

Título: Principios de intertextualidad paulina. De cómo Pablo de Tarso lee y relee las Escrituras de Israel

Title: Principles of Pauline Intertextuality. How Paul of Tarsus read and reread the Scriptures of Israel

Autor: Álvaro Pereira Delgado

Adscripción: Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Dirección: Universidad de Sevilla. SARUS. C/ San Fernando 4, 41004. Sevilla

email: apereira1@us.es

Fecha finalización del trabajo: 14 de julio de 2014-07-14

Resumen: En el marco de los estudios sobre intertextualidad, el presente ensayo examina los modos en que Pablo de Tarso asume las Escrituras de Israel. Tras proponer tres principios de apropiación (narrativo e histórico, escatológico y cristológico, pastoral y eclesial), concluimos que la lectura que hace el apóstol Pablo de las Escrituras, no es tanto intertextual, como inter-narrativa e inter-personal; es decir, no se fija tanto en los textos, como en los relatos que contienen y en las relaciones personales que buscan suscitar.

Abstract: This essay searches the ways in which Paul of Tarsus assumes the Scriptures of Israel, within the framework intertextuality studies. We propose three principles of appropriation: narrative and historical, eschatological and christological, ecclesial and pastoral. We conclude that the reading Paul does of the Scripture, it's not so intertextual as inter-narrative and inter-personal. In other words, his attention is not mainly focused at texts, but at the stories in them and at the personal relations that seek to stir.

Palabras claves: hermenéutica bíblica, estudios paulinos, intertextualidad.

Keywords: Biblical hermeneutics, Pauline studies, intertextuality.

En la novela el «Nombre de la Rosa» de Umberto Eco, decía el joven Adso, perdido con su maestro Guillermo de Baskerville por los pasadizos de la biblioteca de la Abadía:

Hasta entonces había creído que todo libro hablaba de las cosas, humanas o divinas, que están fuera de los libros. De pronto comprendí que a menudo los libros hablan de libros, o sea que es casi como si hablasen entre sí. A la luz de esa reflexión, la biblioteca me pareció aún más inquietante. Así que era el ámbito de un largo y secular murmullo, de un diálogo imperceptible entre pergaminos, una cosa viva, un receptáculo de poderes que una mente humana era incapaz de dominar, un tesoro de secretos emanados de innumerables mentes, que habían sobrevivido a la muerte de quienes los habían producido, o de quienes los habían ido transmitiendo¹.

Umberto Eco ofrece aquí una sugerente definición narrativa de la intertextualidad como un continuo diálogo entre «libros que hablan de libros». Anteriormente Julia Kristeva afirmaba que «todo texto está construido como un mosaico de citas; todo texto es la absorción y transformación de otro»². La noción de intertextualidad constituye un fecundo modo de acercarse a la Biblia que, como la de Adso de Melk, es de alguna manera una biblioteca de libros en constante diálogo, los unos con los otros. Identifiquemos algunas relaciones entre Biblia e intertextualidad:

- La Biblia es, en sí misma, un producto intertextual. Tradiciones orales, relatos, géneros literarios van siendo transmitidos, recordados y reescritos de múltiples modos y con diferentes objetivos, hasta conformar una obra coral en constante actualización y referencia³.
- Tanto para los estudios actuales de intertextualidad como para los antiguos creyentes de la tradición judeo-cristiana, la identidad del autor de cada texto es secundaria. Términos como «originalidad», «creatividad» o «plagio» son herencia moderna de una ideología del individualismo, cuyo ápice fue el Romanticismo, y que eran extrañas al mundo antiguo. Los estudios de intertextualidad han recalcado que el texto precede a su autor y

¹ U. ECO, *El nombre de la Rosa*, Barcelona 1992, 270-271. Tomo la cita y, en parte, la aplicación de H. SIMIAN-YOFRE, *La esclerosis de la Palabra: la Escritura. «¿Qué está escrito? ¿Cómo lo lees?»* (Lucas 10,26): EstB 69 (2011) 61-62.

² J. KRISTEVA, *Word, Dialogue and Novel*, en T. MOI (ed.), *The Kristeva Reader*, New York 1986, 37. En palabras de Roland Barthes: «Tout texte est un intertexte: d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables: les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues»: R. BARTHES, *Texte (théorie du)*: *Encyclopaedia Universalis*, t.17, Paris 1985, 996.

³ Cf. J. A. SANDERS, *Intertextuality and Dialogue*: BTB 29 (1999) 35-44, quien subraya la necesidad de leer el Nuevo Testamento (él lo llama «Segundo Testamento») como parte de la literatura judía de la época.

tiene entidad propia⁴. Ciertamente el texto recibe su sentido en el proceso de lectura y actualización. De hecho, no se conocen los autores reales de la mayoría de los antiguos textos bíblicos. Ellos eran meros eslabones de una gran tradición de constante lectura y rescritura en la que su Dios revelaba los designios de la historia⁵.

- Las sociedades antiguas en las que la Biblia vio la luz se caracterizaban por ser culturas orales en las que los textos estaban al servicio de la preservación de la memoria del grupo, en un continuo proceso de recitación y rescritura. Ello favoreció obviamente la dinámica intertextual⁶.
- Desde el punto de vista intertextual, un texto particular existe como parte de una amplia tradición literaria, un «canon». Así también para la comunidad creyente cada texto bíblico es comprendido en relación al conjunto de la Escritura (cf. *Dei Verbum* 12).

Ahora bien, los presupuestos ideológicos de los estudios sobre intertextualidad, divergen en gran medida de la cosmovisión bíblica⁷. Al contrario de lo que decía Adso, para Pablo de Tarso, judío de la diáspora cuya vida había cambiado radicalmente cuando, según él, recibió la revelación de que las promesas de Dios se cumplían en Jesús, el Hijo de Dios, las Escrituras sí se referían a personas y cosas, humanas y divinas. Más aún, las Escrituras eran, bajo su punto de vista, testimonios escritos de palabras que no solo hablaban de cosas sino que hacían cosas: revelaban la presencia viva de Dios y gestaban la comunidad de salvación.

En este ensayo vamos a describir, por tanto, un tipo de intertextualidad *sui generis* para el especialista en intertextualidad: la clase específica de intertextualidad bíblica que transparentan los textos del NT respecto del AT⁸. Puesto que ya muchos y de muchas

⁴ R. BARTHES, *The Death of the Author*, en IDEM, *Images – Music – Text*, New York 1977, 142-148, radicaliza esta tesis y llega a afirmar que el lector crea de tal manera el sentido del texto, que el nacimiento del lector se realiza a costa de la muerte del autor.

⁵ «El cuadro en la galería, el libro en la biblioteca, o la música en el disco se vuelven obra de arte cuando alguien contempla, lee o escucha. La lectura, la contemplación o la audición son procesos interpretativos con un movimiento doble: por una parte se lee, contempla, o escucha a partir de una competencia y experiencia propia asimilando la obra al propio esquema cultural. Por otra, cuando se repropone la interpretación (por la explicación del texto, la representación dramática o la ejecución de una partitura), la propia experiencia y competencia se transmite junto con el fundamento de la obra de arte. Por eso ninguna nueva “propuesta” de una obra puede ser completamente igual a otra»: SIMIAN-YOFRE, o. c. (nota 1), 68-69.

⁶ Cf. M. BAUKS, *Intertextuality in Ancient Literature in Light of Text-linguistics and Cultural Studies*, en M. BAUKS – W. HOROWITZ – A. LANGE (eds.), *Between Text and Text* (Journal of Ancient Judaism. Supplements, 6), Göttingen 2013, 27-46.

⁷ Cf. los comentarios críticos de T. R. HATINA, *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is There a Relationship?*: *BibInterp* 7 (1999) 28-43, quien revela que el exégeta tiene que ser consciente de los peligros de una aplicación indiscriminada de los procedimientos intertextuales sin una reflexión previa de sus presupuestos filosóficos.

⁸ Cf. entre otros muchos, C. A. EVANS – J. A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, Sheffield 1997; R. PENNA, *Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico*: *Bib*

maneras han afrontado esta investigación, acotaremos el campo de estudios de dos formas: centrándonos en una modalidad específica, los modos paulinos⁹, y tratando de formular principios básicos, más que analizar reglas específicas¹⁰. Al centrarnos en los escritos de Pablo no pretendemos subrayar la originalidad de un autor, sino presentar un testimonio específico de ejercicio intertextual entre los primeros cristianos y, por ende, entre los grupos judíos del siglo I. Estos principios que identificaremos en las cartas paulinas tienen ciertas similitudes, por ejemplo, con los principios de la(s) comunidad(es) que dieron luz a los escritos encontrados en Qumrán¹¹.

Primer principio: el principio narrativo e histórico

Las Escrituras de Israel no consisten para Pablo en un arsenal de citas útiles para probar sus ideas. Aunque conoce bien el texto, él no lee las Escrituras de forma «textual». De hecho se siente libre para aludir sin citar la fuente¹², cambiar términos de citas explícitas o alterar el sentido de sus contextos¹³. Él concibe la Escritura, más bien, como un testimonio escrito,

81 (2000) 95-104; F. BELLI et al. (eds.), *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*, Madrid 2006; B. J. KOET et al. (eds.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Marten J. J. Menken* (NT.S 148), Leiden – Boston, MS, 2013.

⁹ Cf. entre otros D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen 1986; R. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, CT, 1989; C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTS.S 74), Cambridge 1992; C. D. STANLEY (ed.), *Paul and Scripture. Continuing the Conversation* (Early Christianity and Its Literature 9), Atlanta, GA, 2012; A. PITTA, *Ermeneutica paolina della Scrittura: Ricerche Storico Biblique* 19 (2007) 163-190; S. E. PORTER – C. D. STANLEY (eds.), *As It Is Written. Studying Paul's Use of Scripture* (SBL - Symposium 50), Atlanta, GA, 2008; H. D. ZACHARIAS – C. A. EVANS (eds.), *What Does the Scripture Say?. Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. Volume 2: The Letters and Liturgical Traditions* (LNTS 470), London – New York, NY, 2012.

¹⁰ Preferimos presentar «principios» mejor que «métodos» o «reglas» específicas, porque Pablo es muy creativo en su ejercicio intertextual. Aunque evidentemente suele emplear técnicas comunes a los judíos de la época (cf. por ejemplo el uso de la *gezerah shawah* en P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* [SubBib 26], Roma 2006) no usa un único procedimiento exegético, sino que opera diversas modalidades interpretativas según el interés de cada argumentación.

¹¹ Cf. entre otros F. F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Gran Rapids, MI, 1959; J. A. FITZMYER, *The Use of Explicit Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, en IDEM, *The Semitic Background of the New Testament*, Gran Rapids, MI – Cambridge 1997; J. TREBOLLÉ BARRERA, *Biblia e interpretación bíblica en Qumrán*, en F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLÉ BARRERA (eds.), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993, 121-144; G. J. BROOKE, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis, MN, 2005.

¹² HAYS, *o.c.* (nota 9), cambió la orientación de los estudios sobre la intertextualidad entre el AT y el NT cuando centró su mirada no tanto en las citas explícitas sino en las alusiones implícitas. Hays relevó que el NT aparece como un complejo entramado de ideas, expresiones y términos que proceden en su inmensa mayoría del AT, la enciclopedia cultural de los autores bíblicos.

¹³ Pablo está en consonancia tanto con los judíos como con los pensadores populares helenistas de su época en el grado de «libertad» a la hora de citar textos autorizados, cf. C. D. STANLEY, *The Social Environment of "Free" Biblical Quotations in the New Testament*, en IDEM, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals* (JSNTS.S 148), Sheffield 1997, 18-27.

histórico y narrativo; como el macro-relato de una gran historia de elección, juicio y redención que Dios ha ido desarrollando con su pueblo a través del tiempo. Así pues, para Pablo, las Escrituras de Israel son testimonio antes que texto.

Los estudios intertextuales actuales son, en puridad, constitutivamente sincrónicos: subrayan la relación entre textos en virtud de algún pasaje, término o idea común. En ellos no se busca el antes y el después, la influencia y la recepción, sino la generación de un nuevo sentido que brota de la lectura simultánea de dos o más textos.

Para Pablo, en cambio, las Escrituras de Israel son el anuncio profético de una palabra realmente dicha o, más bien, de un diálogo entre Dios y su pueblo. Por ello, los textos no existen desligados, sino que son testimonios —dialécticamente convergentes— de una macro-historia. Para él, el relato de esta gran historia está descrito y profetizado en las Escrituras de Israel y, viceversa, dicho relato es la clave básica para interpretarlo todo, también las Escrituras. Podríamos decir que, bajo su punto de vista, no existen solo relaciones «inter-textuales», sino más bien relaciones «inter-narrativas», textos que testimonian relatos, y relatos que reflejan una gran historia de revelación y salvación. Pongamos dos breves ejemplos acerca de Adán y Abrahán en la carta a los Romanos.

En Rom 5,12-21, no es tan importante la relación intertextual con un cierto pasaje de Gén 2-3 —de hecho no se cita ningún texto específico— sino la contraposición tipológica entre Adán y Jesucristo¹⁴. El relato de la entrada del pecado y de la muerte en el mundo por la desobediencia de Adán recibe su contrapunto positivo en la obediencia de Cristo, por el cual la gracia y la vida han sobreabundado. Los especialistas han intentado explicar el texto a partir de las relaciones intertextuales de Rom 5,12-21 con otros textos de la literatura intertestamentaria. A diferencia de *1 Henoc* 6-37, Pablo desmitifica el origen del mal, que no procede de los ángeles malvados, sino del hombre. Y en relación con el *Apocalipsis de Moisés* 32, sitúa dicho origen en la desobediencia de Adán (cf. *Vida de Adán* 44; *4 Esdras* 7.118; cf. 3,7)¹⁵. Estos someros análisis intertextuales son útiles para conocer el ambiente del texto, pero no deben hacer olvidar que Pablo elabora su discurso desde un esquema narrativo

¹⁴ D. LINCICUM, *Genesis in Paul*, en M. J. J. MENKEN – S. MOYISE (eds.), *Genesis in the New Testament* (LNTS 466), London 2012, 101, nota que cuando Pablo cita Génesis, él remite a las historias y sus personajes (Adán, Abrahán) no a versículos aislados.

¹⁵ Cf. R. PENNA, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario* (Comentarios al NT), Estella 2013, 441. A propósito de la cantidad de personajes bíblicos nombrados en Rom 9-11, Penna afirma: ellos «demuestran que Pablo está interesado no solo en los textos como formulaciones escriturísticas, sino también en el desarrollo histórico de los acontecimientos mencionados, que están bajo la guía de Dios y adquieren un oportuno valor tipológico respecto al presente» (p. 699).

y tipológico previo que le sirve como matriz creativa, más allá de esta o aquella citación textual, quizás olvidada en su propia mente, y que consiste en la historia universal de creación, desobediencia y redención. Si en Adán se revela el origen del pecado, no es para condenar a Adán o, con ello, a la humanidad, sino para revelar su antónimo excesivo: el don de la gracia acaecido en Cristo. Así pues, el juego de sentido de Rom 5,12-21 no es un juego inter-textual, sino inter-relativo: El acontecimiento de Cristo cumple y supera el relato de Adán.

En sus argumentaciones de Gál 3–4 y Rom 4, Pablo recurre a Abrahán. Aunque él emplea algunas citas de Génesis, el apóstol trae a colación a Abrahán, entre otras, por dos razones: (a) como testimonio histórico de que Dios previó bendecir a los gentiles a través de la «descendencia» de Abrahán, esto es, Jesucristo (cf. Gál 3,16 que cita Gén 13,15; 17,8; 24,7, en relación con 2Sam 7,12-14); (b) y que en Abrahán ya resultaba claro que esta historia de salvación en favor de los gentiles se realizaría por la fe y no por las obras de la ley. Nótese que Pablo tiene en cuenta la temporalidad de los hechos. Él repara en que la circuncisión de Abrahán, narrada en Gén 17, es posterior a la fe de Abrahán ante la promesa de Dios, que le fue reputada como justicia en Gén 15. Argumentando a partir de esa precedencia temporal, Pablo puede afirmar en Rom 4,9b-11:

Decimos, en efecto, que la fe de Abrahán le fue reputada como justicia. Pero, ¿cómo le fue reputada? ¿Cuándo ya estaba circuncidado o antes de estarlo? No cuando estaba circuncidado, sino antes, pues recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia que viene de la fe, y que poseía estando todavía sin circuncidar.

Esta conciencia de temporalidad avala la interpretación «histórica», «narrativa» y «testimonial» —y no meramente intertextual— que Pablo realiza en Gálatas y Romanos de los textos de Génesis. Según su perspectiva, los textos de la Escritura no son meras estructuras de sentido, sino testimonios escritos de palabras y hechos enlazados en un gran drama de bendición, desobediencia y redención.

Erich Auerbach, en su famoso libro *Mimesis*, comparando el relato del sacrificio de Isaac con un pasaje de Homero, afirmaba:

El mundo de los relatos bíblicos no se contenta con ser una realidad histórica, sino que pretende ser el único mundo verdadero [...] El Antiguo Testamento nos ofrece una historia universal; comienza con el principio de los tiempos, con la creación del mundo, y quiere terminar con el

fin de los tiempos, al cumplirse las profecías. Todo lo demás que ocurre en el mundo sólo puede ser concebido como eslabón de esa cadena. [...] El Antiguo Testamento es en su composición incomparablemente menos unitario que los poemas homéricos; es, más obviamente que éstos, una reunión de piezas sueltas; no obstante, todas estas piezas entran dentro de una conexión histórico-universal, de una interpretación de la historia universal¹⁶.

En conclusión, Pablo lee la Escritura a la luz de esta gran historia de creación y bendición, desobediencia y juicio, redención y glorificación, que él aduce constantemente en sus cartas para persuadir a las iglesias y transmitirles su nueva identidad de hijos de Abrahán e hijos de Dios.

Segundo principio: el principio escatológico y cristológico

Las Escrituras de Israel son profecía divina cumplida escatológicamente en el Mesías Jesús y en su comunidad mesiánica. Para Pablo, el sentido último de las Escrituras no reside en su origen histórico, en la intención que los autores humanos de cada libro quisieron transmitir, sino en su fin escatológico, la verdad cimera revelada en Cristo. Por ello, el acontecimiento escatológico de Cristo, muerto y resucitado, es el principio hermenéutico axial para comprender las Escrituras. No son las Escrituras las que conducen a Cristo, sino es el encuentro con Cristo el que esclarece el verdadero sentido de las Escrituras¹⁷.

Roland Barthes afirmaba que la unidad de un texto no reside en su origen, sino en su destino¹⁸. Para Pablo, ciertamente las Escrituras se esclarecen no desde la intención original del hagiógrafo, sino desde su cumplimiento¹⁹, tantas veces sorprendente, marcado por el evento escatológico de la muerte y resurrección de Cristo. Por eso Pablo puede llegar a interpretar las vicisitudes del pueblo en el desierto afirmando que «todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (1Cor 10,11). Así pues, en Cristo, «fin de la ley» (Rom 10,4), todas las promesas de Dios han encontrado finalmente su sí (cf. 2Cor 1,18-20). Por ello, Cristo es quien descorre el velo que permite la verdadera lectura del Antiguo Testamento (cf. 2Cor 3,14). En él, además, se

¹⁶ E. AUERBACH, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México 1950, 20-22.

¹⁷ Cf. BELL, *o.c.* (nota 8), 50-52.

¹⁸ Cf. BARTHES, *o.c.* (nota 4), 148. A continuación, sin embargo, Barthes proponía tesis bastante contrarias a las ideas paulinas: el lector no es personal, la historia no tiene un sentido, no existe verdad absoluta, etc.

¹⁹ Sobre el significado de «cumplimiento» de las Escrituras, cf. P. BEAUCHAMP, *Lecture christique de l'Ancien Testament*: Bib 81 (2000) 105-110.

esclarece la unidad fundamental del designio divino expresado en las Escrituras²⁰; por eso puede decir, sin citar ningún texto en concreto, que Cristo murió, fue sepultado y resucitado «según las Escrituras» (1Cor 15,3-4; cf. Lc 24,27; Jn 20,9).

Ahora bien, Pablo y, en general, los demás autores neotestamentarios tienen conciencia clara de que no se parte del Antiguo Testamento para construir el sentido del Nuevo; sino, al contrario, el *novum* inaudito de Cristo funda y esclarece los significados ocultos del Antiguo²¹. Esta novedad escatológica no implica el final del tiempo, sino la «plenitud» del tiempo (Gál 4,4)²², la irrupción escatológica de la eternidad en la historia. Dicha novedad transforma y transfigura las Escrituras de Israel. A la luz de Cristo ellas pasan de ser «promesa» a constituirse en «evangelio»²³. Así pues, continuidad y discontinuidad entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento van siempre de la mano. Paradigmático es, en este sentido, Rom 3,21-22a: «Ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, testimoniada (*martyroumenē*) por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todo el que cree». En este texto paradójico se dice, desde la óptica de la discontinuidad, que la justicia de Dios se ha manifestado «independientemente de la ley»; no obstante, desde la óptica de la continuidad, se sostiene que «la ley y los profetas» (AT) «testimonian» la manifestación de la justicia de Dios, compleja categoría que expresa la acción redentora de Dios en Cristo en favor de la humanidad.

De este modo, Cristo se convierte en el foco que ilumina el sentido de toda la Escritura. Esto conduce, por ejemplo, a que Pablo identifique a Cristo con el «yo orante» de los Salmos. Así en Rom 15,2-4 se dice:

Que cada uno de nosotros busque agradar al prójimo en lo bueno y para edificación suya.

Tampoco Cristo buscó su propio agrado, sino que, como está escrito: *Los ultrajes de los que te*

²⁰ Si «Dios es fiel» (1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18; etc.), entonces su palabra no puede fallar (cf. Rom 9,6). Esto implica que todas las Escrituras deben reflejar el designio divino y, por tanto, el lector está llamado a desentrañar su unidad (cf. *Dei Verbum* 12).

²¹ Cf. PENNA, *o.c.* (nota 8), 100.

²² «L'accomplissement des Écritures ne supprime pas le temps, mais il fait entrer dans l'ère nouvelle, il se déploie dans le temps: le temps de Dieu et le temps des hommes ne font plus qu'un. Et le processus n'est pas à considérer naïvement comme un simple passage du moins au plus. Non seulement dans le plan de Dieu, mais aussi dans les humains qui l'accomplissent d'âge en âge, le terme est présent dès le commencement, sans que le processus puisse être réduit à un cercle»: BEAUCHAMP, *o.c.* (nota 19), 106.

²³ ORÍGENES, *In Ioh.* 1.8.33: «La ley y los profetas, siendo anteriores a la venida de Cristo, no contenían el anuncio de que habla la definición de Evangelio, en cuanto que aún no había llegado aquel que aclara los misterios contenidos en ellos. Pero el Salvador, en la medida en que ha venido y ha querido dar existencia corporal al Evangelio, con el Evangelio lo ha convertido todo, por así decirlo, en evangelio». Traducción y cita en BELLI, *o.c.* (nota 8), 59. Muy revelador, en este sentido, es el título que dio Koch a su completo estudio sobre el uso paulino de las Escrituras: KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, *o.c.* (nota 8).

ultrajaban cayeron sobre mí (Sal 68,10b LXX)²⁴. Pues, todo lo que se escribió en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, a fin de que a través de nuestra paciencia y del consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza²⁵.

En este texto, el de Tarso presenta a Cristo como modelo de imitación para los romanos en su exhortación a que los fuertes acojan a los débiles. Para motivarlo, el apóstol no toma un episodio de la vida de Cristo, sino que prefiere recurrir a las Escrituras, ya que ellas son, ante todo, relato de la historia de Cristo. Así pues, Pablo hace un ejercicio intertextual con finalidad exhortativa. Nótese que en este texto se sustituye el yo original del salmo —un orante en grave apuro— por Cristo; o, más bien, Cristo encarna arquetípicamente la historia de todo justo sufriente que acoge los ultrajes en favor de los demás. Pablo hace a continuación un comentario en el que enuncia un sugerente principio hermenéutico: «todo lo que se escribió en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra a fin de que a través de nuestra constancia y del consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza» (Rom 15,4; cf. 4,23-24). Así pues, él desentraña el sentido escatológico en las Escrituras de Israel: ellas fueron escritas «en el pasado» para la enseñanza «presente» de la comunidad mesiánica.

Que Cristo sea, para Pablo, el principio hermenéutico básico del juego intertextual entre las Escrituras y sus cartas arroja luz a otra enconada discusión de los estudiosos: ¿tergiversa Pablo el sentido de la Escritura? ¿es fiel a su contexto? ¿fuerza los textos al ubicarlos en argumentaciones ajenas a ellos?²⁶ Desde el punto de vista de la exégesis, Moyise ha desglosado la cuestión y ha concluido que, si respetar el contexto implica estar absolutamente apegado al original, tener en cuenta la situación histórica de sus autores o circunscribirse al valor de la cita en el contexto de la obra primitiva, ciertamente Pablo no siempre respeta el contexto. Pero si respetar el contexto supone tener en cuenta las palabras concretas de la cita y su relación con otros textos similares de la Escritura, o discernir el significado del texto en relación a las líneas fundamentales del AT, entonces podemos concluir que Pablo suele ser

²⁴ Cf. STANLEY, *o.c.* (nota 9), 179. La primera parte del Sal 68,10a LXX («el celo de tu casa me devora») se aplica también a Cristo en Jn 2,17.

²⁵ Cf. R. HAYS, *Christ Prays the Psalms: Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention*, en A. J. MALHERBE – W. A. MEEKS (eds.), *The Future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck*, Minneapolis, MN, 1993, 122-136. Cristo también es el sujeto de los Salmos 8,1; y 110,1 en 1Cor 15,25-27, que se convierten así en profecías de la entronización de Cristo en los cielos a la derecha de Dios y cuya autoridad domina sobre toda la creación. Esta interpretación cristológica del Salmo 110 se repetirá en Mc 12,35-37; Hch 2,33-36; Ef 1,20-22; y Heb 1,13; 2,5-9.

²⁶ Se debe notar que la noción de intertextualidad problematiza la diferencia entre texto y contexto, ya que todo texto es un tejido de hilos finísimos cuyos contornos es complejo delimitar.

fiel al contexto de la cita²⁷. Ahora bien, para el apóstol hay un criterio más importante que la fidelidad literaria o histórica al texto original: el criterio escatológico de Cristo. Él es la *norma normans* también a nivel intertextual. Él se convierte en criterio supremo de fidelidad, más allá de este o aquel forzamiento o tergiversación del texto previo²⁸.

Por ejemplo, la compleja interpretación alegórica de Gál 4,21–5,1 ofrece un nuevo sentido de los pasajes de Génesis acerca de Agar y Sara (Gén 16,15; 17,16; 21,2.9.10) y de la mujer estéril de Isaías 54,1. El lector que busca el sentido literal de la mano de las metodologías histórico-críticas protestará, sin discusión, acerca de la manipulación paulina del texto bíblico. Pero para Pablo las Escrituras han recibido un nuevo sentido en la «plenitud de los tiempos» con el envío del Hijo (Gál 4,4). Por eso, él puede establecer una creativa dicotomía entre la esclava Agar, relacionada con el monte Sinaí, la antigua alianza y la Jerusalén presente, y la libre Sara, relacionada con la Jerusalén futura. Puesto que, Cristo, el Hijo, ha liberado a los gálatas de la esclavitud de la ley y de los elementos del mundo y los ha convertido en hijos (Gál 4,1-11), ellos ya no son hijos de la esclava, Agar, la ley dada en el Sinaí, sino que son hijos de Sara, la Jerusalén de arriba. ¡Para ser libres, los ha liberado Cristo (Gál 5,1)!

En conclusión, la pretensión de este segundo principio es grande y, si se quiere, provocadora: según él, todo ejercicio intertextual de lectura bíblica supone aceptar que Cristo es el sujeto y el criterio final para comprender el verdadero sentido de las Escrituras. Más aún, puesto que el Mesías no puede ser separado de su comunidad mesiánica, las Escrituras de Israel tienen por destinatarios últimos y comunidad hermenéutica adecuada a la Iglesia de Dios. Llegamos, así, al tercer principio hermenéutico.

Tercer principio: el principio eclesial y pastoral

²⁷ Cf. S. MOYISE, *Does Paul Respect the Context of His Quotations?*, en STANLEY, *o.c.* (nota 9), 112-113; también el caso particular de la recepción paulina de Oseas en S. MOYISE, *Does Paul Respect the Context of his Quotations? Hosea as Test Case*, en EVANS, *o.c.* (nota 9), 39-50. Más excéptico es C. TUCKETT, *Paul, Scripture and Ethics. Some Reflections*: NTS 46 (2000) 403-424, quien desde el punto de vista de los receptores intenta mostrar la incapacidad de los nuevos creyentes gentiles para captar estos contextos en la primera audición de las cartas.

²⁸ Esta dinámica intertextual cuya clave es Cristo siempre está mediada por la acción del Espíritu, como bien nota HAYS, *o.c.* (nota 9), 178: «The notion that hermeneutics is a zero-sum game in which the authority of the text must cancel the creativity of the interpreter (or vice versa) poses a rationalistic conundrum that Paul would find unintelligible. For him the nearness of the word at the end of the ages insures that faithful readers, for whom the veil is removed, will be empowered by the Spirit to generate imaginative intertextual readings that illuminate the witness of the Law and the Prophets to the gospel of God's righteousness».

La relectura paulina de la Escritura persigue siempre un fin pastoral, crea textos a partir de otros anteriores para tratar de gestar comunidad y transformar los criterios de sus destinatarios, hasta que alcancen «la mentalidad de Cristo» (1 Cor 2,16).

Los estudios sobre intertextualidad habitan en la brecha entre vida y arte, realidad y representación de ella. Si el optimista realismo premoderno perseguía que el arte imitara la vida, la noción de intertextualidad observa que, con frecuencia, el arte solo imita el arte²⁹. Oscar Wilde dio una vuelta de tuerca al adagio y sugirió que «la vida imita al arte mucho más que el arte imita la vida»³⁰. Este juego de palabras sugiere que los textos no solo construyen otros textos, sino que también gestan experiencias. El ser humano se relaciona con la realidad a través de la representación que fabrica de ella. Vivimos pensando y recreando lo vivido. Por ello, puede decir Oscar Wilde que «la literatura anticipa la vida. No la copia, sino que la moldea a su gusto»³¹.

Aunque evidentemente las cartas paulinas son productos culturales de un mundo ajeno a los devaneos subjetivos de Wilde, representan ciertamente escritos que buscan gestar e influir en la realidad de sus oyentes. Pablo no cita textos de la Escritura meramente para adornar sus argumentaciones; ni siquiera los recuerda para actualizar su interpretación. El apóstol recurre al juego intertextual de las Escrituras para «enseñar» (cf. Rom 15,3) a sus comunidades a concebir la realidad con los criterios de Dios. El fin primordial de su ejercicio intertextual es, por tanto, eclesial y pastoral³². Él percibe en las Escrituras de Israel una prefiguración de la Iglesia. Dios ya había previsto una comunidad escatológica en la que judíos y gentiles convivieran unidos (cf. la interpretación de las citas veterotestamentarias en Rom 15,7-13). Pablo consagra su vida a formar comunidades que encarnen el evangelio de Jesucristo crucificado. Su interpretación de las Escrituras es una de las armas que utiliza para ello. Dicho desde la perspectiva de la psicología social, el apóstol aduce las Escrituras para transformar el imaginario colectivo de sus destinatarios y asentar en ellos su nueva identidad de hijos y herederos (cf. Gál 4,7).

²⁹ Cf. D. CHANDLER, *Semiotics. The Basics*, New York, NY, 2007, 209.

³⁰ O. WILDE, *The Decay of Lying*, London 1985, 21.

³¹ *Ibidem*, 23.

³² HAYS, *o.c.* (nota 9), 84-87, ha notado que este principio eclesiocéntrico y pastoral de interpretación de las Escrituras es en los escritos paulinos más significativo que el principio cristológico. Hays explica el hecho notando que Pablo no necesitaba aducir nuevos textos que probaran el mesianismo de Jesús ante comunidades ya creyentes. Aunque su comentario es cierto, no conviene oponer los principios cristológico y eclesiológico, ya que los dos se reclaman (así afirma el mismo Hays en la p. 121).

El «apóstol de los gentiles» (cf. Gál 1,16) es consciente de que escribe a comunidades cuyos criterios de discernimiento son a veces más afines a los valores mundanos de su sociedad que a los que brotan del evangelio. Por ejemplo, en 1 Cor 1,10–4,21, él trata de solucionar el problema de las divisiones en la iglesia corintia no solo exhortándolos a la concordia, sino atacando el problema de fondo: un sistema de valores dominado por el honor mundano, la elocuencia retórica y la fuerza social. Ante esta jerarquía de valores, Pablo presenta la inversión de criterios obrada por el anuncio del Mesías crucificado (1,18-25) que revela paradójicamente que «la locura divina es más sabia que los hombres y la debilidad divina es más fuerte que los hombres» (1,25). Para acometer esta empresa pastoral que busca dotar de la identidad de «hijos de Abrahán» por la fe (Gál 3,7) a gentiles que eran considerados como «excluidos de la ciudadanía de Israel» (Ef 2,12), Pablo recurre a la intertextualidad bíblica. Él trata de que sus comunidades encuentren en las Escrituras, expresión de la voluntad de Dios, su auténtico imaginario colectivo. Él busca la conversión de su imaginación³³. Más aún, Pablo trata de enseñarles a leer las Escrituras «escatológicamente»³⁴ y las reconozcan como destinadas por Dios para su edificación³⁵. Así pues, en puridad, Pablo no comenta las Escrituras, sino que comenta *con* las Escrituras la realidad de sus comunidad³⁶. Por ejemplo, en 1 Cor 9,9-11 se dice:

En la ley de Moisés está escrito: *No pondrás bozal al buey que trilla* (Deut 25,4) ¿Acaso se preocupa Dios de los bueyes? ¿O no lo dice precisamente *por nosotros*? Por nosotros se escribió que el que ara debe arar con esperanza y el que trilla con la esperanza de tener parte en la cosecha. Si nosotros hemos sembrado entre vosotros lo espiritual, ¿será extraña que cosechemos lo material?³⁷

³³ Cf. R. HAYS, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids, MI 2005.

³⁴ Cf. *Ibidem*, xvi; y también R. HAYS, *The Role of Scripture in Paul's Ethics*, en E. H. LOVERING – J. L. SUMNEY (eds.), *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters. Essays in Honor of Victor Paul Furnish*, Nashville, TN, 1996, 47: «Paul calls his churches to live within the world-story told by Scripture. They are to find their identity there as God's covenant people, bearing the message of reconciliation to the world and manifesting the righteousness of God through loving, self-sacrificial conduct that fulfils the law».

³⁵ El frecuente objetivo paulino de la «edificación» de la comunidad (cf. Rom 14,19; 15,2; 1Cor 10,23; 14,12,26; 2Cor 12,19; 1Tes 5,11) es también norma de la interpretación que realiza de la Escritura. Cf. M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUT 28), Tübingen 1991, 107-108.

³⁶ «In the study of the history of biblical interpretation in the early church we need to attend, not just to how ancient author *commented on a text*, but how they *commented with it*»: M. M. MITCHELL, *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Cambridge – New York, NY, 2010, 73.

³⁷ Cf. D. I. BREWER, *1 Corinthians 9,9-11: A Literal Interpretation of "Do not Muzzle the Ox"*: NTS 38 (1992) 554-565; y J. SMIT, *You Shall Not Muzzle a Threshing Ox: Paul's Use of the Law of Moses in First Corinthians 9,8-12*: EstB 58 (2000) 239-263, entre otros.

El apóstol indica aquí que el verdadero sentido del texto de Deut 25 no estriba en la preocupación de Dios por los bueyes, sino en que la ley debe ser leída como profecía referida a la actual remuneración de los ministros del evangelio (cf. 1 Tim 5,17). «Por nosotros» es el criterio escatológico, pastoral y eclesial que revela el verdadero sentido de la norma. Con este mismo criterio, las narraciones sobre el pueblo en el desierto son interpretadas en 1 Cor 10,1-11 para ejemplo de los corintios («todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos»: 10,11; cf. 10,6). Dicho criterio convierte a los corintios, la mayoría de ellos procedentes del paganismo, en miembros legítimos del Israel de las promesas ya que Pablo les dice: «No quiero que ignoréis, hermanos, que *nuestros padres* estuvieron todos bajo la nube...» (1 Cor 10,1). Gracias a esta nueva identidad que hace leer de un modo nuevo las Escrituras, los corintios paganos pueden considerar «padres» suyos a la generación del desierto que caminó hacia la tierra prometida.

Clausura

El joven Adso, buscando en la biblioteca de la Abadía el libro escondido causante de los asesinatos, había descubierto el sorprendente juego de la intertextualidad. Aquella conversación con su maestro Guillermo de Canterbury que dio inicio a nuestro ensayo continuaba así:

— Pero entonces —dije—, ¿de qué sirve esconder los libros, si de los libros visibles podemos remontarnos a los ocultos?

— Si se piensa en los siglos, no sirve de nada. Si se piensa en años y días, puede servir de algo. De hecho, ya ves que estamos desorientados.

—¿De modo que una biblioteca no es un instrumento para difundir la verdad, sino para retrasar su aparición? — pregunté estupefacto.

— No siempre, ni necesariamente. En este caso, sí.

Adso va de sorpresa en sorpresa. Aquella biblioteca ya no se le aparece como el templo de la verdad, sino como el lugar lóbrego que el monje asesino había elegido para ocultarla. El prestigioso exégeta José Luis Sicre afirmó en una ocasión que «la mejor manera de eludir la palabra de Dios es estudiar la palabra de Dios»³⁸. El estudioso, analizando, diseccionando y

³⁸ J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 13.

comparando textos, tiene la tentación de convertirlos en cadáveres muertos, que ocultan la verdad, como la biblioteca del joven Adso. Así pues, el juego de la intertextualidad nunca es neutro, puede servir para oscurecer o iluminar. Atentos a este peligro, vislumbramos un último principio de la interpretación paulina de las Escrituras. Este consiste en reconocer que, para el apóstol, las Escrituras son el testimonio elocuente de una voz viva que, por el Espíritu, sigue hablando al pueblo de Dios³⁹. Las Escrituras no son la crónica muerta de una historia pasada, sino que representan siempre un vivaz interrogación, solicitante de respuesta. En este sentido, el «por nosotros» que aparece frecuentemente en los ejercicios paulinos de intertextualidad (cf. Rom 4,23-24; 10,5-10; 15,4; 1 Cor 9,9-10; 10,11) incluye a todo lector que acepta formar parte de la comunidad de fe que recibe el texto como conversación viva. Este principio hermenéutico puede, en conclusión, ser formulado de la siguiente manera: para Pablo, y en general para los autores del Nuevo Testamento, las Escrituras median la palabra siempre actual de Dios. «La letra mata pero el Espíritu —que habla por medio de ella— da vida» (2Cor 3,7). Por ello, las Escrituras no son solo texto, ni siquiera testimonio. Son, ante todo, interpelación divina que demanda acogida de fe.

Así pues, las relaciones *inter-textuales*, para el universo bíblico, no solo deben ser concebidas como relaciones *inter-narrativas* sino que, en puridad, pretenden transformarse en relaciones *inter-personales*: textos que median relaciones, palabras que buscan provocar un encuentro personal.

³⁹ Cf. HAYS, *o.c.* (nota 9), 165.