, però la primera encíclica dedicada a la Sagrada Esclatadura, la «Providentissimus Deus» del papa Lleó XIII (1893), empra la terminologia «analogia de la fe», represa en DV 12. M. Reiser fa notar, recolzant-se en P. Stemmer, que la terminologia d'«analogia de la fe» és d'origen protestant i s'inspira en Rm 12,6 (*Bibelkritik und Auslegung*, 252).



de la Tradició apostòlica.<sup>89</sup> En la nostra proposta el principi i centre de tota l'Escriptura (Antic i Nou Testament) i l'estructura fonamental del Credo són conduïbles a aquesta fórmula: la revelació amorosa de Déu en Crist rebuda a través de l'Esperit. La doctrina trinitària, eix del dogma cristià, explica la unitat entre Antic i Nou Testament —que hem qualificat de continuïtat en plenitud— i constitueix alhora l'element unificant de la Tradició de l'Església i de les veritats de fe que són proposades com a *regula* o *analogia fidei*.

El subjecte de la confessió de fe és la comunitat creient. Tots els batejats, tots els membres de l'Església, participen de la mateixa Eucaristia, escolten la mateixa Paraula i «tenen un paper en la interpretació de l'Escriptura». L'Església és el lloc propi de lectura i comentari de la Paraula, de manera que la celebració del misteri eucarístic *in Ecclesia* comporta l'escolta de la veu del Crist. Quan es produeix aquesta escolta, el poble de Déu exerceix el seu *sensus fidei*, el «sentit de la fe».<sup>90</sup> Tal com explica LG 12, la primera conseqüència d'aquest exercici és que «el poble de Déu, guiat pel sagrat Magisteri que dòcilment segueix, accepta (en l'Escriptura) no una paraula humana sinó la mateixa paraula de Déu». Però no hi hauria «sensus fidei» si l'Esperit no l'hagués suscitat i el sostingés contínuament. Una vegada més, la funció de l'Esperit és fonamental de cara a garantir una correcta interpretació del text de l'Escriptura —un text que ell mateix ha contribuït a formar—. El *sensus fidei* assenyalava la grandesa i la necessitat de l'acció de l'Esperit en la comunitat interpretativa, que llegeix l'Escriptura com a cos articulat en diversos carismes però en la confessió d'una sola fe.<sup>91</sup>

## 6. LA CONVENIÈNCIA D'UNA EXEGESI TEOLÒGICA

DV 12 accentua amb l'expressió «eorum verbis» la posició de referència que ocupa el text, tant per a la recerca del sentit que aquest vehicula (exegesi) com per als significats que queden oberts mitjançant el conjunt de l'acte d'interpretació (teologia). Al bell mig, doncs, hi ha la Paraula, l'Escriptura inspirada,

89. Vegeu Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, I: *Essai historique*, II: *Essai théologique* (Les Grandes Études Religieuses), Paris: Fayard 1960 i 1963. Vegeu l'aportació del Prof. Enrico Cattaneo en aquest mateix volum.

90. Vegeu l'aportació del Prof. Dario Vitali en aquest mateix volum.

91. La varietat no es produeix tan sols en relació als diversos membres de l'Església (bisbes, preveres, exegetes, ministres de la Paraula...) (vegeu Document de la PCB, de 1993, III,B,3), sinó també en relació a les dogmàtiques de les diverses confessions cristianes, que afaïonen una hermenèutica de l'Escriptura en l'horitzó del propi dogma eclesial.

que és central en qualsevol discurs. És evident que els mètodes de l'exegesi i la teologia són diversos i que cal cenyir-se a l'instrumental inherent a cada mètode. El mètode exegetíc anomenat històrico-crític ha desenvolupat particularment un conjunt d'eines heurístiques, basades en la filologia i en la història, que han contribuït extraordinàriament a la pregunta pel sentit primer d'un determinat text. La dificultat està en el fet que aquest mètode neix —i sovint ha estat usat— des d'una posició que es manifestava explícitament com a contrària al dogma cristià, i, per tant, des d'una posició de no neutralitat. Aquest «prejudici antidogmàtic» s'ha traduït en una fossa oberta entre història i dogma, entre veritat contingent i veritat eterna, que, des de Reimarus i Lessing ha condicionat la modernitat.<sup>92</sup> Pel seu costat, la teologia dogmàtica no sempre s'ha aproximat al text bíblic, respectant-ne la configuració exegetica interna, i sovint s'ha procedit a un anivellament de resultats en funció de les premisses teològiques que calia justificar.

Tanmateix, com subratlla Benet XVI en VD 35, «quan l'exegesi no és teologia, l'Escl'riptura no pot ser l'ànima de la teologia, i viceversa, quan la teologia no és essencialment interpretació de l'Escl'riptura en l'Escl'lesia, aquesta teologia ja no té fonament». El repte actual és, doncs, la superació del distanciament entre exegesi i teologia, provocat pel fet que, sovint, l'exegesi no ha conduït ni terminat en un discurs teològic i, sovint també, la teologia no s'ha fonamentat en l'Escl'riptura i, per tant, aquesta ha estat considerada *de facto* un element complementari i no l'element essencial. Sembla evident que els estudis bíblics han de caminar cap a la integració de la «dimensió teològica» dels textos (VD 34) i que la recerca teològica no pot continuar més o menys «immune» als resultats de l'exegesi, si es vol prendre seriosament el famós *dictum* sobre l'estudi de l'Escl'riptura «com a ànima de la teologia» («velurti anima Sacrae Theologiae») (DV 24).<sup>93</sup>

Amb això, no voldria concloure que la relació entre exegesi i teologia no ha sofert modificacions en els darrers temps. Un dels fruits més esplendents del Concili Vaticà II ha estat precisament el creixement d'una sensibilitat bíblica en la teologia dogmàtica i la refermança d'una exegesi catòlica que dialoga a

92. Vegeu el meu article «La recherche du Jésus historique», *Bib* 81 (2000) 179-201. Igualment, G. THEISSEN, «Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf», *SJT* 49 (1996) 147-176.

93. La frase ja es troba en l'encíclica *Providentissimus Deus* del Papa Lleó XIII (EB 411), però el seu origen se situa concretament en el segle XVII, a la XIII Congregació General de la Companyia de Jesús (1687). Vegeu J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*. *Text and Commentary* (SubBib 18), Roma: PIB 1995, p. 158 n. 196.

*pari* amb les altres confessions cristianes. Cal, però, fer un pas ulterior i, dins el respecte metodològic més exquisit —fruit de la modernitat—, resituar les bases hermenèutiques de l'exegesi catòlica i recuperar així la seva multisecular, i imprescindible projecció teològica. En aquest moment històric hi ha les condicions necessàries perquè es pugui procedir a l'elaboració d'una exegesi que treballi amb el mètode històrico-crític, però que vagi més enllà d'aquest mètode i doni pas al sentit teològic dels textos a partir del sentit literal —el qual, com ja hem dit, pertany de ple dret a l'acció de l'Esperit—. Citant encara el document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993, «l'objectiu del treball (dels exegetes) s'aconsegueix quan aclareixen el significat del text bíblic com a paraula de Déu» (III,C,1) (citat en VD 33). D'altra banda, tan sols així el text deixarà de ser un artefacte provinent del món antic i esdevindrà paraula viva de Déu que parla al món d'avui. I tan sols així se superarà la disjuntiva entre exegesi científica i *lectio divina*, entre lectura del text a la càtedra i lectura del text a la trona.

Veiem, doncs, tot seguit quins són els elements necessaris per a dur a terme allò que es pot anomenar, en el marc de la modernitat però també de l'hermenèutica cristiana antiga (l'hermenèutica patristica), una «exegesi teològica». Es tracta d'endegar una proposta que sigui alhora històrico-crítica i teològica i que es dugui a terme *in Ecclesia*.<sup>94</sup> La necessitat d'aquesta proposta es fa urgent, ja que cal recuperar una hermenèutica completa del text bíblic que n'expliqui el sentit, que integri el pluralisme de significats en la història i la Tradició cristianes (sobretot en la litúrgia i en l'espiritualitat) i en tingui present l'actualització en el món i la cultura hodiernes.<sup>95</sup>

1. El text com a *realitat múltiple*. L'hermenèutica moderna, sobretot gràcies a P. Ricoeur, recupera la pluralitat d'interpretacions que és pròpia de l'exegesi jueva —l'Escriptura té «setanta cares» (midraix Rabbà al llibre dels Nombres

94. L'expressió «exegesi teològica» es troba en A. BEA, «“Religionswissenschaftliche” oder “theologische Exegese”? Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik», *Bib* 40 (1959) 323-341. Vegeu M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung*, 273. Aquest subratlla el paper de l'Església com a última instància de la interpretació («die Kirche als letzte Instanz für die Auslegung»). En efecte, l'Església és el referent i el marc del treball interpretatiu de l'exegeta catòlic. Sobre el tema, vegeu també darrerament T. SÖDING, («Exegese als Theologie, Theologie als Exegese treiben. Eine schwierige, aber notwendige Verbindung», en CATHOLIC BIBLICAL FEDERATION, *Convegno sulla Verbum Domini, Roma 1-4 Dicembre 2010*, ad manuscriptum).

95. Sobre el que segueix, vegeu el meu article «Els sentits dels text bíblic», 333-339. Val a dir que la proposta d'una exegesi teològica —no gens distant de la lectura canònica del text— s'ha visualitzat en la Facultat de Teologia de Catalunya mitjançant l'assignatura «Teologia del Nou Testament», que s'hi imparteix des del curs 1993-1994.

13,15)— i que és igualment pròpia de l'exegesi cristiana —*una littera continet pluros sensus* (Pròleg a les Postil·les de Nicolau de Lira, PL 113,28c)—.<sup>96</sup> És un miratge, doncs, pensar que el text té un sentit i prou, que aquest sentit és individuable amb total certesa i que s'ha d'identificar amb el sentit literal o primer —el qual seria el sentit «neutre», mancat de pre-comprensions, com ha pensat ingènuament una certa exegesi històrico-crítica—. <sup>97</sup> La metàfora i el símbol són constitutius en el text de l'Escriptura i, per tant, de la seva interpretació. El sentit segon d'un text no és un afegitó més o menys admissible sinó que forma part de les possibilitats que el text desplega.

2. El sentit primer com a *fonament* de l'acte d'interpretació. Tant l'exegesi jueva (que l'anomena *paixut*) com la cristiana (que l'anomena *secundum litteram* o *historialis*) han fet del sentit primer el primer dels sentits. Per això la moderna exegesi té, com a eina heurística fonamental, el mètode històrico-crític, que agermana l'estudi de la *littera* i el de la *historia* amb un utilatge rigorós i crític, començant per la pregunta sobre la naturalesa del text que ha de ser objecte d'interpretació.<sup>98</sup> Si bé aquest mètode no pot pretendre l'exclusivitat, és obvi que, en el context de la modernitat, no hi pot haver anàlisi d'un text al marge de la pregunta crítica sobre les coordenades filològiques (incloent-hi el *literary analysis*) i històriques (incloent-hi la història social).

3. El sentit primer com a *fonamentador* de l'acte d'interpretació. El sentit literal és punt de partença de qualsevol interpretació que no vulgui començar la casa per la teulada. És un sentit que serveix de fonament dels altres i que, per tant, és estrictament necessari. Més encara, el sentit literal exerceix el

96. N'hi ha prou de comparar les exegesis dels Pares en un mateix text per adonar-se de la gran varietat interpretativa a l'interior d'un principi mantingut: la cristologia del Logos com a principi que unifica tota l'Escriptura. Amb una punta d'ironia, J. H. Newman afirma que a l'últim dia de l'Església, la Bíblia serà encara «una terra inexplorada i verge» (citada per H. DE LUBAC, *Les quatre sens de l'Écriture*, I,126). Newman conclou que és impossible dibuixar el mapa dels sentits de l'Escriptura

97. N'hi ha prou de comparar uns quants comentaris evangèlics elaborats segons el mètode històrico-crític o altres mètodes contemporanis que treballen el sentit primer (l'anàlisi narrativa, per exemple) per adonar-se de les notables diferències existents entre els seus autors. La diversitat d'interpretacions no és un «escàndol» que desautoritzaria el mètode històrico-crític sinó una conseqüència inevitable del caràcter que revesteix la realitat: tota realitat, també, la textual, està sotmesa a interpretació i a comprensió. Lesforç comú i el diàleg científic han portat, però, a consensos amplis en molts camps, per exemple, en la recerca del Jesús històric.

98. La pregunta sobre el tipus de text neotestamentari que representa cada manuscrit i l'exegesi que se'n deriva ha merescut l'atenció continuada del Prof. J. Rius-Camps en relació al còdex Bezae o text occidental. Vegeu el seu comentari en el llibre dels Fets dels Apòstols, escrit amb la Dra. J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition*, 4 vols., London – N.Y.: Clark & Clark 2004, 2006, 2007 i 2009.

control sobre la pluralitat ulterior dels sentits, de manera que aquesta pluralitat sigui l'obertura del ventall interpretatiu i no una fragmentació inarticulada i inconnexa. Per això la recerca del sentit primer és el millor antídoto contra el fonamentalisme —el qual, en nom de la lletra, esdevé una distorsió flagrant de la lletra—,<sup>99</sup> el carismatisme —el qual, refugiant-se en l'experiència interior, acaba desentenent-se del text— i la ideologia —la qual fa servir el text per a justificar una idea o un programa que són exteriors i anteriors a la lectura d'aquell.

4. L'Església o comunitat creient amb la seva *regula fidei* com a *marc* de la interpretació. L'interpret d'un text no actua sol sinó en el marc d'una comunió de sentit i de referents que configuren la fe i la vida eclesials, conduïda per l'Esperit. La Tradició i el seu custodi, el Magisteri, guiats per l'Esperit, garanteixen que l'acte interpretatiu no sigui el resultat d'un posicionament individual sinó el fruit d'una aproximació que, en darrer terme, no pot separar-se del *sensus fidei*. La Tradició no funciona, doncs, com a coerció sinó com a marc del lliure exercici dels dons espirituals que rep l'interpret. L'Església no fixa, com a regla general, el sentit dels textos bíblics,<sup>100</sup> sinó que es limita a proposar els articles fonamentals de la fe com l'horitzó de l'hermenèutica catòlica —aquesta és igualment la posició ortodoxa.<sup>101</sup>

5. El *principi* unificador de tota l'Escriptura és la revelació amorosa de Déu en Jesucrist per l'Esperit.<sup>102</sup> La teologia patristica considerava que el principi és Crist i que, per tant, l'Escriptura demana una lectura cristològica. Tanmateix, DV 2 esmenta, com a esdeveniment bàsic del misteri cristià l'autorevelació de Déu («seipsum revelare») en Crist («in Christo»), que és «mitjancer i

99. El document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993 qualifica el fonamentalisme de «suïcidi del pensament» (I,F).

100. A Trento, per exemple, Jn 20,23 i Mt 16,19; 18,18 són textos que es vinculen magisterialment al sagrament de la penitència, però el Concili no sembla afirmar que aquesta sigui l'única aproximació exegètica que se'n pugui fer (vegeu DS § 1863) Sobre això l'encíclica *Divino afflante Spiritu* § 47 (DS § 3831) afirma: «Només hi ha uns quants textos, el sentit dels quals hagi estat definit per l'autoritat de l'Església».

101. Vegeu la posició de I. Karavidopoulos en l'obra col·lectiva *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive* (citada en la n. 4). En canvi, l'hermenèutica protestant converteix la *sola Scriptura* en un principi que encaixa difícilment en la Tradició i de l'Església, si bé val a dir que, també aquí, el Credo en tant que *regula fidei* és un referent fonamental de la fe i, per tant, no pot ser obviat.

102. En aquest punt val la pena remetre's a l'esquema trinitari que es troba al començament de la Constitució *Lumen Gentium* (2-4) i fer notar que aquest esquema és present igualment en DV 2. Es pot, doncs, afirmar que el misteri del Déu trinitari, tant cristològicament com eclesiològicament, encapçala les dues Constitucions dogmàtiques del Vaticà II. Agraeixo als Drs. Pié i Planellas les seves remarques en aquest sentit.

plenitud de tota la revelació» (vegeu també DV 4), D'altra banda, segons 2Co 5,19, el misteri de Crist és de fet el misteri de Déu en Crist («Déu, en Crist, reconciliava el món amb ell mateix»), el qual arriba a nosaltres per la força i el guiatge de l'Esperit, igualment «Senyor» (2Co 3,18). Ara bé, l'estructura de revelació present en l'Escriptura, que reposa sobre el Pare i el Fill, s'ha traslladat al Símbol de la fe, i és aquí on la tríada litúrgica inicial (vegeu Mt 28, 19), que ja incloïa l'Esperit, es converteix en l'eix de la confessió cristiana. Per tant, una exegesi teològica de fondes bases escripturàries no pot deixar de banda la revelació-digni amorós de Déu que ha culminat en Crist: en l'aliança antiga es revela el Déu de Jesucrist, i en la nova el revelador és Jesucrist, Fill de Déu.<sup>103</sup> En l'una i en l'altra prevalen la misericòrdia (AT) i la donació (NT) divines, de manera que l'amor és denominador comú, també en la relació amb el proïsme (com s'afirma en Mt 22,40 i Jn 13,34), especialment amb els pobres (vegeu Lc 10,25-37).

6. El *sentit segon* recull les seves bases del sentit primer, el qual no és aconseguit sense un instrumental apropiat, en el qual hi juga un paper important el context inter-escripturari però també els contextos literaris i històrics extratextuals. La recerca del sentit segon es fa tenint en compte la unitat teològica de l'Escriptura i el seu principi unificador, tal com l'hem formulat (la revelació amorosa de Déu en Crist per l'Esperit). Aquest principi coincideix amb l'esquema troncal de la *regula* o *analogia fidei* tal com és expressat en el punt central de la Tradició: el Credo o Símbol de la fe. Per això l'instrument propi per a l'obtenció del sentit segon és l'al·legoria, que pot desplegar modalitats diverses: teològica (els misteris de la fe), moral-existencial (la pràctica de l'Evangeli en la caritat, en virtut de la qual el misteri de l'home queda elucidat en el misteri de Crist) i anagògica (la tensió escatològica de l'esperança, que fonamenta la pregària de contemplació). Ara bé, com hem dit, aquesta dimensió espiritual del text pot trobar-se ja en el sentit primer —per això, Orígenes no interpreta al·legòricament les cartes de Pau, perquè ja obté aquella dimensió mitjançant la lectura literal del text—. L'exegesi al·legòrica solament esdevé necessària quan el sentit literal es mostra incapaç de percebre el misteri de Déu en Crist per l'Esperit.<sup>104</sup>

103. La cristologia és sense cap mena de dubte l'element bàsic de la teologia cristiana de la revelació.

104. De vegades, però, l'exegesi al·legòrica no és convenient. Per exemple, quan una especulació de tipus gnòstic fa aparèixer «un sentit espiritual que no és sa» (Tertul·lià, *In Joh.* 20,36) (vegeu «Els sentits dels text bíblic», 338), ja que no pertany a la fe de l'Església. En aquest element extratextual és espuri, ja que sobrepassa el marc de la Tradició. Una cosa semblant es pot dir de l'al·legorització que Orígenes fa de la figura estèril com el poble jueu que s'ha

7. Hi ha una *complementació* entre sentit segon i sentit primer. El sentit segon fa créixer el primer, i el sentit primer garanteix que aquest creixement es produeixi en la direcció justa. Un text demana un sentit segon quan el sentit espiritual no va incrustat en el sentit literal i han d'emergir d'una manera distinta les preguntes pel significat i per l'actualitat del text en l'àmbit de la fe de l'Església i de la seva Tradició. Per tant, una exegesi teològica responsable, arrelada en DV 12, cerca els dos sentits fonamentals d'un text, de manera que el sentit espiritual mai no quedi exclòs de l'acte d'interpretació.<sup>105</sup> En conseqüència, l'assoliment del sentit espiritual, sigui mitjançant el sentit literal o el sentit al·legòric (en una de les seves modalitats), és la tasca pròpia d'una hermenèutica que articuli exegesi i teologia en el marc de l'Església i de la seva confessió de fe.

#### 7. VERS UNA INTEGRACIÓ DE L'EXEGESI PATRÍSTICA I L'EXEGESI HISTÒRICO-CRÍTICA

El Renaixement va comportar indirectament la irrupció del sentit literal com a gairebé exclusiu. El programa de la *sola Scriptura* incloïa, de retruc, un abandó fàctic de l'exegesi patristica: Luter i els reformadors, tot i conèixer i tenir en compte les exegesis patristiques —tan sols cal pensar en Agustí—, van alçar-se contra l'al·legoria en nom de l'arbitrarietat i la manca de control de les interpretacions dels Pares. Aquests van començar a ser citats no com a autoritats en la interpretació bíblica sinó com a autors que configuraven la història de la interpretació —i aquesta tendència, modificada només parcialment per l'actual *Wirkungsgeschichte* ha continuat essent la més activa—. En canvi, Luter va integrar la centralitat cristològica de l'exegesi patristica —el *solus Christus*— i en va fer un dels eixos de la seva teologia o, millor dit, de la seva exegesi teològica.

Resta, doncs, oberta la qüestió sobre la validesa interpretativa de l'exegesi bíblica efectuada durant mil cinc-cents anys d'història de l'Església, no com a

---

ornat àrid perquè no ha reconegut Jesucrist (*In Matth.* 16,26). Aquest sentit segon és abusiú, ja que el sentit primer, que refereix la perícopa a la fe i la pregària dels deixebles, no admet aquesta interpretació.

105. De fet, com remarca Th. Söding, la dimensió teològica de l'Esriptura forma part intrínseca de la naturalesa mateixa dels textos bíblics, i per tant no pot ser desestimada. L'exegesi històrico-crítica no pot ser obviada si no es vol que la teologia es converteixi en gnosi, però aquesta exegesi ha de considerar l'Esriptura com a paraula de Déu i àmbit teològic de reflexió sobre Ell si no es vol convertir en una pura ciència de la religió (vegeu «Exegese als Theologie», & 3).

pura dada complementària de caràcter històric sinó com a element actiu que cal considerar en l'acte d'interpretació. De fet, tant la constitució *Dei Verbum* del Concili Vaticà II (DV 8.23) com l'Exhortació apostòlica *Verbum Domini* (VD 12.29-30.37-39.41) i el document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993 (III,B,2) han insistit en la necessitat d'estudiar l'exegesi patrística i l'exegesi medieval, que n'és la continuació. Cal recordar que el moviment patrístic, juntament amb els moviments bíblic i litúrgic, van contribuir a preparar la teologia que s'expressaria posteriorment en els textos conciliars.

Tanmateix, seria un greu error proposar un simple «retorn» a les exegesis patrístiques sense tenir en compte els darrers cinc-cents anys d'interpretació bíblica. Una operació d'aquesta mena aniria contra els propòsits i intencions del Concili Vaticà II i equivaldria a la negació cultural de la modernitat. El gran repte és la integració de l'exegesi patrística i l'exegesi històrico-crítica en el marc d'un ampli programa d'exegesi teològica o, si es vol, d'una interpretació espiritual de l'Esriptura que es nodreixi conjuntament dels sentits primer i segon del text bíblic.<sup>106</sup> Aquesta integració s'ha de fonamentar en una pràctica de l'exegesi *in Ecclesia*, per a la qual tota interpretació s'ha de situar en el marc de la confessió i de fe i, per tant, és forçosament espiritual, es faci sobre el primer sentit (literal) o sobre el segon sentit (al·legòric) de l'Esriptura. També, com es llegeix en VD 37, «en l'època patrística i medieval qualsevol forma d'exegesi, també la literal, es feia sobre la base de la fe i no hi havia necessàriament distinció entre sentit literal i sentit espiritual».

De fet, l'exegesi patrística, com ja hem comentat, no es mostra homogènia en les seves interpretacions, ni pel que fa als resultats ni pel que fa l'ús dels sentits del text —Antioquia prefereix el sentit literal, mentre que Alexandria privilegia l'al·legoria—.<sup>107</sup> Tampoc no es mostra excessivament curiosa en l'estudi del context, que és un dels axiomes del mètode històrico-crític. Els Pares,

106. Es tracta d'un repte que molts han considerat i consideren urgent. El pare de l'exegesi històrico-crítica catòlica, M.-J. Lagrange, va inaugurar l'École Biblique de Jerusalem el 15 de novembre de 1890 amb un discurs que incloïa un llarg elogi de l'exegesi dels Pares. Vegeu-ne el text en M.-J. LAGRANGE, *l'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)* (LD 142), Paris: Cerf 1990, pp. 103-114. En una línia semblant, W. KASPER, «Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftasulegung», en *Theologie und Kirche*, vol. II, Mainz 1999, pp. 84-100. Vegeu igualment A. VICIANO VIVES, *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio romano*. Múrcia: UCAM 2007, pp. 233-248 («La importancia de los Padres de la Iglesia para la teología contemporánea»).

107. L'encíclica *Divino afflante Spiritu* (§ 47) remarca que tan sols hi ha uns pocs textos bíblics sobre els quals «l'ensenyament dels Pares sigui unànime». En aquesta qüestió l'obra, ja citada, de M. Simonetti (*Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*) resulta fonamental.



com remarca el document de la Pontifícia Comissió Bíblica de 1993, sovint treuen una frase de context, enduts per la pruija de mostrar «alguna veritat revelada que hi troben expressada».<sup>108</sup> Tanmateix, ni en els autors que fan servir més el mètode al·legòric com ara Orígenes, el text com a tal manté la seva primàcia, i la pregunta pel sentit literal o històric conserva la seva importància.<sup>109</sup> És clar, doncs, que els Pares són un bon exemple de pluralisme interpretatiu.

La consideració de l'exegesi patristica en el seu conjunt porta a remarcar unes coordenades hermenèutiques que fecunden indiscutiblement l'exegesi catòlica actual. Són les següents:

a. L'exegesi al·legòrica necessita el control del mètode històric-crític en la mesura que el sentit literal és el primer en tota interpretació: per ell ha de començar la recerca del sentit teològic del text.<sup>110</sup> El sentit segon necessita el suport del sentit primer, però tant l'un com l'altre tenen, en el marc de l'hermenèutica catòlica, el mateix horitzó interpretatiu: la fe de l'Església, arrelada en la unitat de l'Escriptura, l'aportació viva de la Tradició i l'analogia de la fe. Aquest horitzó és comú en qualsevol ús metodològic i en qualsevol recerca de sentit. Per tant, tan legítim i necessari és el sentit literal com el sentit al·legòric —i els Pares ofereixen bons exemples d'interpretació en línia de l'un i de l'altre—. Ambdós sentits han de coincidir en un horitzó i un projecte comú: una exegesi espiritual, és a dir, promoguda per l'acció de l'Esperit de Crist, que traspasa els dos testaments, que ha inspirat l'un i l'altre i que resta el principi que guia la interpretació (vegeu 1Pe 1,11-12 i DV 12).<sup>111</sup>

108. III,B,2. Òbviament, els autors menys proclius a descurar el context són els que donen primàcia al sentit literal, com ara Teodor de Mopsuèstia, de l'escola antioquena.

109. El diàleg amb Orígenes és la pedra de toc de la problemàtica que aquí es presenta. Vegeu un intent de rellegir Orígenes des de l'hermenèutica contemporània en C. THEOBALD, «Origène et le débat herméneutique contemporain», en G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30-août-3-sept. 1993 (BETL CXIII), Louvain 1995, 785-797.

110. Segons Tomàs d'Aquino (*STh* I,1,10 ad 1), tan sols el sentit literal, que és fonament dels altres sentits, pot actuar de fonament d'una argumentació teològica: «omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur». I Tomàs cita a continuació l'Epístola 93,8 d'Agustí contra el donatista Vicenç per tal de justificar la seva pròpia posició.

111. 1Pe 1,11 palesa la unitat espiritual dels dos testaments: «Els profetes van esbrinar a quin temps i a quines circumstàncies es referia l'Esperit de Crist present en ells, quan els feia predir els sofriments de Crist i la glòria que vindria després.»

b. L'exegesi patristica pretén que tot el text ressoni amb la mateixa força sonora, ja que tot el cànon ha estat inspirat pel mateix Esperit. No fa, doncs, qüestió la temàtica teològica del cànon dins el cànon, tan present en l'hermenèutica protestant. Per als Pares, com per al judaisme, l'Esriptura funciona amb una cohesió canònica i teològica que deriva de l'Esperit que la sosté. Cada llibre i cada expressió del text són igualment importants, ja que responen a la revelació de Déu en Crist. Aquesta convicció ve determinada per la pertinença de l'interpret a la comunitat creient, a l'Església. Una exegesi en l'Església, *in Ecclesia*, lliure i fidel, atenta i valenta, és l'única possible si es vol mantenir el caràcter religiós de la Bíblia, és a dir, la seva naturalesa d'escrit revelat.

c. Els Pares postulen una relació entre l'Antic i el Nou Testament que no és exempta de dificultats, sobretot quan les Esriptures jueves són llegides unívocament en funció del misteri de Crist. Cal, però, pensar que la revelació a Israel no posseeix «menys» capacitat reveladora. Més aviat, aquesta revelació s'ha de llegir a l'interior de l'economia salvadora, la plenitud i culminació de la qual és Jesucrist. D'altra banda, el principi que unifica l'Esriptura és la revelació amorosa de Déu en Jesucrist per l'Esperit. El paradigma trinitari resulta més complexiu que el paradigma cristològic estricte. Aquest ha de restar englobat en aquell.

d. L'exegesi dels Pares mostra una gran creativitat i dinamisme. Les referències creuades intertextuals, sovint en base a analogies verbals o a reflexos tipològics, són una eina que, com succeeix en l'exegesi jueva, posa en moviment tota l'Esriptura. L'exegesi històrico-crítica, de tall literal, es mostra més mesurada i exigent a l'hora de justificar les connexions a l'interior del cànon. Tanmateix, cal mantenir la circularitat hermenèutica entre els dos sentis fonamentals, el literal o primer i l'al·legòric o segon. La relació entre ambdós sentits pot ser formulada segons els termes del conegut aforisme agustiniana («latet» i «patet»), referit originàriament a la relació entre Antic i Nou Testament (vegeu DV 16). El primer sentit s'obre al segon, el qual és latent en el primer, mentre que el segon sentit, que es fonamenta en el primer, palesa allò que aquest mantenia latent. D'aquesta manera s'afirma la primacia del primer sentit, en la mesura que també és un sentit espiritual, sostingut per l'Esperit. Si la dimensió espiritual és pròpia dels dos sentits —i no tan sols del sentit segon—, queda exclosa d'un antagonisme entre aquells, és a dir, entre l'exegesi històrico-crítica i la lectura espiritual del text.

D'aquestes coordenades hermenèutiques es deriven unes breus indicacions d'ordre operatiu en relació a les exegesis concretes que els Pares fan dels textos de l'Esriptura. Formulades succintament, són les següents:

a. Es poden *integrar* sense dificultats les interpretacions patrístiques que troben una fonamentació en el sentit literal del text i, a més, en el conjunt de l'Escriptura. Així, per exemple, la interpretació al·legòrica tradicional, anterior a Orígenes, de la paràbola del bon samarità (Lc 10,25-37), veu Jesucrist darrere la figura d'aquest personatge narratiu que té compassió de l'home que havia caigut en mans de lladres (vegeu *Hom.* 34). Crist, doncs, salva la humanitat caiguda, representada per l'home ferit a la vora del camí, incapaç de tot. Es tracta d'una interpretació netament teològica que, al meu entendre, queda justificada pel fil narratiu (el sentit primer), el qual no queda vulnerat. La lectura ètica del text —el proïsme com a ferit desconegut— pren un sentit cristològic —l'home caigut com a subjecte de la salvació—, però allò que s'atribueix a Crist no força un text dominat per la frase de Lc 10,37 («el qui el va tractar amb amor»). Ben al contrari, l'acció salvadora de Crist envers l'home caigut pot ser definida amb aquesta expressió, referida narrativament al comportament del samarità. Notem que una cosa ben diversa són la resta d'al·legoritzacions aplicades als altres elements de la paràbola sense cap criteri interpretatiu cohesionat i amb l'únic intent de trobar correspondències a tots ells i buscar així de «quadrar» teològicament el text. Aquí els forçaments interpretatius són del tot clars.<sup>112</sup>

b. Es poden *admetre* les interpretacions patrístiques que troben una fonamentació en la Tradició de l'Església o, indirectament, en altres textos evangèlics i que no vulnereu d'una manera contradictòria el sentit literal o primer del text. En aquest cas, cal parlar d'una ampliació que s'aproxima al text tangencialment i en facilita un enriquiment. Si prenem el comentari d'Orígenes en l'Evangeli segons Mateu (*In Matt.* 12,36-37) hi trobem una referència a les disposicions que es demanen als tres deixebles a qui Jesús ha convidat a pujar a la muntanya on es transfigurarà. Els deixebles contemplaran la glòria de Jesús i, per això, és necessari que estiguin a punt: el fet de pujar a una mun-

112. El mètode de l'al·legoresi s'aplica a tota la paràbola, i llavors les equivalències resulten extrínseques i, per tant, abusives, ja que no estan fonamentades en cap exegesi de la mateixa Escriptura. Per exemple, la consideració de «Jericó» com el món, o el «levita» com els Profetes, o els «dos denaris» com el Pare i el Fill, o l'«hostaler» com el cap de l'Església, no semblen tenir cap justificació exegètica. L'al·legorització de tot el text, és a dir, l'aplicació indiscriminada de l'al·legoresi és inadmissible. De fet, no es duu a terme ni en les dues interpretacions al·legòriques de les paràboles de Jesús que es troben en els sinòptics: el sembrador (Mt 13,18-23 par. Mc 4,13-20 par. Lc 5,11-15) i el blat i el jull (Mt 13,37-43). Així, en aquesta darrera, la més al·legoritzada (fins a nou elements: el sembrador-amo, el camp, la bona llavor, el jull, l'enemic, la sega, els segadors, la crema del jull, l'emmagatzematge del blat al graner), hi ha quatre elements que no són al·legoritzats: el temps de dormir, els brins, l'espiga, els mossos.

tanya remet, segons Orígenes, a l'alliberament de les preocupacions mundanes i a l'assoliment d'un estat interior espiritual i sapiencial. És evident que la tradició espiritual i litúrgica de l'Església ha subratllat el tema de la purificació interior per a qui vol arribar a un estadi espiritual caracteritzat per la contemplació. Pel que fa als textos evangèlics —i bíblics en general—, les disposicions interiors són demanades als qui es disposen a emprendre una tasca espiritual de relleu. Així, els qui volen escoltar la Paraula d'una manera fructuosa necessiten superar diversos esculls, com ara la manca de comprensió, la inconstància en les tribulacions, i encara les preocupacions i seduccions d'aquest món (vegeu Mt 13,18-23). En una paraula, el sentit primer queda enriquit pel segon, si bé no el necessita, parlant d'una manera estricta.

c. Cal *deixar de banda* les interpretacions patristiques que no troben fonamentació en el conjunt de l'Esriptura ni en la *regula fidei*. La gran exuberància de l'exegesi patristica tendeix a fer créixer les interpretacions sense el criteri crític propi del primer sentit. Un cas particular d'aquesta manca de criteri el constitueixen els nombrosos textos que parlen del poble jueu. En molts d'ells, aquest poble és presentat d'una manera injustificada i injusta, a partir d'una constatació, però, que és correcta: la negativa d'Israel en el seu conjunt a acceptar Jesús com a Messies i el seu Evangeli. Ara bé, el poble jueu és exculpat de la mort de Jesús en Lc-Ac —n'hi ha prou de recordar el «Pare, perdona'ls, que no saben el que fan» (Lc 23,34)—. En Jn i Mt aquell poble és dominat pels seus dirigents, que esdevenen els autèntics responsables dels fets ocorreguts. Tant és així que en Jn l'expressió «els jueus» és clarament delimitativa, ja que es refereix als dirigents religiosos d'Israel i no a tot el poble. De fet, una interpretació que pretengués presentar el poble jueu com a culpable de la mort de Jesús xocaria amb l'evidència històrica del paper decisiu jugat per les autoritats romanes. Aquest és un punt particularment sensible i cal avaluar-lo amb cura i coneixement de causa. No hi ha antisemitisme en el Nou Testament.

En una paraula, la cristologia és la gran aportació de l'exegesi patristica i medieval al conjunt de significats del text.<sup>113</sup> En aquest punt, i amb el degut control exercit pel sentit primer, la interpretació de l'Esriptura pot veure's enriquida per «noves» perspectives. D'altra banda, l'exegesi cristològica dels Pares fa justícia a les possibilitats interpretatives que desclou el text quan se'l

113. El papa Benet XVI, i ja anteriorment el teòleg Joseph Ratzinger, expert en Agustí i Bonaventura, ha subratllat l'aportació de les exegesis patristiques al discurs teològic vers el qual ha de tendir l'exegesi catòlica dels textos bíblics.

situa en l'horitzó propi d'una hermenèutica teològica que el tracta com allò que és: mediació de la revelació de Déu i, per tant, paraula de Déu, Escriptura. Els Pares són testimonis de la pluralitat d'interpretacions i de la necessitat de no limitar a un sol sentit la lectura exegètica d'un text bíblic. Formulant-ho a nivell estrictament exegètic, cal afirmar el caràcter de lectura espiritual que revesteix tota interpretació de l'Escriptura que, escatint el sentit primer o el sentit segon o l'un i l'altre, s'esforça per descobrir l'economia salvadora en les paraules revelades. Els Pares són, doncs, un referent essencial a l'hora de proposar una aproximació complexiva al text revelat. Cal, però, establir uns criteris que situïn en el punt just el «pes hermenèutic» de les seves diverses interpretacions.