

AKADEMOS es una revista semestral. De amplio espacio editorial, para la publicación de trabajos inéditos de investigación, artículos de análisis, reseñas y opinión, en los distintos tópicos de las ciencias, la tecnología, las artes y la cultura.

El problema de una hermenéutica teológica¹

David E. López

Dr. en Filosofía, Investigador del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades (CICH), Universidad Dr. José Matías Delgado

davidelopez@hotmail.com

RESUMEN

La práctica hermenéutica, actividad que se esfuerza por hacer comprensible un texto del pasado en nuevas situaciones y a lectores del presente, es algo que encontramos ya al interior del Antiguo Testamento, donde se interpreta o releo textos del pasado para que sean comprensibles y significativos en las nuevas circunstancias a nuevos lectores, para quienes dichos textos resultan extraños, dado que la situación de éstos y la del lector original son ajenas al presente. Este modo

de actualizar el texto y que sea significativo y comprensible al presente se hace por medio de algunos cambios al interior o mediante glosas que pasan a formar parte del texto o a través de comentarios al mismo, lo que en términos generales es conocido como *Midrash*. Esta misma actividad hermenéutica la encontramos en textos literarios griegos, donde se hacen comprensibles textos del pasado a las condiciones del nuevo lector.

Palabras clave: *hermenéutica, hermenéutica teológica, Midrash, Targum, Judaísmo, Cristianismo, religiones del libro.*

1 Este escrito formará parte de un libro sobre hermenéutica que está en proceso de construcción, dentro del cual será el capítulo II.

Abstract

Hermeneutics, a practice which makes efforts in doing understandable a text of the past into a new context and to new readers, is something that we found already in the inside the Old Testament. In the former book past texts are read again and interpreted in order that they could be understandable and meaningful to new readers, who view the text as something odd, due to the distance between text and its context, and nowadays reader and its context.

This way of updating a text by making it meaningful and understandable at present is done through some changes to the interior or through glosses can become part of the text or through comments to it, which in general terms is known as Midrash.

We find this same hermeneutical activity in Greek literary texts, where texts of the past are made comprehensible to the conditions of the new reader and its new situation.

Key Words: *Hermeneutics, theological Hermeneutics, Midrash, Targum, Judaism, Christianity, book religions.*

Introducción: las religiones del libro y el problema hermenéutico

Como parte de las así llamadas religiones del libro,² esto es, las religiones que tienen codificadas su doctrina en un texto sacro que es norma y fundamento de su fe (Bianchi, 1986; Vázquez Borau, 2002), el Judaísmo y el Cristianismo se encuentran con un problema ausente en otras tradiciones religiosas³: ambas tradiciones religiosas no pueden prescindir del libro, donde el creyente encuentra las verdades fundamentales de su vida, la fuente de inspiración y sus normas para la vida. Las religiones que no son del libro no se encuentran con este problema, que luego obligará a la tarea hermenéutica.

Estos libros sagrados fueron escritos y leídos en un mundo cultural y espaciotemporal muy lejano y muy distinto del nuestro; pero no sólo son distantes para nuestro mundo actual: también lo fueron para la misma comunidad judía en sus situaciones históricas y culturales cambiantes con el correr del tiempo. Por ejemplo, cuando un determinado texto profético señala como enemigo a un imperio; luego, con el paso de los siglos, ese imperio desaparece, pero el texto sigue existiendo como escrito sagrado,

2 Por *religión del libro* suele entenderse, en el lenguaje de la disciplina llamada *historia de las religiones*, aquellos sistemas religiosos que codificaron su revelación en un texto sagrado, canónico, intocable e inalterable. Las principales religiones del libro son el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, entre otros.

3 Estas religiones poseen un libro sagrado, la así llamada *Toráh* para los judíos: los Cinco Libros de Moisés, Los Profetas y los Escritos (casi todo lo que hoy llamamos Antiguo Testamento), con el Nuevo Testamento para los cristianos –a lo que hay que añadir el Antiguo Testamento y los así llamados textos deuterocanónicos, lo que como un todo constituye la Biblia. Aclaremos que *Toráh*, en realidad, se refiere en sentido estricto a lo que los judíos llaman *Los cinco libros de Moisés* o La Ley, conocida mejor como el *Pentateuco*. Pero *Toráh* se usa también como una designación general para referirse a la Biblia Hebrea.

y el enemigo mencionado originalmente ha desaparecido. Justo aquí aparece la necesidad de una interpretación del texto acorde a las nuevas circunstancias.

En su momento, estos escritos pudieron ser significativos para la comunidad creyente que les era espaciotemporal y culturalmente sincrónica. Pero esto ya no es así. Debido a esta distancia, y dado el carácter normativo del libro para la comunidad creyente que se adhiere a su autoridad, se impone el hacer una lectura actualizada del mismo y que sea significativa para el creyente actual en su mundo. Esta actividad es la que recibe el nombre de hermenéutica teológica, actividad que ya encontramos en la Biblia misma.

La hermenéutica del Antiguo Testamento dentro del Antiguo Testamento

El gran exégeta de Malta, Prosper Grech (1986, p. 173), establece un concepto básico de hermenéutica utilizado en teología: “La hermenéutica, en cuanto interesa al exégeta, es la ciencia de la interpretación de textos que pertenecen a una cultura lejana de la nuestra, ya sea en el tiempo o en el espacio.” Atención especial merecen dos aspectos mencionados: i) textos que pertenecen a una cultura lejana de la nuestra y ii) y que esta lejanía puede ser de tipo temporal (un pasado lejano o remoto) o espacial (un lugar distinto al nuestro), o ambas, podríamos decir.

En el mismo sentido anterior, Egger (1991, p. 219) indica que la hermenéutica pretende clarificar “Qué significa comprender el tex-

to bíblico y captar su significado para hoy”, para lo cual es necesario ser consciente de una característica doble de estos escritos. Primero, son libros que provienen de un pasado lejano que puede obstaculizar la comprensión, y esto implica también que el lector se encuentra en una situación diferente de comprensión. Segundo, se trata de escritos que tienen un valor normativo para una comunidad creyente. A partir de esta doble característica el estudioso austríaco plantea la necesidad de distinguir en la hermenéutica entre *interpretación*, que es lo que el texto significa en la situación de origen (*Deutung*: sentido), lo que el autor pretendía decir a sus lectores de su tiempo; y *actualización*, que se refiere al sentido que tiene el texto hoy para la situación social concreta, eclesial y personal (*Bedeutung*: significado o significación). Esta actualización, advierte, no es espontánea y tampoco puede realizarse sin criterios. (Egger, 1991, pp. 220-21)

La distancia entre la cultura del pasado y la nuestra es algo más que un problema espaciotemporal, e incluye aspectos como la lengua (no hablan nuestra lengua), las costumbres (diversas a las nuestras), las creencias (no son iguales a las nuestras), el mundo moral y sus códigos (los valores, normas, la idea del bien y del fin de la acción humana no son las nuestras). En fin, el mundo del texto y el nuestro son muy distintos, además de lejanos. Esta distancia hace que un texto escrito en ese horizonte no sea inmediatamente comprensible por nosotros. Un ejemplo contemporáneo y de nuestra cultura aclara lo dicho: si tomamos un cuento de Salarrué –*La honra*, por

ejemplo—, cualquier lector salvadoreño e inteligente lo comprendería rápido, visto que el cuento está escrito en nuestra misma lengua popular y campesina, pertenece a nuestra propia cultura, sus connotaciones son aquellas que hemos aprendido y en las que hemos crecido; el mundo del que habla el texto es nuestro mundo.

Ahora, si el mismo lector salvadoreño e inteligente tomara el texto de La Epopeya de Gilgamesh —relato sumerio del tercer milenio antes de Cristo, y considerado por la crítica como la primera obra literaria que conoce la humanidad—, su lectura y comprensión ofrecerían mayores dificultades. Por ejemplo, lo leería en español, y el texto fue escrito en sumerio, una lengua semítica muerta. Luego, el texto habla de una comunicación inmediata —sin mediación— entre el rey y los dioses, la búsqueda de la inmortalidad se vuelve una obsesión, la serpiente habla e interactúa con el rey, a quien al final le roba la planta de la inmortalidad, que con tanto sacrificio buscó el rey en el fondo del mar, pero un descuido mientras tomaba un baño fue aprovechado por el animal astuto. Así, el mundo íntimo del texto es muy distinto del nuestro, al igual que sus connotaciones e intereses, no digamos su lengua y su concepto de Dios y del mundo. A pesar de una muy buena traducción, el lector no lo comprendería de golpe, necesitaría una mediación, una especie de puenteo entre su mundo y el mundo del texto.

En teología y en exégesis por hermenéutica se entiende, en suma, este esfuerzo de interpretación y de mediación.

El lector podría entender muy bien el texto a través de la ayuda y la mediación, de una labor de disección, tomando el texto como cosa, como objeto histórico, como *res gestae* —lo que más propiamente se llama *exégesis*, esto es, descubrir lo que el autor de la obra quiso decir a sus contemporáneos—, pero esto sería insuficiente y dejaría insatisfecho al lector, puesto que este modo de abordar el texto no diría nada a su mundo y a su presente. Aquí entra de nuevo la labor hermenéutica, que pretende descubrir lo que el texto dice al lector hoy, hacer comprensible el texto. Esta labor, no obstante, no se puede hacer sin lo primero: la exégesis del texto.

Esta labor interpretativa o de hacer comprender se da cuando el texto del pasado deja de ser significativo para el presente, debido, entre otras cosas, a cambios y distancias culturales. En breve, el texto pierde significado, pero está ahí y hay que encontrarle un significado. ¿Cómo? Haciendo hermenéutica, interpretándolo. ¿El lector crea el significado? ¿Es cierto lo que dice Gadamer, cuando afirma que el texto adquiere la paternidad del lector? ¿O sería más atendible la idea de la hermenéutica romántica, en tanto sostiene que el texto tiene un significado en sí, el así llamado *intentio* o *sensus auctoris*, que tiene que descubrirse mediante la labor hermenéutica?

Esta actividad hermenéutica la encontramos ya en el interior del Antiguo Testamento. Por ejemplo, libros o textos posteriores interpretan libros anteriores completos o textos específicos para hacerlos comprensibles a nuevos lectores en una situación nueva. El

caso más conocido y del que hay acuerdo entre los exégetas es el que sucede al interior del libro de profeta Isaías, específicamente el oráculo del profeta Isaías 14, 22-26, que originalmente se dirigía contra Asiria, a finales del siglo VIII a.C., como refiere Isaías 10, 23-27: “Mi ira consumirá [a Asiria]”. Con el paso del tiempo, dos siglos después, Asiria ya no era el enemigo, pero el texto continuó existiendo como texto sacro. Para hacerlo comprensible, se le hicieron ciertas glosas y adaptaciones para que el enemigo fuera Babilonia, quien históricamente pasó a ocupar el puesto del enemigo anterior de Israel, Asiria, tal como refiere Isaías 14, 24-26: Asiria ya ha sido destruida –se trata acá del recurso literario que solemos llamar *vaticinia ex eventu*, esto es, una profecía del hecho ya cumplido–; ahora el profeta actualiza el oráculo y lo dirige a Babilonia: “Suprimiré en Babilonia el nombre y resto, hijos y nietos.” Cuando Babilonia deja de ser el enemigo de Israel, el texto sufre otras adaptaciones y glosas, y pasa a referirse a todos los enemigos de Israel, hasta adquirir dimensiones cósmicas y escatológicas. Así lo observamos en Isaías 14, 26: “Este es el plan tocante a toda la tierra, y ésta es la mano extendida sobre todas las naciones” (Grech, 1991, p. 2).

Así, vemos que en el texto más antiguo que conocemos el enemigo es Asiria, luego pasa a ser Babilonia y por último no es ninguno de ellos, ni un enemigo histórico concreto, sino que adquiere dimensiones cósmicas y escatológicas.

A esta actividad de actualización y de interpretación de un texto a la luz de nuevas

circunstancias políticas, históricas y culturales presentes se le llama *hermenéutica*; en este caso, se trata de una hermenéutica de un texto profético dentro del mismo texto, esto es, de Isaías dentro de Isaías. Esta labor se hace mediante adendas y glosas, es decir, mediante un trabajo editorial; pero este proceso de enmienda del texto no es algo distinto del texto sacro, sino que se fusiona con él. En breve, no se distingue entre texto y comentario hermenéutico.

La hermenéutica de la literatura griega dentro de la literatura griega: el caso de la Odisea y de Eurípides

Algo parecido a lo de los textos del AT mencionados sucede también en el mundo griego: hay reinterpretación de los textos literarios para hacerlos comprensibles a nuevos lectores en nuevos contextos, o sencillamente mediante glosas o interpolaciones el texto se actualiza y dice algo a los lectores del presente. Un ejemplo de la épica y su actualización en la tragedia griega nos ayudarán a comprender esta labor hermenéutica en el siglo V a.C., el así llamado *Siglo de Pericles*.

Un ejemplo de hermenéutica en la literatura griega lo tenemos en la historia del cíclope. Nos referimos al conocidísimo evento del Cíclope o *Polifemo*, ese horrible monstruo que devora sin piedad a los soldados de Odiseo, quienes entran a su cueva por curiosidad y para descansar, a sabiendas de la maldad del monstruo, y que una vez dentro de la caverna, éste les impide su marcha de retorno a Ítaca, reteniéndolos inicialmente

con engaños, y haciéndolos entrar a su morada -una cueva al pie del Etna, en el mar Jonio-, para, luego de atraparlos, revelar sus terribles propósitos: alimentarse de la tropa de Ulises.

El relato más antiguo que conocemos de esta historia se encuentra en la *Odisea*, en el canto IX, aunque esta épica no es tan antigua como la *Ilíada*, según la crítica más reciente (Jaeger, 1992), y tal como se revela también en el texto, donde aparecen instituciones de años muy posteriores al mundo que nos refiere la *Ilíada*.

El texto nos relata que cuando el cíclope regresa de sus faenas de pastoreo, descubre que dentro de su cueva está Ulises - y diez de sus soldados-, y el rey de Ítaca le explica el objetivo de su visita, que va de paso hacia su patria, y le pide hospitalidad en nombre de Zeus. El Cíclope responde a Ulises con estas palabras:

Eres estúpido, forastero, o vienes de lejos, tú que me ordenas temer o respetar a los dioses, pues los Cíclopes no se cuidan de Zeus, portador de la égida, ni de los dioses felices, pues somos mucho más fuertes. No te perdonaría ni a ti ni a tus compañeros, si el ánimo no me lo ordenara, por evitar la enemistad de Zeus. (Homero, *Odisea*, pp. 99-100)

Luego de estas palabras poco gentiles con los dioses, viene la escena que todos conocemos: el cíclope devora de dos en dos a los soldados de Ulises, los primeros dos para la cena y luego dos para el desayuno, pro-

metiendo a Odiseo un gesto de piedad: le promete devorarlo de último. Al final, como sabemos, los sobrevivientes clavan una estaca de olivo al cíclope en su único ojo, estaca con la punta ardiente y que, por su peso, es cargada entre cinco guerreros, mientras el ogro duerme como resultado de su borrachera. Por fin y luego de clavar la estaca al monstruo, Ulises y los sobrevivientes logran escapar.

En el diálogo de Ulises con el cíclope, éste se comporta de manera muy irreverente hacia los dioses, con lo que se expresa probablemente la crisis religiosa -en parte una crisis de la religión antropomórfica- de inicios del siglo V a.C., donde se revela una especie de impiedad y hasta de agnosticismo, representada por el discurso del cíclope, que manifiesta con probabilidad el pensamiento de los grandes intelectuales de la época y de los sofistas de manera especial (“los Cíclopes no se cuidan de Zeus”).

Vayamos a una segunda versión del episodio del cíclope, esta vez en una obra dramática, escrita por un sofista o alumno de los sofistas, Eurípides, en la última cuarta parte del siglo V a.C., y no muy posterior a la versión que tenemos en la *Odisea*.

En el drama de Eurípides tenemos una reinterpretación de lo referido sobre el monstruo en la *Odisea* o tal vez la historia haya sido tomada y recreada de una tradición oral: los sucesos tienen lugar en el Etna, y los aqueos sirven al cíclope como “esclavos domésticos”, apacentando sus rebaños. A Ulises le toca “llenar los abrevaderos”, “ba-

rrer y ordenar la casa”. La tierra de los cíclopes es descrita como un territorio caótico, donde no hay obediencia a las leyes ni democracia (forma de organización política de la sociedad del siglo V a.C., donde también muestra todo su esplendor).

En el diálogo con Ulises hay que destacar las distintas afirmaciones del cíclope sobre los dioses y sobre la sociedad de la época. Sobre lo primero, el monstruo dice: “Yo, extranjero, no temo a Zeus, ni sé por qué Zeus es un dios mejor que yo” (Eurípides, *El cíclope*, p. 34). El cíclope aquí forma claramente parte del mundo divino. Sobre lo segundo, el cíclope es un claro defensor del hedonismo, que un siglo después tomará carta de ciudadanía con Epicuro. Con respecto a esto, Polifemo sostiene: “Comer y beber todos los días es el dios supremo de los hombres sabios”. (Eurípides, *El cíclope*, p. 35)

Para escapar de la cueva del cíclope, Odiseo sigue la misma táctica empleada en la *Odissea*: emborracha al cíclope y cuando éste cae dormido, le clava la estaca de olivo. Antes de esta acción, Polifemo, borracho, expresa que siente que el cielo y la tierra dan vueltas. En el prelude de la clavada de la estaca, el monstruo declara su homosexualidad: “No besaría... mas las gracias me tientan. Bastante descansaría teniendo a ese Ganimedes,⁴ ¡por las gracias! Me gustan más los mancebos que las muchachas.” (Eurípides, *El cíclope*, p. 57)

En la *Odissea* el cíclope es descrito como un hombre impío, que desconoce las leyes y la justicia (Eurípides, *El cíclope*, p. 98), mientras que en la hermenéutica de Eurípides el monstruo no cree ni practica la democracia y se declara homosexual. De esta manera, Eurípides ha realizado esa labor que llamamos hermenéutica, interpretando tradiciones, actualizándolas y haciéndolas relevantes para la sociedad ateniense del siglo V a.C., la sociedad de la *pólis* democrática, donde el cíclope no es un demócrata, pero sí un impío, y tiene muy poco espacio al interior de esa sociedad, si bien no parece condenarse su carácter impío, antidemocrático, pero tampoco su homofilia.

La hermenéutica del AT dentro del NT

Esta misma actividad la encontramos en el Nuevo Testamento, y por las mismas razones. A veces se trata de hacer una hermenéutica de textos del AT, mientras que en otras se hace una hermenéutica del NT dentro del mismo NT. Un ejemplo muy claro de esto es la reinterpretación que hace San Pablo en Gálatas de un texto del Génesis.

En el NT ya no aparecen comentarios o glosas marginales a un texto del Antiguo Testamento, y que se fusionen con el mismo y no se distinguen de él para hacerlo comprensible, sino que se reinterpretan los textos veterotestamentarios a la luz del misterio de Cris-

4 *Ganimedes*: joven pastor apuesto al que Zeus seduce, lo rapta y se lo lleva a su morada, donde lo convierte en su amante y en una especie de *bartender* personal. (n. del a.). Una serie de metaplasmos sufridos por esta palabra griega en su transliteración al latín hicieron que, finalmente, la misma pasara al inglés bajo la forma de *Catamite*, que en lenguaje formal se refiere al homosexual pasivo.

to; en otras palabras, ya no hay un trabajo editorial fusionado con el texto a comprender para hacer comprensible un texto (al modo griego, ya hay distinción entre texto y comentario del mismo), sino que se propone un nuevo modo de comprensión, aquello que los rabinos llaman *Midrash Pesber*, que es propiamente un comentario al texto, respetando el texto qua texto. Recordemos que ya el canon del Antiguo Testamento ha sido cerrado y que hay declaración de anatema a quien lo toque o lo altere; por eso el comentario es pensado como algo independiente y separado del texto.

En Gálatas 4, 21-31, San Pablo intenta hacer comprensible un texto de Génesis 16,1-16 y 21,1-21 harto polémico en la antigüedad, y que probablemente lo sea hoy para todo cristiano que lea la Biblia de manera burda y literal. En síntesis, la historia que relata el Génesis es la siguiente: Sara, la esposa de Abraham es estéril y anciana; pero la promesa divina de una alianza y descendencia dependen de su maternidad. En vista de ello, Sara pide a Abraham, de 86 años, que procrea con Agar, esclava egipcia de aquella; el nombre Agar que también se corresponde con un lugar en la geografía de Arabia (Fitzmyer, 1993, p. 789). De esa unión de Abraham con la esclava Agar, y a solicitud de Sara, nace Ismael, padre de todos los pueblos árabes, como lo refiere posteriormente el Corán y la tradición islámica.

Después de haber concebido a Ismael y debido los conflictos generados por la presencia de Agar en la casa de Abraham y Sara, la esclava egipcia huye de la presencia de su

señora. Luego de su huida, da a luz a Ismael. Después de un tiempo, y por mandato de Yahvé, Agar y su hijo regresan donde su ama. Algún tiempo después, y de manera milagrosa, Sara concibe un hijo de Abraham, de cien años, al que nombran Isaac, con quien Yahvé hace su alianza. Y así surge la descendencia prometida y luego la concesión de la tierra de Canaán a sus sucesores. Los conflictos entre Agar y Sara continúan al vivir en la misma casa, de tal manera que la primera es expulsada definitivamente de la presencia de la segunda, y de su hijo Ismael surge una gran nación, los árabes.

A San Pablo esta historia le parece polémica y muy cruda para que un cristiano la entienda de manera literal. El gran apóstol judío-helenista trata de hacerla comprensible en las nuevas circunstancias y a sus lectores helenistas, y la lee así: la historia representa las dos alianzas. Por un lado, el nacimiento de Ismael representa la alianza antigua, según la ley y de naturaleza esclava, la alianza sináutica, representada por la Jerusalén actual y empírica; mientras que, por otro lado, el nacimiento de Isaac representa la nueva alianza, la de Yahvé con Abraham, la promesa de Dios, la Jerusalén celestial. Su conclusión es clara: el cristiano desciende de Abraham y de Sara, es hijo de la mujer libre, no de la esclava y en consecuencia deberá actual como un ser libre, hijo de Dios.

San Pablo llama a este proceso interpretativo *alegoría*. En realidad, es un esfuerzo hermenéutico, dada la distancia cultural y espaciotemporal entre el texto y su situación y el lector y su situación. Hay aquí una

mediación de la comprensión mediante una técnica oral de interpretación judía del siglo I a. D conocida como *Midrash*., específicamente del *Midrash* de tipo narrativo, al que los judíos llamaban *Haggadah*.

Ahora bien, digamos una palabra sobre el *Midrash*. El verbo hebreo שרד (*dārash*), de cuya raíz deriva el sustantivo *Midrash*, significa buscar, investigar, indagar (Brown, Driver y Briggs, 1952). De forma más específica, significa buscar la voluntad de Dios, investigar un oráculo profético o, en fin, indagar sobre cualquier asunto o cuestión. Poco a poco el término se fue restringiendo hasta significar interpretación de la Escritura. (Miller, 1991, p. 593).

El término es de origen posexílico. En Qumrán se refiere claramente a la interpretación de la Escritura y asimismo en los escritos rabínicos (IDB 594). Según Le Déaut (1966, p. 131), “El rasgo esencial [del *midrash*] es su apego a la escritura y la actualización de la misma en todos sus aspectos”.

Algunos aspectos históricos del surgimiento del *Midrash* son relevantes para la comprensión de esta actividad interpretativa. En el inicio del así llamado periodo rabínico del judaísmo, esto es, a finales del siglo I a.C. y siglos sucesivos, la búsqueda de la voluntad de Dios para los judíos se hacía a través de la interpretación de los textos sagrados ya existentes e intocables, dado que en el periodo persa y helenista se da el declive de la profecía y se cierra el canon de la escritura. Por eso, el judaísmo rabínico trata a partir de este momento de encontrar en el texto

sacro las enseñanzas relevantes para el presente, y esto se hace mediante el *Midrash*. El Dios que habló por Moisés y los profetas habla ahora a través de la actividad hermenéutica creativa del *Midrash* (Miller, 1991, p. 595) y con ello se enfrentan las necesidades del presente y las nuevas circunstancias de la comunidad. Resumamos la función hermenéutica del *Midrash* con palabras del autor:

By means of midrash, the Bible was wrapped in the garment of contemporary world perception, issues, and concerns, and thus transformed; in turn, the contemporary world was perceived in the light of scripture, and there by illuminated. (Miller, 1991, p. 595)

De esta manera, por *Midrash* debemos entender el esfuerzo interpretativo de la Escritura realizado por el judaísmo posexílico, heredado luego por Qumrán, los cristianos y por el judaísmo rabínico, con el fin de hacer comprensible el texto en una nueva situación, distinta del contexto original. Esta práctica es fundamentalmente oral, si bien luego fue consignada por escrito.

Este esfuerzo de interpretación que constituye el *Midrash* no es, en sentido estricto, una actividad científica, ni bajo el concepto griego de ciencia ni mucho menos bajo el paradigma renacentista y positivista. El *Midrash* no explora el origen del texto, su autor o en qué época fue redactado; no hay ni una crítica histórica, textual o una crítica literaria, sino que su esfuerzo de comprensión se hace “para establecer lo que quiere decir actualmente” (Robert y Feuillet, 1970, p. 184)

el texto. ¿Qué pretende el *Midrash*? Pues aquí hay una explicación bastante plausible:

En toda hipótesis, lo que el *Midrash* busca en los textos es sólo su *valor de vida*. Para ponerlo en evidencia, el intérprete ilustra las Escrituras sirviéndose de todos los medios de que dispone, con objeto de hacer surgir más allá de las palabras un sentido relacionado con los problemas de su tiempo. (Robert y Feuillet, 1970, p. 185)

En síntesis, la actividad hermenéutica de la Biblia hebrea en las comunidades judías se hace mediante el *Midrash*. Y al interior de la Biblia hebrea misma hay muchas huellas de esta actividad, como se pudo observar en el ejemplo de Isaías, entre otros muchos casos. Pero también es observable esta actividad hermenéutica en el Nuevo Testamento, cuando se esfuerza por hacer comprensible los textos sacros de difícil comprensión.

Conviene agregar de paso que el *Midrash* no es la única actividad hermenéutica que conocemos en el siglo I. El así llamado *Targum* es también en buena parte una actividad hermenéutica y relativamente diferente del *Midrash*. La palabra *Targum* deriva de una raíz aramea que se significa *traducir*, y con ello se nombra a las traducciones que se hacían de textos del Antiguo Testamento, en especial

del Pentateuco, del hebreo al arameo, especialmente en el siglo I a.C. y I. a.D., cuando el hebreo ya no era la lengua hablada por los judíos (Le Déaut, 1966). Estas traducciones, que primero eran de forma oral y luego se coleccionan por escrito, no son exactas, académicas ni literales, sino que son interpretaciones donde además de la traducción hay esfuerzos por hacer comprensible el texto y embellecerlo; esto se hace mediante glosas, adendas, comentarios, concreciones,⁵ ejemplos y tantas otras actividades que concluyen en un texto diferente, conocido en plural como *targumin*. En este sentido, si bien no son lo mismo, para nuestro propósito el *Targum* es una forma de *Midrash*.

Luego del NT, encontramos en los Padres de la Iglesia una intensa actividad hermenéutica. Esto sucede en el siglo II a. D., sobre lo cual Grech (1991, p. 7) afirma: “La hermenéutica patristica nace en el siglo II, en un clima polémico antijudaico, antipagano y antignóstico.”

Es hasta con San Ireneo de Lyon que propiamente se establecen principios hermenéuticos claros, puesto que además de una lectura del AT a la luz del misterio de Cristo, el pensador añade dos principios hermenéuticos para la comprensión de la Biblia: la así llamada *regula fidei*,⁶ esto es, “La confesión

5 En el caso del *targum* referente al Génesis, y específicamente el que traduce el episodio de Agar, Sara y Abraham que hemos comentado, este aspecto de la traducción puede verse en la especificidad de los maltratos de Sara a Agar: el *targum* menciona todos los maltratos que sufre la esclava.

6 La *regla de la fe*.

de fe emitida en el bautismo y transmitida por tradición” (Haer, I, 10, 1). (Grech, 1986, p. 9) y la *analogía fidei*⁷ (Grech, 1991).

En cuanto a la *regula fidei*, ésta no explica la Biblia, “pero provee un cuadro dentro del cual toda exégesis debe mantenerse para que no sea equivocada en sus conclusiones.” (Grech, 1991, p. 10). Es decir, la *regula fidei* nos provee el marco o encuadramiento donde debe inscribirse toda interpretación.

El otro principio hermenéutico, la *analogía fidei*, establece que no puede haber contradicción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, puesto que ambos tienen a Dios como su autor, son palabra revelada. En la comprensión de ambos, se debe iniciar de las páginas más claras para interpretar las más oscuras (Grech, 1991, p. 10).

Conclusión: El Midrash, forma de la hermenéutica teológica

Por hermenéutica teológica se entiende, hemos dicho, aquella actividad que se esfuerza por hacer comprensible en nuevas condiciones un texto del pasado, el cual fue escrito en un mundo cultural y espacio-temporal muy distinto al presente del lector. La hermenéutica, en este sentido, media la comprensión y actualiza el significado del texto para el presente del lector.

En el Antiguo Testamento esta actividad se realizó mediante el *Midrash*, comentarios y glosas que se esfuerzan por hacer comprensible el texto en las circunstancias nuevas del Judaísmo, pero también es una técnica utilizada por los cristianos, como puede observarse en no pocos textos paulinos. El *Targum*, traducción de la Biblia del hebreo al arameo, es también una forma de *Midrash*, si bien no es reductible a ello.

La práctica hermenéutica también la observamos en la literatura griega, específicamente en el caso que hemos expuesto, donde Eurípides, mediante la incorporación de cambios y glosas, convierte la historia del ciclo de la Odisea en un texto que, bajo su nueva forma de género literario dramático, actualiza el relato y lo vuelve comprensible a sus lectores y a su auditorio, a las nuevas circunstancias de la *pólis* democrática y a los nuevos problemas políticos y espirituales que plantea el *Siglo de Pericles*, específicamente la crisis religiosa y la crítica del antropomorfismo y de los dioses de la mitología griega.

Por último, sólo con los Padres de la Iglesia encontramos unos principios hermenéuticos claros para la interpretación de la Biblia en la comunidad cristiana; se trata de unos principios independientes del *Midrash* y cuya paternidad es el Cristianismo. Estos principios son, como se ha dicho, la *regula fidei* y la *analogía fidei*.

7 La *analogía de la fe*.

Referencias

- 1 Berger, K. (1984). *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- 2 Bianchi, U. (1986). *Problemi di storia delle religioni*. Roma: Edizioni Studium.
- 3 Brown, R., Fitzmyer, J. and Murphy, R. (Eds.). (1993). *New Jerome Biblical Commentary* (NJB). New Jersey: Prentice Hall.
- 4 Brown, F., Driver, R. and Briggs, C. (1952). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- 5 Egger, W. (1991). *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- 6 Fitzmyer, J. (1993). Galatians. Brown, R., Fitzmyer, J. and Murphy, R. (Eds.). (1993). *New Jerome Biblical Commentary* (NJB). New Jersey: Prentice Hall. 780-790.
- 7 Grech, P. (1986). *Ermeneutica e teología bíblica*. Roma: Edizioni Borla.
- 8 Grech, P. (1991). *Ermeneutica*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- 9 Le Déaut, R. (1966). *Introduction à la littérature targumique*. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- 10 Miller, M. P. (1991). Midrash. Buttrick, G. A. (ed.). (1991). *Interpreters Dictionary of the Bible. Supplement*. Nashville: Abingdon Press. 593-597.
- 11 Robert, A. y Feuillet, A. (1970). *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder.
- 12 Vázquez Borau, J. L. (2002). *Las religiones del libro (Judaísmo, Cristianismo e Islam)*. Madrid: Editorial San Pablo.
- 13 Jaeger, W. (1992). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 14 MacNamara, M. (1978). *Il Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro rapporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- 15 Homero. La Odisea. Libros en red. www.librosenred.com.
- 16 Eurípides. El Cíclope. <https://www.ellibrototal.com/total/ficha.jsp?idLibro=5120>