

# La remoción del velo o el acceso a la libertad

## Ensayo hermenéutico

MARIO ALBERTO MOLINA

Via Sistina 11

00187 Roma

### *Sumario*

El artículo propone el problema de cómo y por qué ha de vincularse la interpretación de un texto bíblico a la tradición exegética patristica. Se toma como caso de estudio el texto de 2 Cor 3,13-16. (I) En primer lugar se expone el estado actual de la exégesis del texto paulino. Las insuficiencias de dicha exégesis conducen a (II) un examen de la historia patristica de la interpretación del mismo texto. Por medio del concepto de "aplicación" (Gadamer) (III) se muestra el alcance de la exégesis patristica y la posibilidad de colmar la insuficiencia de la exégesis contemporánea aplicando el texto al mismo problema al que lo aplicaron los Padres.

### *Summary*

The article asks how and why should the interpretation of a biblical text be linked to the patristic exegetic tradition. 2 Cor 3:13-16 is the case in study. (I) First of all the present state of the exegesis of the Pauline text is examined. Its shortcomings lead to (II) a survey of the history of the patristic interpretation of the same text. The concept of "application" (Gadamer) (III) is instrumental in the clarification of the import of the patristic interpretation and offers the possibility of solving the shortcomings of the contemporary interpretation by applying the text to the same problem to which the Fathers applied it.

El asunto de este artículo (ver sumarios) pertenece más a la hermenéutica que a la exégesis; es decir, su objetivo es exponer cómo la exégesis de un texto puede vincularse a la tradición exegética patristica. Este artículo es un ensayo de respuesta a preguntas tales como: ¿cuál es el valor actual de la exégesis hecha a un texto bíblico en una época pasada? La exégesis —patristica digamos— de un texto bíblico, ¿simplemente *confirma* posterior y extrínsecamente

nuestra exégesis actual cuando concuerda con ella? ¿es simplemente una exégesis errada cuando es diversa de los resultados que obtenemos hoy día? ¿de qué modo pertenece al texto bíblico la historia de su exégesis? ¿se pueden estructurar entre sí las diversas exégesis de un texto bíblico o son simplemente sentencias monádicas? ¿cómo se explica que sean exégesis de *un* texto? No intentaremos por tanto ni buscar en el pasado confirmación a nuestra exégesis ni aceptar ni rechazar el resto de las exégesis pasadas según el criterio de la exégesis actual. Intentaremos, si, llegar a una comprensión del texto desde la comprensión de la historia de su exégesis.

Para responder a estas preguntas y lograr estos propósitos hemos elegido los versos 3,13-16 de la perícopa de 2 Cor 2,14-4,6, en los que AMSLER encuentra “la tesis fundamental de la hermenéutica paulina” (1). En 3,14 se habla, en efecto, de “mentes embotadas” para “la lectura del Antiguo Testamento”, vocabulario que parece pertenecer al de la experiencia hermenéutica. La exégesis hecha a estos versos a lo largo de los siglos intentó precisamente determinar si y en qué modo dichas palabras pertenecen a una situación hermenéutica y a cuál situación hermenéutica. Esta circunstancia hace la historia de la exégesis de estos versos particularmente idónea para nuestra investigación, pues en definitiva nuestra preocupación fundamental es en qué consiste éso de hacer exégesis de la Biblia en la Iglesia.

Nuestro estudio se limita a los versos de 2 Cor 3,13-16 en los que aparece la palabra κάλλωμα, término clave de nuestra investigación. En realidad esos cuatro versículos no forman en sí mismos una unidad estructural independiente, sino que pertenecen al párrafo 3,12-18; pero la naturaleza histórica de este artículo impone esta limitación, pues la exégesis de los vv. 17s está ligada a las controversias teológicas sobre el Espíritu Santo. La reflexión sobre la interpretación cristiana del AT se basa en los vv. 13-16. De hecho la unidad literaria mayor es la perícopa 2,14-4,6 (2), diversamente titulada por los exegetas contemporáneos (3).

(1) S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'église*, Neuchâtel, 1960, p. 47.

(2) T. E. PROVENCE (Who is sufficient for these things? An exegesis of 2 Corinthians 2,15-3,18; *NovTest* 24 [1982] 54-81) argumenta en base al vocabulario por la unidad redaccional de 2,15-4,6 (p. 55-57), pero el ὅτι con que inicia el v. 15 lo vincula al verso precedente. Contra los que como WINDISCH (ver nota siguiente) encontraban en esta perícopa elementos no paulinos, E. RICHARD (Polemics, Old Testament, and Theology. A Study of 2 Cor 3,1-4,6. *RevBib* 88 [1981] 340-367), sostiene que la perícopa no contiene elementos de otra proveniencia que Pablo habría incorporado a su carta, sino que se trata de un desarrollo de tipo targúmico hecho por Pablo sobre el texto bíblico de la LXX. 2 Cor 3,4-18 “should be viewed as a commentary on the phrase taken from Jr (LXX) 38,31, ‘new covenant’” (p. 362).

(3) H. WINDISCH (*Der zweite Korintherbrief*, Göttingen, 1924) y E.-B. ALLO (*Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937), que siguen siendo los dos comen-

Procederemos del siguiente modo. En primer lugar expondremos el estado actual de la exégesis de 2 Cor 3,13-16. Pertenecemos al presente y la única apertura hacia el pasado de la exégesis es el estado actual de la misma. En segundo lugar expondremos las principales interpretaciones hechas al texto en los cuatro siglos y medio iniciales de la historia de la Iglesia. Hemos puesto como límite de la investigación el Concilio de Calcedonia (451); por lo general se considera concluida entonces la época creativa de la patrística. En tercer lugar examinaremos de qué modo se vinculan entre sí el texto y el ámbito de significatividad creado por la historia de su exégesis y cómo puede incorporarse a ese ámbito de significatividad nuestra propia exégesis actual.

### I. ESTADO ACTUAL DE LA EXÉGESIS DE 2 COR 3,13-16

Pablo afirma en 2,14ss que él (y sus colaboradores) es el buen olor de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden, pues él no es como la mayoría, que diluye la palabra de Dios, sino que habla con sinceridad el mensaje íntegro (4).

No deben pensar los corintios que, al decir ésto, Pablo se esté recomendando, pues él no necesita cartas de recomendación (5) ya que

---

tarios fundamentales de la exégesis crítica, ven en este pasaje una apología paulina del propio ministerio ante adversarios judaizantes. Para ALLO (p. 78), Pablo se defiende tratando de "fortificar y restablecer en esta iglesia su autoridad un poco sacudida". C. SPICQ (*Épîtres aux Corinthiens*, La Sainte Bible, Tome XI, 2ème partie, Paris, 1948) titula esta sección "Justification du grief d'arrogance, par la glorification de la charge apostolique" (p. 321). S. LYONNET (*Exegesis Epistolae Secundae ad Corinthios*, Romae, 1955-1956) continúa esta orientación de SPICQ, indicando que ante todo Pablo realiza aquí una exaltación de la misión que se le ha dado y "expone la verdadera noción de apostolado" (p. 124). En la tesis doctoral dirigida por el P. Lyonnet de I. da C. Souza (*The New Covenant in the Second Letter to the Corinthians*, Gregoriana, Roma 1978) el tema apologético desaparece por completo y el autor examina el pasaje como expresión de la teología de la nueva alianza. En un artículo reciente, U. WILCKENS (Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis, *NewTestSt* 28 [1982] 154-190) entiende la pericopa en el contexto general del conflicto acerca de la Ley entre los cristianos provenientes del judaísmo y los cristianos gentiles; según él, 2 Cor 3,4-18 es la primera reflexión paulina en torno al significado de la Ley para la Iglesia cristiana. R. BULTMANN (*Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen, 1976) titula toda la sección 2,14-7,4, "El ministerio apostólico" (p. 65); en el párrafo 3,12-18 tendría lugar la afirmación de que la libertad del ministerio se funda en el carácter de desvelación de la Nueva Alianza (p. 87).

(4) PROVENCE (p. 55) entiende la pericopa como una defensa de Pablo, pero no contra adversarios judaizantes, sino como explicación "de su reivindicación de que su ministerio conduce tanto a la muerte como a la vida".

(5) WINDISCH (p. 102) se atiene demasiado estrictamente al πάλιν y supone que Pablo habría usado antecedentemente cartas de recomendación. Mejor sin embargo ALLO (p. 80) quien ve aquí una alusión a cartas de recomendación que

la carta que testimonia la legitimidad e idoneidad del apostolado de Pablo es la propia vida de la comunidad animada por el Espíritu (6): ellos —los cristianos de Corinto— son una carta escrita en los corazones (3,2) (7), no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en planchas de piedra sino en planchas del corazón de carne (8). La idoneidad y suficiencia para este ministerio le vienen a Pablo, no de sí mismo, sino de Dios que lo ha constituido ministro de la nueva alianza, no de la letra, del antiguo ministerio mosaico, sino del Espíritu. Pues el antiguo régimen, en la medida en que no concede el Espíritu mata, mientras que el ministerio apostólico está capacitado para dar el Espíritu vivificador (9).

traían de Palestina los adversarios de Pablo; cita Hc 18,27 como ejemplo. Optimo sin embargo LYONNET (p. 126): Pablo ni necesitó ante los corintios ni pidió de ellos cartas de recomendación.

(6) SPICQ (p. 322): "Las cartas de recomendación de un apóstol son los hechos evidentes, la conversión de los corintios, que prueba que Pablo es su apóstol".

(7) ἡμῶν p<sup>66</sup> A B C D plu. minus. // ὁμῶν S 33 88. Ante el peso de la evidencia externa las ediciones críticas leen ἡμῶν, pero habría que pensar que la lectura original es ὁμῶν. Puesto que una carta de recomendación la lleva consigo el recomendado, no se entendió de qué modo la carta podría estar escrita en el corazón de los corintios y ser todavía carta de recomendación para Pablo y se corrigió para que quedara escrita en el corazón de Pablo. Pero WINDISCH (p. 104), que lee ἡμῶν, dice que Pablo destruye su propia metáfora, pues al interiorizar la carta en su corazón, ya no es legible por todos. SPICQ (p. 322) que también lee ἡμῶν, afirma que "le développement de la métaphore n'est guère cohérent". Por esto, tanto RICHARD (p. 349) como PROVENCE (p. 60) prefieren ὁμῶν. Por el Espíritu Santo que ha sido dado a los corintios por ministerio de Pablo, ellos se han convertido en carta διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν.

(8) Como hace notar PROVENCE (p. 60), la idea de la "carta escrita" trae consigo la idea de la "Ley escrita en el corazón" del pueblo; estas ideas y vocabulario dependen de los textos de Jr (LXX) 38,33; Ez 11,19; 36,26. En este punto ocurre por lo tanto la transición hacia el tema de la nueva alianza.

(9) B. SCHNEIDER (The Meaning of St. Paul's Antithesis 'The Letter and the Spirit' (SBQ 15 [1953] 163-207) hace un estudio histórico, filológico y exegético de la contraposición γράμμα / πνεῦμα en los tres lugares paulinos que la traen (2 Cor 3,6; Rm 2,29; 7,6) para concluir que con la expresión se contraponen el régimen mosaico con el cristiano y no dos estratos de significación de la Escritura. SOUZA, a partir de la p. 133 de su tesis, hace un amplísimo estudio de las dos interpretaciones fundamentales del binomio en la literatura contemporánea y llega a la misma conclusión. La nueva alianza, anunciada por Jr (TM) 31,31 y establecida por Cristo en la última cena (1 Cor 11,25), no se funda en los preceptos de la Ley externa, sino en la comunicación del Espíritu Santo (LYONNET, p. 128s). PROVENCE (p. 65) adopta una postura más matizada cuando entiende γράμμα como una distorsión de la verdadera intención del νόμος, que en sí es espiritual; γράμμα es en lo que se convierte el νόμος cuando hay sólo adhesión externa y rechazo obstinado del Espíritu que posibilita la realización del fin de la Ley que es la salvación. ALLO había expresado una idea diferente en su comentario al decir que el Espíritu concedido en el nuevo régimen concedería la comprensión del "sentido profundo de la revelación" (p. 84), de su espíritu, que es Cristo (p. 95). Llegó a esta interpretación por razones dogmáticas, para evitar la identificación del Espíritu Santo y Cristo como había hecho WINDISCH (p. 125) al interpretar el v. 17: "Für ihn (Paulus) der 'Messias' im Grunde ein Wesen ist wie der Geist, ja eigentlich der Geist selbst ist". La interpreta-

Por supuesto, el ministerio de la antigua alianza estuvo acreditado con la gloria que brillaba en el rostro de Moisés; tanto, que los israelitas no podían fijar en él los ojos (Pablo alude al pasaje de Ex 34,29-35); por lo cual se puede inferir que si aquel ministerio que conducía a la muerte, que era de condenación y pasajero se dio con tal gloria (10), el ministerio del Espíritu, que justifica y es permanente se dará necesariamente con mayor gloria, que sin embargo es objeto de esperanza.

Esta mayor gloria esperada es la causa de la gran *παρρησία*, de la gran franqueza, sinceridad e integridad en la predicación del mensaje. En 3,12 Pablo vuelve, pues, al tema que traía en 2,17. Precisamente el pasaje del *Exodo* al que acaba de aludir la permitirá desarrollar ahora el tema de la *παρρησία* en los vv. 13-16, que por ser el tema de este artículo examinamos ahora en mayor detalle.

El pasaje del *Exodo* dice que Moisés, después de comunicar al pueblo las palabras de Dios se cubría el rostro. Aunque la narración no lo dice explícitamente, del contexto se deduce que el objeto era ocultar la gloria que hacía que los israelitas temieran acercarse a él y permitir así la convivencia diaria. Moisés se quitaba el velo cuando ejercía sus funciones de mediador, al hablar con Dios o al comunicar al pueblo las palabras de Dios.

Pablo le da a la cuestión del velo una interpretación diversa. En contraposición a la *παρρησία* con la que él habla, Pablo recuerda la actitud de Moisés *que puso un velo sobre su rostro*. W. C. van UNNIK (11) ha precisado que en arameo se usa la expresión "descubrirse el rostro o la cabeza" como sinónimo de *παρρησία*, palabra que también existe en la lengua aramea como grecismo. Descubrirse la cabeza significa tener confianza y libertad; cubrirsela, sentir vergüenza y sumisión. Van Unnik sostiene que *παρρησία* en el NT debe entenderse desde este trasfondo semítico. Pablo, teniendo la esperanza de una mayor gloria pues es ministro de lo que permanece (v. 11), habla con mucha *παρρησία* (v. 12), y no como Moisés que cubría su rostro, es decir, no era libre e incluso ocultaba (12) a los israeli-

ción de ALLO fue adoptada por SPICQ (p. 326); pero un signo de cómo están las cosas hoy día es la carta que el P. Spicq escribió al P. Souza el 8 de noviembre de 1977 en la que se retracta de esta opinión. Parte de la carta está publicada en SOUZA, p. 138, n. 42. Ver más abajo la n. 23. Con esto, toda posibilidad de entender el v. 6 en el sentido de dos estratos de significación del AT ha quedado al parecer excluido. Sin embargo cfr. P. RICHARSON, *Spirit and Letter: A Foundation for Hermeneutics*. *EvQu* 45 (1973) 208-218.

(10) Pablo añade el detalle de que la gloria de Moisés era pasajera (*καταργουμένην*, v. 7) y que los israelitas no podían fijar los ojos en él. Según *Exodo* los israelitas veían perfectamente el resplandor, pero *temían* acercarse a Moisés.

(11) 'With Unveiled Face', *An Exegesis of 2 Corinthians 3,12-18*. *NovTest* 6 (1963) 153-169; cfr. pp. 160s.

(12) ALLO (p. 90) exime a Moisés de engaño; pero SPICQ (p. 325) y LYONNET

tas la caducidad del régimen de la Ley. Moisés se ponía el velo *para que los israelitas no se fijaran en el fin* (13) *de lo que caduca*. Pablo suponía la gloria de Moisés pasajera (v. 7), restaurada cada vez que se presentaba al Señor. Este carácter efímero del resplandor era, según Pablo, signo de la caducidad del régimen mosaico. *Es más* (14), a causa del velo que ocultaba la fugacidad del resplandor, *se embotó su entendimiento*. El velo tuvo un efecto agravante pues los israelitas perdieron la percepción intelectual. El impedimento visual de entonces se perpetuó en el impedimento intelectual de ahora.

Al llegar al v. 14b tropezamos con una frase que la exégesis aún no ha resuelto filológicamente. ἄνακαλυπτόμενον se refiere a κάλυμμα (15) o es un participio absoluto? (16) ¿qué significa: *remover, quitar o revelar, manifestar?* (17) ¿por qué se usa la negativa μή y no οὐκ? (18) ¿cuál es el sujeto de καταργεῖται, κάλυμμα (19) o παλαιά διαθήκη? (20). En la traducción de este texto se dan dos tendencias, la llamada “histórico-salvífica” que entiende que la frase indica el paso del régimen del Antiguo Testamento al Nuevo; y la llamada “hermenéutica” que entiende que el texto se refiere a una nueva comprensión del Antiguo Testamento. La primera traduce así: *pues hasta el día de hoy el mismo velo permanece sobre la lectura del Antiguo Testamento, sin que se revele que en Cristo caduca* [el AT]. A esta traducción llegan los que hacen de ἄνακαλυπτόμενον un participio absoluto y suponen que el sujeto de καταργεῖται es παλαιά διαθήκη. La segunda tendencia traduce así: *pues hasta el día de hoy el mismo velo permanece sobre la lectura del Antiguo Testamento, sin ser quitado, porque en Cristo es abolido* [el velo]. Esta traducción supone que ἄνακαλυπτόμενον es predicado de κάλυμμα que también es sujeto de καταργεῖται.

(p. 141) entienden el texto en el sentido de que Pablo consideraba que Moisés se ponía el velo para ocultar la caducidad de su ministerio.

(13) WINDISCH (p. 119), ALLO (p. 90), LYONNET (p. 141), BULTMANN (p. 88), es decir, los comentaristas que interpretan este pasaje en estrictos términos histórico-salvíficos, entienden τέλος como *fin, cese*. En cambio J. HERING (*La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1958, p. 38), W. C. KAISER (*The Weightier and Lighter Matters of the Law: Moses, Jesus and Paul, Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*. G. F. HAWTHORNE, ed., Grand Rapids, Mich., 1975, p. 190), PROVENÇE (p. 75), quienes dan importancia a los aspectos hermenéuticos del pasaje, entienden τέλος como *fin, meta*, y lo refieren a Cristo a la luz de Rm 10,4. SPICQ (p. 325) queda indeciso.

(14) BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1976) 448,6 justifica esta traducción de ἄλλά. BULTMANN (p. 89): *ja noch mehr*.

(15) BULTMANN, p. 90; LYONNET, p. 150.

(16) ALLO, p. 91; SPICQ, p. 325.

(17) BULTMANN (p. 90), la primera; ALLO (p. 91), la segunda.

(18) BULTMANN, p. 89.

(19) KAISER, p. 191; E. KÄSEMANN (*Prospettive paoline*. Brescia, 1972), p. 217s.

(20) ALLO, p. 91; BULTMANN, p. 89.

Aun sin entrar a resolver el problema del sentido filológico exacto de la frase, el verso de por sí crea una serie de preguntas: ¿de qué modo está el velo de Moisés sobre la lectura del AT? ¿oculta algo o es simplemente signo de sumisión? ¿cómo se quita? Si se opta por la primera traducción, ¿qué objeto tiene seguir leyendo un Antiguo Testamento que ya ha caducado? Si se opta por la segunda traducción, ¿qué es lo que se ve una vez que en Cristo el velo queda abolido? En definitiva, ¿en qué consiste el embotamiento del entendimiento a que se refiere la primera parte del verso?

Los vv. 15s se entienden por lo general como una explicación del precedente. *Pero hasta hoy cuando quiera que se lea Moisés...* Con esta frase queda aclarado el significado del *hapax* bíblico παλαιά διαθήκη: se trata de Moisés, los libros de Moisés; la expresión quizá esté usada en su sentido amplio de γραφή, las Escrituras canónicas judías (21). Con la frase que sigue, *un velo está tendido sobre sus corazones*, se aclara el sentido de la frase *el mismo velo* del verso anterior. No hay que pensar en el mismo velo materialmente; se habla de velo en sentido figurado: algo que impide la comprensión del mismo modo que el velo de Moisés impedía la visión del fin de la gloria de su rostro. Pero aquí ya tenemos una nueva pregunta que añadir a las precedentes: ¿qué es ese impedimento que se describe como un velo y que está, no sobre lo que hay que comprender, sino sobre los corazones de los que deben comprender? El texto deja la pregunta sin respuesta. Sólo añade: *mas cuando quiera que se convierta al Señor, se quita el velo*. Por lo general se acepta que la frase se inspira en Ex 34,34, aunque el tenor literal sea diverso. La explicación de LE DÉAUT (22) es la que mejor aclara el pasaje. Aunque Pablo tiene en mente el detalle de que Moisés se quitaba el velo para consultar al Señor, lo ha asociado con Ex 33,7, según el cual cualquier israelita podía salir a la Tienda del Encuentro a consultar al Señor. Ahora bien, el Targum interpreta la consulta como una conversión moral. La expresión ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν κύριον, que es un *hapax* paulino, tiene significado moral, no local, de conversión por la fe. El sujeto del verbo en el v. 16 es καρδιά, con la conversión del cual se quita el velo que está tendido sobre él. Pablo comprende el episodio de Moisés según la exégesis rabínica, aunque el texto que él lee y del que depende literariamente su propio texto es griego. En la versión griega del Exodo, el objeto de la conversión es el κύριος

(21) WINDISCH (p. 121) restringe la expresión al Pentateuco, pero hace notar que la segunda vez que aparece, en los fragmentos del *Peri tou Pascha* de Melitón de Sardes (hacia 170) conservados por Eusebio en la *Hist. Eccl.* 4, 26, 14, la expresión designa los libros del canon hebreo.

(22) Traditions targumiques dans le Corpus paulinien? *Biblica* 42 (1961) 28-48.

y así se mantiene en el v. 16. Por eso Pablo debe añadir el v. 17a, en que explica que *el Señor es el Espíritu* (23); *y donde está el Espíritu del Señor, la libertad*. De este modo Pablo vuelve al tema de su propia libertad, sinceridad y franqueza para exponer el mensaje cristiano.

Este es el estado actual de la exégesis de 2 Cor 3,13-16. El examen que hemos hecho indica que los grandes comentarios entienden el texto en relación con el paso del régimen judío al cristiano por medio de la conversión a Cristo. A excepción del comentario de ALLO, ninguno ve una referencia a una nueva comprensión del AT; de hecho queda completamente marginada la pregunta del uso cristiano del AT. Incluso KÄSEMANN, que optaba por la traducción "hermenéutica" del v. 14b, viene a concluir que la nueva comprensión es el anuncio de la doctrina de la justificación (p. 218). De hecho se podría concluir, en base a la interpretación actual del texto paulino, que el AT es irrelevante para el cristiano. Pero de hecho la práctica eclesial de leer el AT en la liturgia no confirma tal futilidad. Precisamente queremos evitar una conclusión exegética contraria a la doctrina y a la auténtica tradición pues pensamos que tal contradicción sería indicio de la inadecuada interpretación del texto. Queremos hacer una exégesis "en la Iglesia", que sostenga su doctrina y su praxis legítima. Pensamos que hay que recurrir por eso a la tradición exegética.

Nosotros no somos los primeros lectores de este texto. Veinte siglos lo han leído antes que nosotros. ¿Qué incidencia tiene esa exégesis pasada sobre nosotros mismos? ¿Se puede decir que la exégesis —patristica, digamos— se relaciona con la actual como las ideas cosmológicas de la antigüedad se relacionan con la astronomía? Es decir, se trata de un simple antecedente cronológico. ¿Debemos, pues, concluir ahora diciendo que *nuestra* exégesis es la única correcta, la única válida? Pero, ¿qué quiere decir *válida*? Una exégesis es históricamente válida cuando el sentido del texto ha sido armonizado con los otros documentos que le son contemporáneos, en nuestro caso, el resto de la literatura paulina, de la iglesia apostólica y de los ambientes culturales que pudieron haber tenido influjo sobre Pablo. Consideramos una exégesis históricamente válida cuando tanto

---

(23) En la n. 9, más arriba, vimos cómo ALLO había entendido la palabra πνεῦμα en el sentido de significado profundo, a fin de evitar una dificultad dogmática. La solución al problema que ofreció B. SCHNEIDER (*Dominus autem Spiritus est*. Roma, 1951) ha sido ampliamente aceptada; a saber, que el v. 17 explica que la palabra κύριον del v. 16 se refiere, no a Cristo, sino al Espíritu Santo. Cfr. LYONNET, quien en la p. 162 propone una alternativa que conserva para Cristo el título de κύριος (cfr. *Biblica* 32, 1951, 25-31), según la cual πνεῦμα designa a Cristo resucitado, llamado en 1 Cor 15,45 πνεῦμα ζωοποιόν.



la materialidad del texto como su contenido han sido interpretados de modo homogéneo con el resto de los documentos contemporáneos que nos han llegado y según nosotros los entendemos. Así, por ejemplo, hemos entendido que el recurso que hace Pablo a la imagen del velo es coherente con su discurso sobre la *παρηγοία*, pues hemos aceptado como pertinente al caso el estudio filológico de van Unnik; o hemos interpretado el v. 17a como una explicación del v. 16 porque creemos que la doctrina pneumatológica de Pablo no se contrapone a la de la Iglesia cristiana, sino que le está a la base. Decimos que nuestra exégesis es "objetiva" pues gracias a un *método* hemos mantenido a raya nuestros prejuicios. Se piensa que con este método se ha captado "objetivamente" lo que quiso decir Pablo. La verdad es que no hay modo de saber si sobre Pablo de Tarso influyó su época en el modo como nosotros nos lo figuramos. Por una parte no podemos despojarnos nunca de nuestro mundo para ocupar el lugar de Pablo o el de sus discípulos corintios y por otra tampoco podemos traer su mundo al nuestro pues de su mundo sólo nos quedan vestigios que, por lo demás, siempre interpretamos desde *nuestro* punto de vista. Es decir que todo nuestro esfuerzo por alcanzar "lo que quiso decir Pablo" ha dado por resultado un sentido que es ante todo el que para nosotros tiene el texto como documento histórico (24).

Esto quiere decir que el texto nos ha dado un significado que a la vez que es *nuestro* es también *suyo*. Nuestra exégesis le pertenece, como le pertenecen todas las exégesis realizadas antes que la nuestra y le pertenecerán las que se realizarán después. El conjunto de las exégesis dadas a un texto explicitan la potencialidad significativa de un texto y determinan el "ámbito de significatividad" que el texto es capaz de crear.

---

(24) Para esta valoración del *método* cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 2. Auflage; Tübingen, 1965. En la p. 343 explícitamente rechaza el método histórico-crítico como instrumento válido para comprender un texto. Este tipo de exégesis, dice en la p. 287, es alienante por cuanto que colocando el texto en el pasado, lo hace sólo significativo en el conjunto de vestigios del pasado; de este modo nos libramos y nos protegemos de cualquier potestad que la verdad del texto pueda tener sobre nosotros, pues el pasado ya no tiene vigencia para nosotros.

Ahora bien, en el lenguaje teológico, el sentido literal se define por "lo que quiso decir el autor". Cfr. A. FERNÁNDEZ en *Institutiones biblicae*, Vol. I; editio sexta; Roma, 1951; p. 369; VATICANO II, *Const. Dei Verbum*, 12: "quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit". Pero en la actual discusión hermenéutica en campo filosófico los dos conceptos son diversos; y mientras en teología la intención del autor (los apóstoles, por ejemplo) es fundamental, la discusión hermenéutica actual la da por irrelevante para captar el sentido del texto, cuando no se considera por principio imposible de captar. Es necesaria por lo tanto una investigación sobre lo que quiere decir la teología con la expresión *intención del autor*.

Si ahora nos proponemos examinar un período concreto de esa historia de la exégesis es porque creemos que una exégesis eclesial exige por una parte que la verdad del texto se entienda como vigente, no como pasada, y por otra que esté en continuidad con la exégesis patristica y sea integrada en ese ámbito de significatividad. Esta continuidad no debe entenderse como repetición de la exégesis hecha por los Padres, lo que nos llevaría a la edición de *catenae*, como los medievales, sino como renovación del criterio de aplicabilidad (25) con el que los Padres interpretaron el texto y que se nos revelará en el examen de su exégesis.

## II. 2 COR 3,13-16 EN LA LITERATURA PATRÍSTICA

La exégesis patristica del texto muestra fundamentalmente dos tendencias; una que ve en el texto de Pablo la autorización de una exégesis figurada del AT y otra que interpreta el texto paulino como la abrogación de la vigencia del AT. Unos cuantos autores, es cierto, no se pueden clasificar ni en una ni en otra categoría.

TERTULIANO (155-220ca), por ejemplo, es anterior a esta división de tendencias exegeticas, en cuanto que por una parte afirma que el AT habla de Cristo en las profecías que sobre él contiene, reconoce que esas profecías sólo se entendieron con la llegada de Cristo, pero no habla nunca de la abrogación del AT; en la exégesis de Tertuliano la preocupación no gira en torno al AT sino en torno a la demostración de la unicidad de Dios.

El escribe *Contra Marción* (26) para refutar la tesis del hereje gnóstico de que el Dios del Nuevo Testamento era diverso del Dios del Antiguo. En el cuarto y quinto libro de la obra, comenta el Nuevo Testamento reducido de Marción para probar que aun con este texto suyo se puede refutar su herejía. Al comentar las epístolas paulinas en el quinto libro se sirve, entre otros, de nuestro texto (V, 11) para demostrar que el Dios de Pablo no es otro que el Creador.

Tertuliano interpreta el v. 13 en base a los vv. 7 y 11: Moisés se puso un velo sobre el rostro, porque los judíos quedaban deslumbrados. Pablo alude a este hecho para indicar que el resplandor del Nuevo Testamento que permanece en gloria es mayor que el del Antiguo Testamento que desaparecería. Luego si se pueden comparar uno y

(25) GADAMER (p. 290s) explica el factor de la *aplicación* como el elemento que abre el texto a una auténtica comprensión.

(26) Q. S. F. TERTULLIANI, *Opera*, Pars I: *Opera catholica*. Corpus Christianorum (Series Latina) I, Turnhout, 1954; pp. 437-726.

otro Testamento para indicar la superioridad del Nuevo es porque el Nuevo presupone el Antiguo y es de su misma "clase". Con la frase *sed obtusi sunt sensus mundi* [sic], Pablo se refiere al pueblo de Israel que está en el mundo, de quien se dice que *hasta el día de hoy el mismo velo está en su corazón*. El velo en el rostro de Moisés era figura del velo en el corazón del pueblo, pues aún ahora no percibe a Moisés con el corazón como entonces no lo percibía en el rostro. Si Pablo puede tener esta queja contra los judíos, entonces el Cristo Creador profetizado por Moisés —Marción acepta que Moisés anuncia un Cristo— es el que predica Pablo —Marción dice que el de Pablo es otro—. Luego el Cristo de Pablo es el Cristo del Creador pues Pablo se queja contra los judíos de que no reconozcan en la lectura de Moisés el Cristo que él, Pablo, predica. Si el Cristo que anuncia Moisés fuera distinto del que predica Pablo, éste no tendría recriminaciones contra los judíos. *Pero cuando se convierta a Dios, se quita el velo*. El judío al convertirse a la fe del Cristo de Pablo entiende cómo Moisés profetizó ese Cristo, lo que sería imposible si el Cristo de Pablo no fuese el de Moisés, pues sólo el mismo Dios que puso el velo sobre Moisés lo puede quitar. Luego si al convertirse al Cristo de Pablo se quita el velo, el Dios de Pablo es el Creador y las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento hablan de un solo Dios y pertenecen a una única historia de salvación.

En dependencia de Tertuliano podemos citar también a CIPRIANO de Cartago (205ca-258). En los *Testimonia ad Quirinum* (I, 4) (27) cita 2 Cor 3,14-16 juntamente con Is 29,11.18; Jr 23,20; Dn 12,4.7; 1 Cor 10,1; Lc 24,44-47 bajo el título "Que los judíos no entenderían las Escrituras santas sino en los últimos tiempos, después que Cristo viniese". La colocación del texto de Pablo bajo este título y en este contexto indica que para Cipriano en él se indica que la condición fundamental para la comprensión del Antiguo Testamento es la realización y aceptación de la obra de Cristo. La comprensión consiste en ver que las profecías mesiánicas del AT se han cumplido en Cristo.

Con ORÍGENES (185-253) se inicia una tradición interpretativa del texto que se extendió más allá de Alejandría y su escuela pues se encuentra en quienes de manera directa o indirecta estuvieron bajo su influjo.

Orígenes cita y alude al texto de 2 Cor 3,13-16 en una multitud de lugares de sus obras (28), lo que indica la importancia que le concedía al pasaje. Comencemos por el comentario que hace en las

(27) S. CYPRIANI Episcopi, *Opera*. CC(SL) III, Turnhout, 1972; p. 9.

(28) *La Biblia patristica*, III (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, París, 1980), cita 114 pasajes de la obra origeniana en que al menos un verso del texto 2 Cor 3,13-16 esté citado.

*Homilias sobre Jeremías* (29). Para explicar el sentido de la palabra *velo* en Jr 3,25 se sirve del texto paulino. Hay un velo sobre el rostro [sic] de los que no se convierten al Señor; a causa de ese velo, cuando lee a Moisés, el pecador no comprende, pues un velo está puesto sobre su corazón, de manera que no comprende, no sólo el AT, sino que el mismo evangelio está encubierto para los que se pierden (2 Cor 4,3). Este velo es la *vergüenza* y mientras tengamos las obras de la vergüenza tenemos un velo que nos cubre según dice Sal (LXX) 43,16. Por lo tanto, para quitar el velo hay que abandonar las obras deshonrables honrando al Hijo (Jn 5,23) y no transgrediendo la Ley (Ro 2,23). Está en nuestro poder quitarnos el velo, pues Moisés se lo quitaba cuando se volvía al Señor. Las obras deshonorables son la cólera y las otras pasiones semejantes, que, mientras están en nuestro espíritu, cubren la facultad directriz del alma y nos impiden ver la gloria de Dios. Según esta exégesis, pues, el velo es el pecado que impide el conocimiento de Dios; en esta interpretación Orígenes no aplica el texto a la comprensión de la Escritura .

Celso creía que deshonoraría a los cristianos poniendo en evidencia el hecho que usaban los mismos libros que los judíos. En el *Contra Celsum* (5, 60) (30) Orígenes responde que aunque reconocemos como ellos que estos libros han sido escritos por inspiración divina, no estamos de acuerdo con la interpretación que hay que darles. *Cuando uno se convierte al Señor, el velo se quita*, y con el rostro descubierta —rostro en sentido figurado es lo que se podría llamar entendimiento— contempla como reflejada en un espejo la gloria del Señor (3,18) que está en los pensamientos escondidos bajo la letra y participa para su propia gloria en la llamada gloria divina. Orígenes no elabora más esta idea pero al parecer la conversión tiene dos efectos: por una parte se participa en las realidades divinas y espirituales, lo que, por otra, capacita para discernir la expresión verbal de esa realidad en el Antiguo Testamento. “Por eso no interpretamos la Escritura como los judíos, pues pensamos que el sentido de la legislación sobrepasa la interpretación literal de las leyes”.

Esta es, en efecto, la idea que expone en el *De Principiis* (31). En I, 1,2, distingue entre las realidades corporales por una parte y por otra las intelectuales. Y añade que el apóstol escribe que *hasta el día de hoy, cuando leen a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones, pero cuando uno se volverá al Señor, el velo será quitado; donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad*. Esto quiere decir que

(29) *Homelies sur Jérémie*. Sources chrétiennes, 232, París 1976.

(30) ORIGÈNE, *Contre Celse*; Tome III. Sources chrétiennes, 147, París, 1969.

(31) ORIGÈNE, *Traité des principes*, Tomes I et III. Sources chrétiennes, 252 et 268, París, 1978; 1980.

mientras uno no se convierta a la inteligencia espiritual, el velo está puesto sobre el corazón. "Pero si nos volvemos hacia el Señor, allí donde también está la Palabra de Dios, allí donde el Espíritu Santo revela la ciencia espiritual, entonces se quita el velo y con la cara descubierta contemplamos en las Escrituras Santas la gloria del Señor".

Al hablar, también en el *De Principiis* (IV, 1,6) de la inspiración de la Escritura, cita una serie de textos del AT para mostrar que concuerdan con el NT. Esa concordancia muestra que las Escrituras del AT están inspiradas, pero esto no se podía saber hasta que vino Jesús; con su venida se manifestó que habían sido escritas con la ayuda de una gracia celeste. El que estudia con cuidado y atención los escritos proféticos sentirá como resultado de la misma lectura una huella de entusiasmo (ἐνθουσιασμοῦ), y este sentimiento lo persuadirá que no son escritos de hombres los que creemos ser Palabra de Dios. La luz que contiene la Ley de Moisés, escondida antes bajo el velo, brilló con la venida de Jesús que *ha quitado el velo* y ha hecho conocer poco a poco los bienes de los que la letra poseía la sombra. La lectura de las Escrituras son ocasión para despertar la percepción de las realidades espirituales. Esto es lo que quiere decir Orígenes cuando habla del sentido profundo de la Escritura. H. CROUZEL (32), interpretando este texto de Orígenes, dice que la Redención ha restablecido en el hombre la connaturalidad con lo divino y le ha dado poder para percibir en el texto la acción de Dios; el Espíritu divino provoca en el alma del lector un poco de inspiración profética (ἐνθουσιασμός).

En dependencia de Orígenes citamos en primer lugar a VICTORINO DE PETTAU († 304), el primer comentador latino de libros sagrados, aunque sólo nos ha llegado su *Comentario al Apocalipsis* (33). Precisamente al comentar el pasaje 5,1 (p. 60), acerca del libro escrito por dentro, (omite "por fuera"), que está en la mano del que está sentado en el trono y que está sellado, dice que se trata del libro de la Ley. (La asociación ya la había hecho Orígenes en *Hom Ez* 14,2). El único digno de abrir el libro es el Cordero que ha padecido la muerte. La Ley se llama también Testamento; testamento hacen los que van a morir y lo que han dejado dentro testado queda sellado hasta el día de la muerte del testador. El Cordero que había sellado el libro, después de vencer la muerte es el único capaz de abrirlo. Moisés, que sabía que convenía que el libro fuese sellado y cubierto hasta la Pasión del Cordero, habló al pueblo con el rostro cubierto, mostrando que las palabras de la predicación estaban veladas hasta

(32) *Origène et la 'connaissance mystique'*. Toulouse, 1961; p. 326.

(33) VICTORINI *Episcopi Petavionensis Opera*. CSEL, 49. Viena, 1916; p. 11-153.

la llegada del tiempo de Cristo; aspergió al pueblo con sangre diciendo 'esta es la sangre del testamento'. Entonces se cubrió el rostro de Moisés, ahora se revela, y la revelación se llama *apocalipsis*; ahora el libro es desollado, ahora se comprenden las oblationes de víctimas, ahora se entiende el sacerdocio, los mandatos de Cristo, la fabricación del edificio y los testimonios. En esta conclusión de Victorino de Pettau reconocemos la interpretación origeniana según la cual el velo es aquello que impide ver en la letra, o es la letra misma, que encubre el sentido espiritual más profundo.

METODIO DE OLIMPO († 311), a pesar de ser acérrico adversario de Orígenes, utiliza varias veces el texto de 2 Cor 3,16.18 para justificar la interpretación espiritual del Antiguo Testamento, al modo de Orígenes. Así, en el *De cibis* (VII) (34) afirma que la Ley, el Evangelio y las realidades futuras se concatenan entre sí como la sombra, la imagen y la realidad. Dios, como un maestro, conduce de lo más sencillo o lo más elevado. Por lo tanto no hay que pensar que las Escrituras se contradicen, si, por una parte, declaran que son impuros los animales que ni rumian ni tienen la pezuña partida, de modo que ni siquiera se deben tocar sus huesos (Lv 11,8; Dt 14,8), y, por otra parte, le hacen a Cristo una casa de marfil (Sal 45,9), a pesar de que el elefante ni rumia ni tiene la pezuña partida. Las Escrituras concuerdan consigo mismas, pues envían al mismo conocimiento y vida y conducen a la misma esperanza; así pues, "cuando se quita el velo de la Escritura —y no puede ser quitado de otro modo sino cuando nos hemos convertido al Señor Jesucristo— entonces veremos con rostro descubierto su gloria predicada por medio de las Escrituras del Antiguo Testamento". Por lo tanto el marfil —en el cual Dios no se deleita por ser huesos muertos— son los cuerpos espirituales, sin pecado en la resurrección.

Esta alusión a la remoción del velo de la Escritura para justificar una exégesis espiritual o alegórica la encontramos en el *Symposium*, VII (p. 61); en el *De lepra* IV, 3-5 (p. 454); en el *De sanguisuga* IX (p. 487).

DÍDIMO (313-398), llamado El Ciego porque perdió la vista a los cuatro años, adquirió sin embargo tal erudición teológica que Atanasio lo nombró jefe de la escuela catequética de Alejandría, de la que también fue el último maestro. Su obra, con ser vastísima, pereció casi toda, pues su ortodoxia se hizo sospechosa al hacerse defensor de Orígenes en la controversia origenista. De su comentario a 2 Cor, STAAB (35) ha recuperado fragmentos de las *catenae* griegas.

(34) METHODIUS. GCS. Leipzig, 1916; p. 435s.

(35) K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenen-*

No se hace agravio al AT porque Pablo diga que la gloria del Nuevo es mayor, sino que se encomia la excelencia del Nuevo, pues también —dice aludiendo a 1 Cor 13,9-10— se acaba el conocimiento parcial de los santos cuando llegue el conocimiento de la verdad y el conocimiento elemental de los principiantes termina cuando se conocen los principios perfectos.

Moisés llevaba un velo sobre el rostro al hablar a la generalidad del pueblo, pues no soportaban la nobleza de la doctrina, pero sin duda mostraba desnuda su gloria a los ancianos y a Josué y a otros como ellos cuando hablaba. Esto sucedió simbólicamente, como la mayor parte de las cosas bajo Moisés, pues el varón éste personificaba la Ley. Cuando la Ley ha sido proclamada según la inteligencia y según el tenor literal, a los que sólo son capaces de captar la letra y la palabra, presenta cubierta por sombras e historias las cosas que entrega según la alegoría espiritual y sin velo a los que han ascendido a lo alto. Si Moisés está cubierto para algunos, la tacha no es de él sino de los que no pueden ver su gloria sin velo, ya que entonces habría que atribuir tacha a Jesús cuando no reveló los secretos a todos. Pues a los de fuera hablaba estas cosas en parábolas, de modo que hasta la palabra evangélica hablaba encubiertamente a los de fuera, pero abiertamente a los de dentro, que había introducido en la comprensión mística, y hacía la exposición de las parábolas, diciendo a los que habían entrado en su casa: *A vosotros se os concede conocer los misterios del reino, pero a los de fuera todo sucede en parábolas* (Mc 4,11). Pues en verdad se trata del mismo asunto; por esto mismo cubrió Moisés la gloria que tenía sobre su rostro, pues se había embotado el entendimiento de los que no eran capaces de verlo al descubierto.

Según la interpretación de Dídimo, la letra de la Ley esconde, como cubiertos por un velo, los misterios del reino.

La influencia de Orígenes alcanzó también a los Capadocios. BASILIO (330-379) escribe hacia el 375 al obispo Anfloquio de Iconio *Sobre el Espíritu Santo* (36). En esta obra Basilio defiende la ortodoxia de una doxología que él ha introducido en la liturgia para expresar más claramente que el Espíritu Santo es igual al Hijo y al Padre en naturaleza y dignidad.

Uno de los argumentos de la igualdad es el título de κύριος dado al Espíritu Santo como al Padre y al Hijo. Entre los testimonios aducidos cita 2 Cor 3,17.18. Para explicar cómo estos versos se refieren al Espíritu Santo, debe interpretar los precedentes. *El mismo velo*

*handschriften gesammelt und herausgegeben.* Neutestamentliche Abhandlungen, XV. Münster, 1933; p. 22-23.

(36) BASILII, *Opera omnia*; P. G. 32, 67-218.

*permanece sobre la lectura del Antiguo Testamento, sin ser quitado, porque en Cristo es abrogado; pero cuando se convierta al Señor, se apartará el velo; el Señor es el Espíritu.*

Pablo dice ésto porque quien se atiene con el mero intelecto a la letra y pierde el tiempo con sus observancias legales ha encubierto su corazón como con un velo por la interpretación judía de la letra. Y esto padece por ignorar que la observancia material de la Ley fue abrogada con la venida de Cristo, habiéndose cambiado en adelante las figuras en la verdad. Pues son inútiles las lámparas con la llegada del sol, y está ociosa la Ley y las profecías callan cuando brilla la verdad. El que sin embargo ha sido capaz de traveser el sentido legal hasta la profundidad y ha separado la oscuridad, como un velo, de la letra, colocándose al interno del arcano, ése ha imitado a Moisés que se quitaba el velo cuando conversaba con Dios, volviéndose él también de la letra al Espíritu. De modo que la oscuridad de las enseñanzas legales corresponde al velo sobre el rostro de Moisés y la contemplación espiritual a la conversión hacia el Señor. Por lo tanto, el que en la lectura de la Ley removiendo la letra se vuelve hacia el Señor —ahora al Espíritu se le llama Señor— también se hace semejante a Moisés que tenía el rostro glorificado a causa de la aparición de Dios (col. 164 A-B).

Nótese el matiz que introduce Basilio. El régimen legal ha terminado y el sentido espiritual no está tanto en una interpretación más profunda de la letra, sino en una superación de la letra; la letra no está abrogada igual que el régimen judaico, pero debe ser superada por la interpretación figurada.

GREGORIO DE NISA (335-385) escribía hacia el 380 *Contra Eunomio* (37) una refutación de la respuesta que el hereje había escrito en defensa propia a raíz de otra obra escrita contra él por Basilio. En el curso de la argumentación Gregorio citará y explicará el texto que nos ocupa de un modo parecido al de Basilio, quizás más claramente.

Eunomio ha utilizado el texto de Hc 2,36 para probar que el Hijo es criatura, pues κύριος según él, indica la οὐσία del Hijo, no su ἄξια. Para confirmar esta exégesis Eunomio cita 2 Cor 3,17, ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Gregorio no entiende en qué modo esta cita pueda probar la afirmación de Eunomio, a menos que en Pablo πνεῦμα signifique οὐσία, lo que le lleva a examinar —al inicio del tomo V del libro III (¡en la edición de Jaeger!)— sin resultado positivo los textos

---

(37) GREGORII NYSSENI, *Contra Eunomium libri*. Ed. W. Jaeger. 2.<sup>a</sup> ed. Pars altera. Leiden, 1960; p. 160-164.



en que Pablo usa la palabra  $\piνεϋμα$ . ¿Qué significa  $\piνεϋμα$  en 2 Cor 3,17? La pregunta le lleva a hacer la exégesis del pasaje.

La Escritura inspirada es escritura del Espíritu Santo y su propósito es el provecho de los hombres; este provecho es múltiple y variado como dice el apóstol.

Pero este provecho no es inmediatamente accesible a los lectores, sino que el divino propósito se cubre como con un velo bajo la materialidad ( $σϋμα$ ) de las Escrituras: una disposición legal o una narración se extienden ante las cosas contempladas según la mente. Por lo que el apóstol dice que los que se fijan en la materialidad de la Escritura tienen *un velo sobre el corazón* y no pueden columbrar la gloria de la Ley espiritual, impedidos de ver a través del velo extendido sobre el rostro del legislador.

Hace entonces una referencia a 2 Cor 3,6, en el sentido de que la interpretación obvia debe ser eliminada de acuerdo con un significado apropiado a fin de evitar que la Escritura parezca fomentar las pasiones de la naturaleza y no una vida según el Espíritu que “legisla para los hombres la perfección de la virtud en completa carencia de pasiones”, y continúa:

Por lo tanto dice (Pablo) que *un velo ha sido extendido* ante las facultades del alma de los que leen materialmente lo que está escrito, pero a los que vuelven su contemplación a lo inteligible se desvela la gloria que estaba encubierta en la letra como si se despojara de una máscara. Y dice (Pablo) que lo que se halla a través de esta consideración más sublime es el Señor, es decir, precisamente el Espíritu. Pues dice *cuando se vuelva al Señor se quita el velo. Pero el Señor es el Espíritu*. (Pablo) dice esto distinguiendo el señorío del Espíritu de la servidumbre de la letra (9-11; p. 163s).

Mientras para Orígenes el texto, cuando se interpreta espiritualmente, es vía de acceso al misterio que está expresado en él, para los Capadocios el texto aparece más como ocultación del misterio, como impedimento que hay que superar, aunque esta superación se hace por medio de la interpretación espiritual, no por el rechazo del texto.

Sabemos cómo AMBROSIO (337-397) elegido obispo leyó los Padres griegos para instruirse y cómo su exégesis depende de la de Orígenes. En su *Tractatus in Lucam* (38) alude al texto de Pablo, y aunque no se trata de un comentario, el uso indica cómo lo comprendía. En X, 39-42 dice que la conmoción de las potencias del cielo a la venida del Señor (Lc 21,26) se explica porque quedan impregnadas de la ple-

(38) AMBROSII Mediolanensis *Opera*. Pars IV. CC(SL) XIV. Turnhout, 1957.

nitudo de la divinidad; son las potencias espirituales que ven a Cristo. Pablo te enseña cómo puedes tú también ver a Cristo: *Cuando te conviertas al Señor se te quitará el velo* y verás a Cristo. El texto del evangelio de Lucas continúa explicando que a Cristo le verán sobre una nube (21,27). En base al Sal 99,7 Ambrosio concluye que las nubes son Moisés, Isaías, Ezequiel, el Cantar de los Cantares y la Virgen María, pues todos ellos traen a Cristo. De donde se deduce que el que se convierte ve a Cristo en la Escritura. Efectivamente al comentar en VII, 10, la escena de la Transfiguración, afirma que aparecen Moisés y Elías con el Verbo [sic], porque “ni la Ley puede estar sin el Verbo, ni es profeta sino el que profetizó acerca del Hijo de Dios”. Lo que le da motivo para una exhortación a subir al monte de la contemplación de la divinidad del Verbo. Los vestidos radiantes del Verbo en la transfiguración “posiblemente simbolicen las palabras de la Escritura, como si fueran una especie de indumentaria del pensamiento divino, porque del mismo modo que a Pedro, Juan y Santiago apareció en otro aspecto y su vestido resplandeció de blancura, así también a los ojos de tu mente resplandecerá el sentido de las Escrituras divinas” (VII, 13).

Otro autor latino que debe colocarse en esta serie es CROMACIO DE AQUILEYA (407). En su *Tratado sobre Mateo* (XLVIII) (39), al comentar el milagro de la curación de los dos ciegos (Mt 9,27-31), alude al texto de Pablo, aunque lo que dice explícitamente no permite deducir mucho sobre la interpretación que le daba. Según la alegoría los ciegos son figura de los dos reinos en que se dividió el pueblo que pudo reconocer por la Ley y los profetas que Cristo sería hijo de David. Pero los dos eran ciegos pues no podían ver la verdadera luz, el Unigénito Hijo de Dios predicado en la Ley y los profetas, a causa de la infidelidad de su mente. A esto se refiere el apóstol cuando dice *y hoy cuando se lee a Moisés hay un velo sobre su corazón, pero cuando se convierta al Señor, se quitará el velo. Y otra vez, el mismo velo permanece en la lectura del Antiguo Testamento mientras no se descubra, pues en Cristo es abrogado*. En el hecho de que a estos ciegos, después de expresar la fe con la que creyeron en el Hijo de Dios, se les restituya la vista, se demuestra que cualquier persona de estos dos reinos que crea que el Hijo de Dios vino por la salud del género humano, recibirá el verdadero conocimiento y verá la gloria de la eterna luz.

En el caso de JERÓNIMO (347-419) conviene distinguir dos épocas (40). En la primera, hasta el 393 es un admirador y divulgador

(39) CROMACIO AQUILEIENSIS *Opera*. CC(SL) IXa. Turnhout, 1974; p. 437.

(40) J. GRIBOMONT. Le traduzioni: Girolamo e Rufino. *Patrologia* III, a cura di A. di Berardino. Torino, 1978; p. 207.

de la obra de Orígenes; con la explosión de la controversia origenista, Jerónimo abandona el tipo de exégesis alejandrina. Este cambio se refleja en el uso que hace de nuestro pasaje paulino. De la primera época es su *Comentario a Ezequiel* (41). Al comentar Ez 2,9, identifica el libro que se le da al profeta con el otro de Ap 5,3 que nadie era capaz de leer sino el león de Judá y con el de Is 29,11 que está sellado para el pueblo no creyente —y todos ellos con el Antiguo Testamento—, *pues hasta hoy hay un velo puesto para los judíos en el Antiguo Testamento*. Tanto del libro de la visión de Ezequiel como del de la del Apocalipsis se dice que está escrito por el anverso y por el reverso; Jerónimo interpreta, del futuro y lo pasado, es decir, por fuera en la letra de la historia, por dentro en la inteligencia espiritual.

En el *De psalmo 72* (42), al comentar el v. 12, cita los nombres de los madianitas Oreb, Zeb, Zebee y Salmana y se pregunta que quién se imaginaría que estos nombres encierran misterios del Salvador. Los filósofos y los judíos se ríen porque no tienen la llave de la ciencia y *un velo está puesto ante sus ojos*. Hace entonces una traducción latina de los nombres que resultan ser los nombres de los príncipes adversarios de Cristo.

En el *De psalmos 88,6* (p. 410), habla hacia el fin de los fenómenos cósmicos que acompañaron la muerte de Cristo, y entre ellos la rasgadura del velo del Templo, que pone en relación con el velo de Moisés: “Se rasga el velo del Templo y se muestra a los fieles los misterios de la Ley que hasta hoy permanecen cubiertos a los incrédulos. Pues *cuando se lee a Moisés* —y el Antiguo Testamento se lee a los judíos todos los sábados—, según el apóstol *un velo hay puesto sobre su corazón*. Leen y no entienden, pues sus ojos han sido ofuscados para que no vean. Son semejantes a aquellos de quienes se dijo *tienen ojos y no ven* (Sal 115,5).

Finalmente en el *Comentario a Marcos* (43), al exponer el texto de 1,13s dice que el sentido literal es claro, pero ruega al que tiene la llave de David que le abra las reconditeces evangélicas, pues el Señor hablaba a las turbas en parábolas fuera, es decir según la letra, y no dentro, es decir en espíritu.

Roguemos para que nos introduzca en sus misterios [...] Dice el apóstol que un velo fue puesto sobre los ojos de Moisés. Yo digo que no sólo en la Ley está el velo, sino también en el que ignora el evangelio. El judío oye y no entiende: hay un velo para él en el evangelio. Los gentiles oyen, los herejes oyen, y tienen

(41) HIERONYMI Presbyteri Opera. Pars I: *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*. CC(SL) LXXV. Turnhout, 1964.

(42) HIERONYMI Presbyteri Opera. Pars II: *Tractatus sive homiliae in psalmos, in Marci evangelium* aliaque varia argumenta. CC(SL) LXXVIII. Turnhout, 1968.

(43) *Ibid.*, p. 460.

un velo. Dejemos pues la letra con los judíos y sigamos el Espíritu con Jesús; no condenemos la letra del evangelio, pues todo lo que se escribió ocurrió, pero ascendamos como por escaleras a cosas mayores.

Es claro que en esta época Jerónimo sigue de cerca a su maestro Dídimo el Ciego y entiende la remoción del velo de que habla Pablo como la comprensión del texto según un sentido más profundo que el obvio literal.

De la segunda época es su comentario a los profetas menores (44). Enseguida se hará patente la diferencia en el uso. En el 'Prólogo', al *Comentario de Oseas* (p. 2) pide que se le quite el velo que fue puesto ante los ojos de Moisés en la lectura del Antiguo Testamento para comprender por qué Oseas no replicó al Señor cuando le mandó unirse a una meretriz, siendo así que otros profetas como Moisés (Ex 4,13), Jeremías (1,7) y Ezequiel (4,14) presentaron objeciones cuando se les mandó hacer cosas más honestas y sin pecado. El "velo" no es otra cosa que el problema moral que plantea el texto en su sentido literal y la remoción del velo es su justificación desde el punto de vista histórico.

En el *Comentario a Zacarías* (Prólogo al Libro II) (45), Jerónimo ya habla incluso del "velo de Zacarías" que es el que se ponía Moisés ante sus ojos. Pide a Dios que se le quite este velo, en otras palabras, que le dé luz para entender el sentido literal del difícil libro de Zacarías.

En estos ejemplos del comentario a los profetas menores Jerónimo ya no habla de una segunda comprensión más profunda. Quitar el velo ya no significa encontrar un sentido más profundo que el literal, sino comprender el sentido literal cuando resulta gramatical o doctrinalmente difícil.

Es conocida la influencia decisiva de Ambrosio para la conversión de Agustín (354-430). A través de él se vincula Agustín a la tradición exegetica alejandrina de la que aprendió a superar las dificultades que el sentido literal del AT le planteaba por medio de la exégesis alegórica. La exégesis que Agustín hace del texto paulino muestra las huellas de esta filiación. Hace amplio uso del pasaje pero la interpretación es flexible y se acomoda a los diversos contextos.

En la *Enarratio in psalmum lxiv* (46) comenta el v. 4 del salmo refiriéndolo a Cristo que, como sacerdote, ha penetrado más allá del

(44) HIERONYMI Presbyteri *Opera*. Pars I. *Commentarii in prophetas minores*. CC(SL), LXXVI. Turnhout, 1969.

(45) HIERONYMI Presbyteri *Opera*. Pars I: *Commentarii in prophetas minores*. CC(SL) LXXVIa. Turnhout, 1970; p. 975.

(46) S. AURELI AUGUSTINI, *Enarrationes in psalmos li-c*. CC(SL) XXXIX. Turnhout, 1956; p. 822-837.

velo. Al llegar a este punto en el sermón hace un paréntesis para explicar la lectura del día que ha sido 2 Cor 3. Los judíos desconocieron el significado de los hechos que ocurrían entre ellos y aún ahora lo ignoran, pues *cuando se lee a Moisés, hay un velo puesto sobre su corazón*. “Se dice *velo* por decir *figura* pues si se quita la figura aparecerá en ellos mismos la verdad” (p. 829). El velo, naturalmente, se quita *cuando pases (transieris es la palabra que usa aquí Agustín) al Señor* En vista de este misterio brillaba entonces el rostro de Moisés y había un velo entre Moisés que hablaba y el pueblo que oía las palabras, de modo que oían las palabras sin ver el rostro, es decir, *no veían hasta el fin*. Esto significa que no comprenderían hasta que entendieran a Cristo, pues en Rm 10,4 se dice que *el fin de la Ley es Cristo*. El esplendor del rostro carnal de Moisés desapareció seguramente con su muerte; la gloria de nuestro Señor Jesucristo es eterna; aquélla es la figura temporal; ésta la verdad. Los judíos por tanto leen y no entienden a Cristo ya que no prolongan la mirada hasta el fin pues el velo interpuesto les niega el aspecto del esplendor interior.

En la *Enarratio in psalmum lxxvii* (47), explica que en principio era posible “ver hasta el fin” porque había ya en tiempo del Antiguo Testamento una presencia del Nuevo. Entonces algunos comprendieron el misterio del reino del cielo, porque tenían fe, no a la letra de la Ley sino a la gracia, de manera tal que profirieron cosas que se conocieron sólo en tiempos del Nuevo. Contra el arca de la alianza —dice al comentar el v. 5 (p. 1071)— había un velo, como también sobre el rostro de Moisés, pues en esa dispensación había parábolas y figuras, por lo cual lo que se predicaba y se hacía permanecía escondido por significaciones veladas. Pero *cuando uno se pasa a Cristo, se quita el velo, pues todas las promesas se han realizado en él* (2 Cor 1,20).

En el *Contra adversarium legis et prophetarum* (48) rebate un escrito que él atribuye a un autor marcionita; en esta obra niega que los autores del AT tuvieran conocimiento de las realidades cristianas. Distingue entonces entre el conocimiento explícito de Cristo del que no gozaron y la pertenencia a la gracia cristiana.

La causa de que los judíos no pudieran ver el rostro de Moisés no es una tacha de Moisés sino un signo de que los judíos no entendían a Cristo en la Ley; por eso se puso el velo, para *que no se fijaran los hijos de Israel hasta el fin*. Pero *el fin de la Ley es Cristo* (Rm 10,4), que es un fin que perfecciona, no que aniquila, fin por el cual se

(47) *Ibid.*, p. 1066-1097.

(48) S. AURELIJ AUGUSTINI, *Contra adversarium legis et prophetarum libri II*. P. L. 42, 603-666.

hace algo. Todas las cosas que se hicieron entonces, se hicieron por (*propter*) Cristo, a quien los hijos de Israel no entendían en lo que hacían. Y esto significa el velo. Por eso se dice que la gloria de Moisés acabaría, porque todas las sombras significantes desaparecen cuando llega lo que era significado, como el conocimiento actual desaparecerá cuando llegue aquél que es cara a cara (1 Cor 13,10.12). Nadie en aquel pueblo comprendía a Cristo figurado por aquellas sombras del Antiguo Testamento, ni siquiera Moisés ni los demás profetas que lo anunciaban para el futuro (col. 653). Sin embargo Moisés y todos los demás que pertenecían al tiempo de las figuras del Antiguo Testamento, pertenecían por la gracia al Nuevo que aún no había sido revelado.

Esta presencia continua de la gracia cristiana tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es lo que permite la interpretación cristiana del Antiguo. Esta continuidad de uno y otro la expresa claramente en el comentario alegórico al milagro de las bodas de Caná en la homilía IX de su *Tractatus in Iohannem* (49). En todos los tiempos pasados hubo profecías, pero no se entendió en ellas a Cristo; eran agua; afirmación que confirma citando 2 Cor 3,15.14b.16. El velo es la cubierta de la profecía, que se quita cuando *uno se pasa al Señor*, con lo cual el agua se hace vino. Por lo demás, el mismo Jesús en Lc 24,44.32 dice que toda la Escritura habla de él. El transforma el agua en vino abriendo la inteligencia e interpretando el Antiguo Testamento. Y si cambia agua en vino en vez de crear vino como creó pan en la multiplicación de los panes, es que quiere demostrar que aquella Escritura se escribió bajo su autoridad como también al mandato suyo los siervos llenaron las tinajas de agua.

Ahora bien, la posibilidad de entender a Cristo en el AT depende de que se acepte el Cristo de la Iglesia. Desde esta perspectiva argumenta en el *Contra Faustum manichaeum* (50). Fausto alega que él no recibe el AT porque no encuentra allí nada que dé testimonio de Cristo, porque es signo de debilidad de fe necesitar de testimonios para creer —y para colmo, testimonios de judíos— y porque los profetas no vivieron una vida honesta como sería de esperar si su mensaje fuera Cristo. En el Libro XII de la obra, Agustín se propone rebatir estos tres argumentos y utiliza el texto paulino para rechazar el primero. Es Pablo, cuyas obras los maniqueos aceptan, quien en Rm 1,1-3 habla de Cristo *prometido por medio de sus profetas*

(49) S. AURELIJ AUGUSTINI, *In Ihoannis evangelium tractatus CXXIV*. CC(SL) XXXVI. Turnhout, 1954; p. 90-100.

(50) S. AURELIJ AUGUSTINI, *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*. P. L. 42, 207-508.

en las Escrituras. El mismo Pablo, en Rm 9,4 afirma que a los judíos pertenecen los testamentos (*testamenta*), así en plural, porque a ellos se les dio el Antiguo y el Nuevo figurado en el Antiguo. Los maniqueos no entienden la dispensación de Dios, que no quiere que estemos bajo la Ley sino bajo la gracia. Ellos se han inventado un Cristo que ni se encarnó realmente ni resucitó verdaderamente. Por eso cuando leen a Moisés hay un velo sobre su corazón, y ese velo no se quita a menos que se pasen al Cristo profetizado por los padres hebreos, no al que ellos se han inventado. Obsérvese que aquí Agustín ya no atribuye la incomprensión a los judíos, sino a los maniqueos. "Nosotros en cambio creemos en un Cristo verdadero y veraz, predicho por los profetas, anunciado por los apóstoles que en su predicación recurren a testimonios de la Ley y los profetas" (col. 256). Todas las cosas que contienen los libros del Antiguo Testamento o se dicen de Cristo o a causa de Cristo; pero a fin de ejercitar al que busca y deleitar al que encuentra, muchas cosas se dicen por alegoría o por enigma, otras se insinúan por palabras, y otras se narran por hechos, de modo que por lo claro se entiende lo oscuro. En todos los ritos de la Ley judía hay una fuerza oculta que es la gracia de Cristo, que no se da a los judíos que perseveran en la impiedad y que se revela en el Nuevo Testamento. Pero como los judíos y maniqueos no pasan al Señor, no se les quita el velo que permanece en la lectura del Antiguo Testamento, pues sólo en Cristo es abrogado, no la lectura del Antiguo Testamento que tiene un significado (*virtutem*) escondido, sino el velo que lo esconde.

Por fin hace Agustín una distinción sutil que conocerá fortuna como solución al problema del sentido figurado. Es la distinción entre el texto y las cosas significadas por el texto. El velo está sobre estas últimas.

Los pelagianos han acusado a los católicos de afirmar que en el Antiguo Testamento no hubo Espíritu Santo, auxilio de la virtud. A esta acusación responde Agustín en el *Contra duas epistulas pelagianorum* (III, 4,6-12) (51). En sustancia el argumento de Agustín es que, como el Antiguo Testamento prefiguraba el Nuevo, los hombres que pertenecían a aquel tiempo y que comprendieron que sin la misericordia de Dios no serían ejecutores de la Ley, pertenecen al Nuevo Testamento. La promesa hecha a Abrahán, de la que habla Pablo en Gal 3,15-18, indica la presencia oculta del Nuevo Testamento en el Antiguo. Por lo que hay que distinguir dos realidades bajo cada uno de los nombres. Hay un régimen llamado Antiguo Testamento; a él pertenecen los que piensen obtener la justificación por su propia

(51) S. AURELIJ AUGUSTINI, *Contra duas epistulas pelagianorum libri quatuor*. CSEL, 60. Viena, 1913; p. 421-570.

fuerza, y un régimen llamado Nuevo Testamento al que pertenecen todos los hombres que esperan en la misericordia de Dios. Y hay unos *libros* que se llaman Antiguo Testamento o más claramente *vetus Instrumentum*. Ahora bien, cuando Pablo dice que *hasta el día hoy, cuando se lee a Moisés, el mismo velo permanece en la lectura del Antiguo Testamento, que no es descubierto porque en Cristo es abrogado*, se refiere al régimen mosaico de las observancias rituales cuyo sentido espiritual manifestó Cristo, pero al que se adherían ya los justos que vivieron antes de Cristo.

Al final de este recorrido histórico volvemos a Alejandría. CIRILO DE ALEJANDRÍA (370-444) comentó la *Segunda a los Corintios*, pero sólo nos quedan fragmentos de la obra, entre los que se encuentran comentarios a dos de los versos que nos interesan (52). Los cambios son notables, respecto a Dídimo el Ciego o a Orígenes. En particular el hecho de que aluda a la *abrogación* de la Ley denota la influencia de la otra tendencia interpretativa que examinaremos a continuación. El texto de Pablo indica, según Cirilo, que el AT es susceptible de una segunda interpretación —y por eso colocamos a Cirilo en esta serie— pero esta segunda interpretación es ya casi inútil, una vez que se conoce a Cristo.

Pablo habla *con mucha franqueza* porque es ministro de la nueva alianza, no de la letra; en este tiempo, a los fieles se les ha concedido el Espíritu Santo de modo que puedan comprender hasta las palabras profundas; por lo tanto el predicador no tiene que recurrir a figuras y tipos.

Los hijos de Israel se habían hecho reprobables al hacerse la imagen del toro, por lo que Moisés se puso un antifaz y usaba velos al comunicarles la Ley divina, enseñando por medio de enigmas ya que no serían capaces de ver el verdadero rostro de la Ley, es decir Cristo, pues apenas prestan atención al segundo rostro, a la sombra que no tiene ninguna gloria, sombra y tipo *que se acaban*. Pues cesó al entrar en vigor el Nuevo Testamento, siendo *Cristo el fin de la Ley*, que es abrogada. Pues ciertamente la gloria escondida de Moisés, el Cristo, era *el fin de lo que se acaba*, de la Ley. Pues si alguien quita la sombra y arranca el —digamos— rostro segundo y manifiesto, verá formado en cada sitio de muchas maneras el Emmanuel que soportó el sacrificio por el mundo y que salva a la que está bajo el cielo, para que también sea glorificado, al ser venerado ante nosotros y los santos ángeles. Por eso es inaccesible a la mente de los judíos la luz de la gloria del Salvador; pues desde que toda la contemplación espiritual mira hacia el misterio de Cristo y

(52) S. P. N. CYRILLI Episcopi Alexandrini, *In D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon Tractatus ad Tiberium diaconum duo*; edidit Ph. E. PUSEY, Bruxelles, 1965. Vol. III, p. 335-337.



los miserables judíos no aceptan la fe en él, ha permanecido sobre ellos el velo, pues se suprime en Cristo. *Cuando se convierta al Señor se quitará el velo*. El mismo Señor es la luz y revela 'lo profundo y escondido' (Dn 2,22) y muestra el verdadero rostro glorificado de la Ley a los sabios que han sido santificados en el Espíritu e iluminados por medio de la fe en Cristo. La Ley conduce hacia Cristo, y al que se le ordena conducir hacia algún otro no ha sido puesto sobre sus propios pupilos, sino que conduce hacia algo mejor y mayor que sí mismo. De allí que el divino Pablo dice que considera estiércol las cosas de la Ley a causa de la sublimidad del conocimiento de Cristo (Flp 3,8).

Por lo tanto, concluye Cirilo, solamente si uno se hace espiritual podrá contemplar a Cristo, verá al santo Moisés sin la máscara de la letra, y la oscuridad de la historia hecha obvia. Cirilo pone el acento sobre la necesidad de la conversión a Cristo a fin de interpretar el Antiguo Testamento, más que sobre la existencia de un sentido profundo, espiritual, cristológico bajo la letra, que por otra parte jamás pone en duda, aunque no le de mayor valor. Que esta es la actitud de Cirilo se puede ver en la *Homilía LIII* sobre Lucas, que se nos conserva en la traducción siríaca (53). El misterio de Cristo ha sido "escrito de antemano en muchos lugares y bellamente prefigurado como una pintura, por *tipos*". Pero si los judíos y los infieles son incapaces de reconocerlo es porque no se han convertido a Cristo. Por lo que Pablo dice que *hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés hay un velo sobre su corazón*.

Antes de pasar a la otra tendencia exegetica conviene comentar aquí la interpretación de dos autores latinos del s. IV que no se pueden catalogar ni con unos ni con otros.

De PELAGIO (354-427) nos ha llegado su comentario al *corpus paulinum* (54), pero la exégesis que hace de 2 Cor 3,13-16 es demasiado sucinta para comprender plenamente el alcance que el texto tenía para él.

Al comentar el verso 3,3 hace la primera referencia al velo de Moisés. Los judíos recibieron la Ley en la materia dura de la piedra para indicar la dureza de su mente; también el velo sobre el rostro de Moisés presagiaba el velo de la ignorancia de su corazón. Y ésta es la diferencia entre la Ley y la gracia, que la Ley se dio por escrito como a gente distante mientras que el evangelio, aunque ahora esté escrito, al principio fue predicado como a gente presente, por lo que

(53) S. CYRILLI ALEXANDRINI, *Commentarii in Lucam*. Pars prior. Interpretatus est R. M. Tonneau. CSCO, 140; Scriptorum Syri, 70. Louvain, 1963, p. 129s.

(54) PELAGIUS'S, *Exposition of Thirteen Epistles of Saint Paul*. II. Text and Apparatus criticus by A. Souter. Text and Studies, vol. XI. Cambridge, 1926.

somos menos excusables si no creemos. Más adelante, comentando el v. 13 afirma que nosotros no nos ponemos el velo como Moisés porque ya todos los cristianos ven la gloria del Señor por revelación del Espíritu Santo. Si a causa del velo *los hijos de Israel no pudieron ver hasta su fin*, es decir, no pudieron ver la gloria de Moisés mientras duró la vida de Moisés, así tampoco la Ley se entiende mientras no llegue a su fin, es decir, mientras no se crea en Cristo, pues *el velo* de la incredulidad *se acaba en Cristo*; según el profeta Isaías (7,9), a menos que se crea no hay comprensión. Moisés llevaba en el rostro la figura del Antiguo Testamento y Cristo es el fin de la Ley.

Pelagio había explicado poco antes qué significa comprender la Ley; al hacer la exégesis del v. 6 corrige la opinión de los que piensan que el sentido histórico o literal mata. Los que afirman tal cosa ignoran que los preceptos morales deben ser entendidos literalmente pues de otro modo se abre la puerta al crimen; dice también que hay pasajes de la Escritura en los que no se puede conservar el sentido literal, aunque no indica cuáles son. De todas formas, la verdadera inteligencia espiritual es “no la que pinta una mentira hermosa con colores artificiales (*veri similibus coloribus*), sino la que expresa verdades con la significación de las cosas mismas” (p. 246). Pelagio no se explica mejor, pero su preocupación es más moral que teológica.

Una exégesis muy detallada del texto nos ha llegado en el comentario al *corpus paulinum* conocido bajo el nombre de AMBROSIASTER (55).

La esperanza de la que habla Pablo en 3,12 es la de ver la gloria que vieron los tres apóstoles en la Transfiguración, no la de Moisés, pues el don de la gracia del evangelio es superior al que dio a los judíos. Por lo tanto debemos tornar a la benevolencia de Dios y estar más dispuestos en su amor, pues nos dio confianza lavándonos de los pecados. Anteriormente, al comentar 3,7 (p. 215) había especificado que el pecado de los judíos les había impedido ver la gloria de Moisés, que no puede ser vista por los pecadores dignos de muerte, pero la ley del Espíritu ha quitado el pecado. Por eso, prosigue en el v. 12, veremos la gloria en la medida en que creamos. No actúa Pablo como Moisés, que *se ponía un velo sobre su rostro a fin de que los hijos de Israel no miraran hasta su fin, porque es eliminado* (ne intuerentur filii Istrahel usque ad finem eius, quod evacuatur). *Eius* sólo puede referirse aquí al pecado. Es decir, que Moisés se ponía el velo para que los hijos de Israel no pudieran ver su gloria

---

(55) AMBROSIASTRI qui dicitur *Commentarius in epistulas paulinas*. Pars secunda, *In epistulas ad Corinthios* recensuit H. J. Vogels. CSEL, 81. Viena, 1968; p. 217ss.

mientras no llegara el fin de su pecado. Por eso continúa la explicación: “porque la gracia nos hace dignos de ver la gloria de Cristo. [...] Moisés se ponía el velo porque no podían soportar el esplendor de su gloria a causa del pecado, pero cuando ha sido eliminado, se da poder de ver la gloria de Dios *usque ad finem eius*”. Así puntúa el editor la frase final, uniéndola a lo que precede; pero así no tiene ningún sentido. Debe entenderse más bien como una repetición de la frase de Pablo que enseguida explica: “*Usque ad finem eius*, hasta su fin, pues no se revela [la gloria] hasta que abandonada la Ley se conviertan a la gracia de la fe y así se elimina [el pecado]. Pues cuando llega la dignidad de la fe, se elimina la indignidad”. *Pero están embotadas sus facultades hasta el día de hoy.* (El Ambrosiaster puntúa así el texto de Pablo).

Dice que están embotadas en tanto no creen, pues el embotamiento sobreviene a causa de la infidelidad. Por eso a los que se convierten a la fe se les agudiza la penetración de la mente, para que vean el esplendor de la luz divina. *El mismo velo permanece en la lectura del Antiguo Testamento, mientras no se descubra, porque en Cristo es eliminado.* Este embotamiento, dice, permanece en la lectura del libro del *Exodo* hasta que crean; pues no se descubre a menos que crean. En Cristo se elimina, es decir, por la fe en Cristo se quita el velo. Pues suprimido el delito, comienzan a ver lo que no podían cuando el pecado lo impedía. *Pero hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés, hay un velo sobre su corazón.* Es claro que cuando se lee esta parte de la Ley, se recita la sentencia de los que están bajo la Ley. *Cuando se convierta al Señor, se quitará el velo.* Convertirse al Señor es creer en Cristo, a fin de que uno merezca recibir el perdón reconociendo a Cristo. Esto es quitar el velo, eliminar la sentencia por la que era tenido como reo bajo la ley.

Para el Ambrosiaster, pues, el velo es el pecado que produce la incomprensión del pasaje del *Exodo* que narra el episodio del velo de Moisés; lo que no se comprende es que en ese pasaje se indica la permanencia de los judíos en su pecado de rebelión; pecado que se quita con la aceptación de la fe en Cristo. Por esta fe, añadirá comentando el v. 17, el judío se persuade a creer las cosas invisibles que la mente espiritualmente infiere; por esta ley del Espíritu se obtiene la libertad por la que es librado de su antigua condición, porque creyó lo que no vio.

Esta singular exégesis es posible gracias a la introducción del tema del pecado —como había hecho Orígenes— y a la interpretación del verbo *καταργεῖται* como predicado del pecado y no del velo o del Antiguo Testamento como hacen las otras interpretaciones. Ésta

deja completamente de lado el problema del AT, pues “las cosas invisibles que la mente espiritualmente infiere” no tiene nada que ver con una revelación escrita. Se diría que el Ambrosiaster o no conoce la tradición exegética eclesial o es un hombre verdaderamente genial como para poder abstraerse de ella de tal modo que no deje apenas rastro en la suya.

Examinamos ahora la segunda corriente exegética que agrupa a unos cuantos escritores del área siria, entre los que se cuenta la llamada “escuela de Antioquía”. Los exegetas de esta tradición hermenéutica entienden que el texto de 2 Cor 3,13-16 sanciona la abrogación del AT, no la presencia de un segundo sentido más profundo.

Un tal HEGEMONIO, del que no se sabe nada más, compuso en griego, después del Concilio de Nicea (325), una impugnación del maniqueísmo a manera de diálogo entre Arquelao, un obispo, y Manes. La obra se conserva sólo en la traducción latina (56). Después de rechazar la acusación de Manes de que Jesús presenta doctrinas contrarias a Moisés, alude en los capítulos 49 y 50 (p. 72ss) al velo de Moisés. Decir del AT que está velado no es una reprobación, como decir que la gloria de Moisés es menor que la del evangelio no es decir que no tenía o que fuera despreciable; como la luna no es reducida a condición de deshonor porque brille menos que el sol. Pablo escribe: *Se entenebreció su entendimiento, pues hasta hoy el mismo velo permanece en la lectura del Antiguo Testamento; no se revela que en Cristo es destruido* (non revelatur quia in Christo destruitur); *hasta hoy, pues, cuando se lee a Moisés, un velo está puesto sobre su corazón, pero cuando se convierta al Señor, se quitará el velo; el Señor es el Espíritu*. Esto no quiere decir que Moisés esté vivo hasta hoy, sino que con estas palabras se arguye a los hijos de Israel, que leen a Moisés y no lo entienden ni se convierten al Señor, pues Moisés profetizó que Cristo vendría. Este es el velo que está puesto en la lectura del Antiguo Testamento, que el antiguo Israel espera todavía la venida de Cristo sin darse cuenta que ahora están sujetos a pueblos extranjeros y faltan los principes en Judá y caudillos de su muslo, que, según Gn (LXX) 49,10ss, no debían faltar hasta que viniera Cristo. Luego si faltan es porque Cristo ha venido. Y el velo no es ningún paño de tela, sino la incapacidad para ver que, por ejemplo, un texto como Dt 18,15 no corresponde a las circunstancias de Josué hijo de Nun y se aplica realmente a Cristo. “Si pues se quita el velo que está puesto en esa lectura, se entenderá el sentido de la circuncisión, se encontrará la generación del que predicamos y la cruz, y que todo lo que ocurrió acerca de nuestro Señor son las mismas cosas que de él fueron predicadas”. Por esto había escrito

(56) HEGEMONII, *Acta Archelai*. GCS, 16. Leipzig, 1906.

poco antes: "De este modo podemos satisfacer a los oyentes, en la medida en que la naturaleza de su palabra persuade, al confirmar lo que decimos (sobre Jesús) en base a la Escritura (del AT) o al comprobarlo manifiestamente con ejemplos". Esta presencia de Cristo en el AT no consiste en una presencia figurada en la letra, como en la tradición exegética alejandrina, sino en la predicción literal e histórica de la futura venida de Cristo en unos contados pasos del AT.

Otro autor que insiste sobre el aspecto de la abrogación del AT y la superioridad del nuevo régimen cristiano es EFRÉN (306-372), el poeta sirio, de quien nos ha llegado una traducción armenia de su comentario a San Pablo (57).

Pablo no necesita de un velo como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro para que no pudieran fijarse los hijos de Israel en el rostro de Moisés en su fin, pues sería abrogado. Porque se embotó su entendimiento y no pudieron mirar los misterios que estaban en su Ley. Hasta el día de hoy, cuando leen el Antiguo Testamento, el mismo velo está extendido entre el rostro de Moisés y sus ojos; el mismo velo está extendido entre la letra de Moisés y sus mentes. Y por tanto no ven que por Cristo ha sido abrogado, es decir acabado. Cuando leen los libros de Moisés sus corazones están velados con un velo escondido en vez del velo manifiesto con que se cubría Moisés. *Que será quitado de sus ojos cuando se conviertan al Señor.* Del mismo modo que Moisés se quitaba el velo de su rostro cuando miraba a Dios, así también se quitará de sus mentes cuando se conviertan y crean en el Señor.

Entre sus poemas, merece especial atención el *Himno VIII* (58) que se inspira en 2 Cor 3,7-18; en el Himno se exalta la superioridad de Cristo sobre Moisés. En la cuarta estrofa el himno, que se dirige a Cristo, canta:

En el velo de Moisés  
estaba escondida tu verdad visible,  
en su tartamudez estaba escondida  
tu doctrina elocuente.  
Bajo los dos mantos  
estaba escondida tu realidad y tu palabra.  
Tú has alejado el velo  
y disuelto la tartamudez.  
Tu resplandor se ha hecho patente  
Mira, elocuente es tu verdad en la boca,  
y patente está tu realidad a los ojos.

(57) EPHRAEM SYRI, *Commentarii in epistolas D. Pauli* nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati. Venecia, 1893; p. 92.

(58) EPHRAEM DES SYRERS, *Hymnen de fide* übersetzt von E. Beck. CSCO, 155; Scriptorum Syri, 74. Lovaina, 1955; p. 26ss.

En otras estrofas continúa explicando que el velo y la tartamudez de Moisés impidieron al pueblo judío ver la gloria de Cristo y conocer su doctrina, cosas que se hicieron patentes a los cristianos. Sin embargo en el Antiguo Testamento había comparaciones para los insensatos. Y así, de la estrofa séptima en adelante inicia un recuento de estas comparaciones cuyo objeto es indicar que si aquellos sucesos e instituciones fueron grandes y terribles, mucho más ha de ser Cristo.

Con JUAN CRISÓSTOMO (350ca-405) llegamos a un representante de primera clase de la exégesis antioquena. De él nos han llegado dos comentarios amplios del texto de 2 Cor 3,12-18, que datan de su estancia en Antioquía y que aquí usaremos conjuntamente para establecer la interpretación que Crisóstomo le daba. Se trata de sus *Homilias sobre la Segunda Carta a los Corintios* y las *Dos homilias de prophetiarum obscuritate* (59).

Las profecías son oscuras porque predecían a los judíos muchos males: el rechazo de Israel, la destrucción del Templo, la devastación de Jerusalén, la dispersión definitiva por el mundo. Estas cosas los profetas no las dijeron claramente para evitar la muerte, pues ellos veían cómo los maltraban cuando anunciaban males inminentes y evidentes para todos, cuánto más cuando los males eran futuros y desconocidos para la mayoría (*De proph. obsc.* I, 3; col. 168). Los profetas, pues, hablaban claramente lo que concernía a su época y oscuramente lo que acaecería al tiempo de Cristo; a ésto se refiere el texto de Pablo.

Allí expone Pablo la superioridad del régimen cristiano respecto al mosaico; esta superioridad permite a Pablo *usar de gran libertad* y franqueza hacia los que reciben la instrucción, hablando sin esconder, disimular o retener nada. No actúa Pablo *como Moisés, que puso un velo sobre su rostro*, pues los cristianos son capaces de ver esta gloria aunque es mucho más brillante que aquélla. Pero las palabras de la epístola también indican que los judíos no ven ahora la gloria de la Ley como tampoco veían entonces la gloria del rostro de Moisés; a causa del velo no vieron *el fin de lo que se acaba*, es decir, no vieron que la Ley tendría un fin. Por eso *se embotó su entendimiento*, de modo que ni entonces vieron a causa del velo, ni ahora ven a causa del embotamiento. Son los cristianos los que verdaderamente ven la Ley. Los judíos no pueden comprender que la Ley ha cesado pues no creen en Cristo; ¿cómo pueden ver que la Ley ha sido abrogada si no aceptan a Cristo que la abroga? Una de las

---

(59) S. P. N. JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homiliae XXX in Epistolam Secundam ad Corinthios*. P. G. 61, 441-454. *Homiliae II de prophetiarum obscuritate*. P. G. 56, 163-192.

muchas pruebas de que Cristo abrogó la Ley es que la Ley prescribe que el culto sea realizado en el Templo de Jerusalén y Dios lo destruyó después de la venida de Cristo. "De modo que cuando te apartas de la Ley entonces la ves bien, pero mientras la retengas y no creas en Cristo no conoces ni la misma Ley" (2 CorHom VII, 3; col. 446).

*Pues hasta hoy el mismo velo permanece en la lectura del Antiguo Testamento sin ser quitado porque Cristo es eliminado.* Llevar un velo no es signo de tacha en Moisés o en la Ley, sino signo de la debilidad de los judíos; por eso dice *en la lectura*, no "en la letra", pues la lectura es acto del que lee. Esto lo indica más claramente en el verso siguiente al decir que *el velo está puesto sobre su corazón*. Por lo demás, si Moisés tenía velo era porque tenía gloria, lo que indica que la Ley tiene su gloria; de otro modo no necesitaría velo. "La gloria de la Ley es convertir a Cristo" (2 CorHom VII, 2; col. 445); "la gloria de la Ley es poder enseñar que en Cristo sería abrogada; su verdadera gloria es poder conducirte a Cristo" (*De proph. obsc.* I, 7; col. 175). La Ley es oscura sólo en estas partes que anuncian su abrogación pues si los judíos hubieran sabido que la Ley era temporal la habrían despreciado. Pero aquéllas en donde estipula las normas de conducta individual y comunitaria son claras. De no ser así habría sido dada en vano.

La Ley por lo tanto no es contraria a Cristo, si no Pablo no hubiera hablado tan elogiosamente de ella. Es más, el hecho de que por obra de la gracia se encuentren en ella principios y motivos para creer en Cristo muestra la afinidad de la Ley a la gracia, "pues si por una parte Cristo abrió los ojos de sus adeptos de modo que pudieran ver la instrucción de la Ley, la gracia, revelándose y haciéndose manifiesta podrá con mucha mayor facilidad conducir a los que comprenden las cosas de Cristo. Aquí no se ve la guerra de uno con otro, sino la Ley abriendo camino a esta gran filosofía y a Jesús recibéndolos en ese lugar y conduciéndolos a la más alta cima" (*De proph. obsc.* I, 7; col. 175).

El remedio para el embotamiento judío lo prescribe el mismo Pablo en el v. 16: *Cuando se convierta al Señor, se quitará el velo*. Volverse al Señor quiere decir separarse de la Ley. El velo no hizo que Moisés ignorase algo, sino los judíos. Es más, los judíos son incluso excusables si antes de la venida de Cristo no comprendieron las profecías, pues una profecía anunciada oscuramente se aclara cuando se realiza. Por eso no se les pedía a los judíos creer en Cristo antes de su venida. Entonces, ¿para qué las predicciones? Para que cuando viniera Cristo tuvieran maestros sin salir de su tradición escriturística; para que supieran que lo que sucedía no era una im-

provisación, sino una cosa anunciada desde atrás, lo que no era poco para ganarles a la fe (*De proph. obsc.* II, 2; col. 177).

Moisés se quitaba el velo ante el Señor y esto era *tipo* de lo que iba a ocurrir, porque cuando nos volvamos al Señor, veremos la gloria de la Ley, es más, estaremos en el mismo rango que Moisés.

Nótese en esta exégesis, en primer lugar, la insistencia en la abrogación de la Ley, no del velo. En la indicación de que el velo está sobre la *lectura* y no sobre la *letra* hay que ver sin duda una punta polémica contra la exégesis alegórica alejandrina. El AT escondía, en el pasado, no en el presente, el sentido de algunos pasos —aquellos que se referían a la propia abrogación de la Ley y a la venida de Cristo— pues antes de que viniera Cristo no se sabía a qué se referían; ahora que Cristo ha venido el AT no tiene más significados secretos. Si se sigue leyendo en la Iglesia es para mostrar la antigüedad del plan de Dios al ver cumplidas en Cristo profecías tan antiguas y robustecer así la fe.

De los comentarios a las epístolas paulinas de SEVERIANO DE GABALA († 408), el adversario acérrimo de Crisóstomo, se conservan sólo fragmentos en las *catenae* (60). Su exégesis no difiere mucho de la de Crisóstomo.

*Teniendo pues tal esperanza* de que no es abrogada la gracia del Espíritu como la Ley, sino que permanece incluso después de la resurrección, cuando recibe sus añadiduras, *hablamos con libertad* y no imitamos a Moisés quien por medio del velo sobre su rostro mostró que los judíos no podían mirar y comprender que la Ley recibiría un fin y se haría ineficaz. *Hasta el día de hoy tienen el velo [...] porque en Cristo es abrogado*; es decir, por la fe en él. Así como Moisés que, cuando hablaba a los judíos tenía el velo, pero cuando se volvía al Señor se lo quitaba, así ahora si te apartas (de la Ley) y vas hacia el Espíritu, se te quita el velo, como a Moisés, cuando se volvía al Señor.

TEODORETO DE CIRO (393-466) cierra nuestra historia de la interpretación del texto; es el último representante de la escuela de Antioquía.

En su *Interpretación de la Segunda Carta a los Corintios* (61) afirma que Pablo enseña la diferencia entre los dos testamentos, pues mientras la Ley castiga a los que la transgreden, los predicadores de la gracia ofrecen el Santísimo Espíritu; mientras una cesa, la otra dura. La Ley de hecho cesa con la llegada de Cristo. Pablo por eso *habla con mucha franqueza*, para mostrar la superioridad de la gra-

(60) STAAB, p. 285s.

(61) THEODORETI CYRENSIS Episcopi, *Interpretatio Secundae Epistolae ad Corinthios*. P. G. 82, 375-460.



cia. Tampoco necesita del velo, pues habla a fieles, a creyentes que gozan del resplandor de la luz intelectual. Moisés en cambio se puso el velo para vaticinar la incredulidad de los judíos; así enseñaba que no podrían ver *el fin de la Ley* que es Cristo. Pues Pablo, al hablar de *lo que se acaba* indicó que la Ley cesaría. Y *el fin de lo que se acaba* es lo que se anuncia "bajo" la Ley ( $\text{ὕπο τὸν νόμον}$ ), es decir Cristo. Si *se embotó el entendimiento* de los judíos, fue por propia voluntad.

La Ley hace las veces de Moisés *hasta hoy* y los que se disponen a leer alejados de la fe tienen un velo sobre sí. De modo que cuando escribe *cuando se lee a Moisés hay un velo sobre su corazón*, da el nombre de Moisés a la Ley, llama velo a la incredulidad y enseguida enseña cómo se quita. Pues así como Moisés se quitaba el velo al acercarse a Dios, así ahora si quieres volver tu mirada *hacia el Señor*, debes deshacerte del velo de la incredulidad. Al añadir que *el Señor es el Espíritu* muestra que nosotros nos volvemos hacia el Espíritu, que sin embargo es igual a Dios pues lo llama Señor; nosotros por lo tanto no nos volvemos hacia alguien inferior a aquel a quien se volvía Moisés. Como él, participamos de su gloria (col. 395s).

Teodoreto acentúa el aspecto de la abrogación de la Ley, pero a diferencia de Crisóstomo casi no hace alusión a las profecías contenidas en el AT o al valor que éste pueda tener. La gloria del Espíritu que recibe quien se convierte a Cristo y abandona la Ley no parece tener mayor relación con el AT.

En las *Quaestiones in Octateuchum, quaestio lxxix* (62), se pregunta qué significa el velo de Moisés y aclara el pasaje del *Erodo* en base al texto de 2 Cor 3,15s. El episodio se refiere a la incapacidad de los judíos que se atienen a la letra de la Ley para ver la gloria. Pero los que se acercan a la gracia del Santísimo Espíritu se deshacen del velo y contemplan la gloria de la que Moisés fue cubierto; es más, la reciben y la reflejan como un espejo en el corazón.

### III. INCORPORACIÓN DE 2 COR 3,13-16 AL ÁMBITO PATRÍSTICO DE SIGNIFICATIVIDAD

Como el caracol que al crecer se va creando la concha que lo alberga, nuestro texto se ha creado un ámbito de significatividad que lo caracteriza y le pertenece.

(62) THEODORETI CYRENSIS, *Quaestiones in Octateuchum*. Editio critica por N. Fernández Marcos y A. Sáenz Badillos. Madrid, 1979; p. 149s.

Las dos tendencias exegéticas principales que hemos identificado, la alejandrina y la siria o antioquena, han visto en el texto paulino una confirmación de su propia actitud ante el AT. La cosa puede sorprender pues siempre se piensa en Alejandría y Antioquía como antípodas en el mundo exegético antiguo. Los primeros piensan que el texto de Pablo indica que la Ley esconde por medio de su significado obvio un significado más profundo cuyo contenido es la gloria divina, las realidades espirituales, la gloria de Cristo o la realidad de la gracia. Quien se convierta a Cristo será capaz de superar la significación obvia del texto, será capaz de quitar el velo y ver todas estas cosas expresadas en el *libro* del AT. Los otros piensan que en el texto de Pablo indica que el AT es ya una *etapa* superada de la revelación que cesa alcanzando perfección en Cristo. Los primeros toman las palabras παλαιά διαθήκη del texto paulino en el sentido estricto del libro que lee el cristiano; los segundos en el sentido de libro que representa una etapa preparatoria del cristianismo. Aquéllos están preocupados por ver cómo hacer útil al cristiano el libro del AT; éstos en mostrar la novedad y perfección del evangelio.

Pero, ¿qué nos dice sobre el texto esta posibilidad de ser interpretado de modo tan diverso por exegetas tan capaces?

En primer lugar nos dice que el texto está flojamente trabado por lo que ofrece una grandísima ductilidad exegética. Se recordará que al establecer el estado actual de la exégesis del pasaje enumeramos una serie de preguntas de tipo filológico y gramatical que dejaban el texto en la ambigüedad. Sobre esta ambigüedad se funda la doble tendencia exegética según se haga de καταργείται predicado de κάλυμμα o de παλαιά διαθήκη. De allí que sea posible todavía la singular exégesis del Ambrosiaster que ofrece una tercera interpretación, según la cual la lectura que no se comprende es únicamente el texto de Ex 34,29-35; y lo que los judíos no entienden es que todavía están bajo el pecado de infidelidad, pecado que es destruido (καταργείται) por Cristo.

Se debe observar sin embargo que tanto la tradición exegética origeniana como la antioquena se ocupan de la función del AT en el régimen cristiano. Según una, la interpretación espiritual debe explicitar el sentido profundo y cristiano; según la otra, la interpretación de los pasajes proféticos debe servir para fundamentar la fe en Cristo. Incluso cuando se habla de abrogación del AT no se concluye a la eliminación de su lectura en la Iglesia. Esta es la primera indicación que recibimos de la historia de la exégesis contra una deducción en este sentido; no porque el texto aislado no dé pie para ello, sino porque se plantea la pregunta de por qué pudiéndose dar no se dio. De los autores antiguos que hemos examinado sólo el Ambrosiaster

se desentiende del problema de la lectura cristiana del AT; en los demás autores, cuya preocupación pastoral es indudable, el problema doctrinal alrededor del cual gira la exégesis del texto paulino es la actitud que debe tomar el cristiano ante el Antiguo Testamento. La diversa interpretación están condicionada, no tanto por razones filológicas, sino por razones de aplicación, por la preocupación desde la que leen el texto.

Para autores como Juan Crisóstomo, con Cristo ha llegado la plenitud de los tiempos y se ha dado la plenitud de la revelación. Por lo tanto lo que le precedía era un tiempo preparatorio que ha quedado abrogado junto con todas sus instituciones incluida la Ley. Se sigue leyendo la Ley, sin embargo, porque en ella se encuentran principios y motivos para creer en Cristo y normas de conducta imperecederas. El que lee la Ley sabiendo que su tiempo ha pasado, la comprende. Quitar el velo, dice Crisóstomo, es comprender esos pasajes de la Ley que anuncian su propio cese.

Los teólogos que trabajaban en la zona de Alejandría y de Roma tuvieron que enfrentarse sin embargo con un factor que les complicó la tarea: el gnosticismo. Los gnósticos acentuaban precisamente la diferencia entre el tiempo de Cristo y la era anterior hasta el punto de negar que el mismo Dios presidiera ambas; el Dios de Cristo no es el Dios creador, decían. Los teólogos de esta zona no podían seguir los pasos de los teólogos de la zona de Siria. A la vez que sostenían la distinción de épocas tenían que afirmar la unidad de la historia de la salvación y recurrieron al esquema de "latente/patente" (63). Las realidades espirituales y salvíficas manifestadas por Cristo estaban ya operantes de modo latente en tiempos de la Ley. Por lo tanto no se deben rechazar ni el Antiguo Testamento ni el Dios de Israel ni se debe decir que sólo hay salvación desde que vino Cristo al mundo, sino que se debe descubrir en lo que era entonces patente la realidad latente. Quitar el velo significa ir más allá de la letra para discernir la realidad salvífica operante, *que es la cristiana*, pues la salvación es una, ya que hay un solo Dios. Agustín en su obra antipelagiana dirá que hay que descubrir la gracia cristiana, no tanto en la letra, cuanto en las instituciones del Antiguo Testamento. Una postura igualmente matizada se encuentra en Basilio y en Gregorio Niseno.

Es indicativo que un autor como Pelagio que aparece después que el peligro del gnosticismo ha sido superado y que viene de las islas británicas, ajenas al problema gnóstico, tenga una actitud ecléctica

---

(63) M. SIMONETTI (*Profilo storico dell'esegesi patristica*. Roma, 1981; p. 24s) hace remontar los dos estilos exegéticos de la antigüedad patristica a la polémica antijudía por una parte y a la polémica antignóstica por la otra.

hacia la interpretación del Antiguo Testamento. Y es de suma importancia notar que el testimonio más antiguo del uso de nuestro texto ocurre precisamente en la obra antigñóstica de Tertuliano con el fin de afirmar la identidad del Dios Creador y el Dios de Cristo en una polémica que da por supuesto que el Antiguo Testamento habla de Cristo.

Pero sea que se lea como profecía sobre Cristo o como una descripción velada de las realidades cristianas, las dos interpretaciones coinciden en afirmar que el cristiano, cuando lee el AT, lo lee de un modo que es netamente diverso al modo como lo lee el judío. Si la remoción del velo designa la nueva actitud que hay que tener ante el AT (64), la remoción ocurre con *la vuelta al Señor*, con la conversión. Cipriano de Cartago enumera el texto de Pablo entre los testimonios de que el AT sería incomprendible hasta que viniera Cristo y nos convirtiésemos a él.

Tanto los padres afines a la exégesis alejandrina como los que siguen la exégesis antioquena, al interpretar 2 Cor 3,13-16, insisten sobre la frase *cundo se convierta al Señor, se quitará el velo*. Según el texto paulino el velo está *sobre la lectura* (v. 14) y *sobre el corazón* de los judíos (v. 15). Esto dará pie a una doble interpretación.

Por una parte Orígenes afirma en el texto citado de las *Homilias sobre Jeremías*, que el velo es el pecado. De modo parecido Crisóstomo hace la exégesis de tal modo que “el velo sobre la lectura” es realmente “el velo sobre el corazón” que hace imposible la lectura. El velo, dice claramente Teodoreto de Ciro, es la incredulidad de los judíos; ésta es también la interpretación del Ambrosiaster. Esta insistencia en el carácter moral del velo es un reconocimiento de que la interpretación, la lectura del AT, está condicionada por la actitud espiritual del intérprete.

Pero también Orígenes tiene otra interpretación que se esboza en el texto que hemos citado del *De Principiis* (IV, 1,6) y es perfectamente clara en otros lugares como la *Homilia sobre el Génesis VI, 1*. Según esta interpretación el velo es la letra de la Ley, la interpretación literal. Este será el significado del velo en Cirilo de Alejandria, en Basilio y en Gregorio de Nisa. Pero aun en estos autores el velo, el sentido literal, no se elimina por una técnica exegética y literaria, accesible a cualquier persona creyente o no; sino que por *la vuelta al Señor*, por la conversión, por la fe, se recibe el Espíritu para per-

---

(64) Cuando Jerónimo (segundo), ya anti-origeniano, usa la expresión “quitar el velo” como sinónimo de “resolver un problema de exégesis literal” realmente está usando la frase en un sentido derivado del sentido hermenéutico-teológico que él, Jerónimo, había aprendido de su maestro Didimo el Ciego y de sus lecturas de Orígenes, y que había usado cuando era propulsor y difusor de la exégesis alejandrina.

cibir las realidades espirituales ocultas en o detrás de la letra de la Ley. La conversión es el momento que señala el inicio de la nueva actitud ante el Antiguo Testamento.

La historia de la exégesis patristica de 2 Cor 3,13-16 indica que el texto ha sido interrogado para responder a una pregunta: ¿Qué actitud hay que asumir ante el Antiguo Testamento? ¿se debe mantener la actitud judía y prolongar la vigencia de la Ley o se debe tomar la actitud gnóstica y rechazar el Antiguo Testamento como una institución superada e incluso contraria a Cristo? A esta pregunta la Iglesia responde en base al texto paulino que dice de los judíos que *se embotó su entendimiento* y por tanto no comprenden y *hasta el día de hoy el mismo velo permanece sobre la lectura del Antiguo Testamento [...] y sobre sus corazones*. Por lo tanto no se debe leer como lo hacen los judíos; pero tampoco se debe rechazar como hacen los gnósticos pues en él habla el Dios de Cristo. Esta nueva actitud ante el AT es posible gracias a la conversión al Señor, que implica la participación en un régimen salvífico superior a aquel en que participa el judío pero que es continuación de él. En Cristo se abroga el régimen antiguo, se destruye el velo del pecado y de infidelidad.

Inicialmente emprendimos la investigación de la historia de la interpretación del texto porque queríamos integrar la nuestra en el ámbito de significatividad de la exégesis patristica. Esto se logra, no con la repetición de esta exégesis, sino planteándole al texto, desde nuestra perspectiva, la pregunta que le plantean los Padres. ¿Qué nos puede decir 2 Cor 3,13-16 acerca de nuestra actitud ante el Antiguo Testamento?

Pablo dice que él usa de mucha franqueza al hablar porque tiene la esperanza de que su ministerio, que es duradero, tendrá mayor gloria que el de Moisés, que pertenecía a un régimen temporal. Moisés no gozaba de tal franqueza ni de tal libertad y por eso se ponía el velo, de modo que los hijos de Israel no pudieron percibir en la fugacidad de la gloria la caducidad de aquel régimen salvífico. *Es más, se embotó el entendimiento* y por eso *hasta el día de hoy*, cada vez que los judíos leen el Antiguo Testamento, es decir, cada vez que proclaman el régimen salvífico antiguo, *el mismo velo permanece sobre la lectura*: al leer proclaman su estado de sumisión y falta de libertad, como niños bajo el pegagogo (Gal 3,24). *El velo está incluso tendido sobre sus corazones*.

¿Qué es ese velo que permanece en la lectura del AT y que también está sobre el corazón? Al final de la primera parte, la exégesis dejaba el texto con varias significaciones en potencia. En particular, ¿qué tiene que decir el texto acerca de la práctica cristiana de leer

el Antiguo Testamento? Pienso que la filología, indispensable hasta este momento para determinar el *significado* del texto no nos sirve para determinar su *sentido*. Debemos realizar ahora el acto de comprensión haciendo la *aplicación* del texto.

Como Pablo al inicio del cristianismo, la Iglesia hoy sigue leyendo el Antiguo Testamento. Este es el otro dato que no está en el texto pero que condiciona su interpretación. Más arriba constatábamos que si el texto aislado daba pie para ser entendido en el sentido de que un cristiano puede rechazar el AT como inútil, la exégesis ortodoxa no lo había hecho nunca. Es más, el texto paulino había sido utilizado, por Agustín (*Contra Faustum*) por ejemplo, para afirmar la legitimidad de la lectura cristiana del AT. Es decir que el texto debe ser interpretado, no sólo dentro de su contexto literario, sino en armonía con la legítima tradición eclesial. Esto significa interpretar un texto en la Iglesia. No hay razón teológica para pensar que la Iglesia yerra al leer el AT, por lo tanto no podemos interpretar el texto paulino de modo que resulte antagónico con la práctica apostólica y eclesial. Evidentemente Pablo no diría que cuando él leía o cuando la Iglesia lee el Antiguo Testamento también hay un velo sobre su lectura. La lectura que hace Pablo y que hace la Iglesia es una lectura *sin* velo. Veamos pues cómo lee la Iglesia el AT para deducir así en qué consiste una lectura *con* velo.

La Iglesia, en primer lugar, no lee el AT como un libro no cristiano sino como un libro propio. La polémica gnóstica dio mayor conciencia de ésto a Alejandría que a Antioquía, preocupada casi exclusivamente con la polémica anti-judía. La Iglesia tampoco lee el AT como una mera preparación a Cristo, como una preparación evangélica, sino que lo que lee como Palabra de Dios vigente para el cristiano, a la par que los escritos del Nuevo Testamento. Ni siquiera los predicadores de Antioquia leían el AT como preparación a Cristo sino como *confirmación* de su fe en Cristo. En la liturgia dominical la Iglesia lee páginas del AT emparejadas con lecturas del evangelio, como lecturas paralelas. La Iglesia lee el AT como revelación del modo de actuar de Dios en el mundo; como clave de comprensión e interpretación de toda la acción salvífica y como criterio de canonicidad por el que sabe que una cosa es santa si ocurre según las Escrituras. De allí que desde la generación apostólica hasta hoy la obra salvífica de Jesús se vea como continuación de la obra ya iniciada por Dios desde la creación; que la obra de Jesús haya sido comprendida e interpretada según conceptos véterotestamentarios y que Jesús y los apóstoles indicaran la canonicidad de su obra diciendo que ocurría *según las Escrituras*.

El "judío" cuando lee las Escrituras rehúsa reconocer que Dios ha creado algo nuevo y que el AT sea el criterio de comprensibilidad de esa novedad; él permanece ceñido y sujeto al régimen de la Ley. El velo es esa sujeción y sometimiento a un régimen salvífico que Cristo ha demostrado caduco. *Porque en Cristo es destruido* el régimen y el velo que lo simboliza (creo que es imposible saber en definitiva cuál es el sujeto de καταργεῖται; pero tampoco importa pues el estudio filológico ha demostrado que el κάλυμμα es el signo de la sujeción a la παλαιά διαθήκη como régimen salvífico y ambos están en vigor o caen juntamente). Por eso, *cuando se convierta al Señor, el velo será quitado*, pues cuando viene la fe ya no estamos bajo el pedagogo (Gal 3,25) ya que Cristo nos ha liberado para la libertad (Gal 5,1).

Cuando un hombre se convierte, cambia la comprensión que tiene de sí mismo; se mira con ojos nuevos; la conversión es transformadora de la persona; esta transformación sólo la puede realizar el Espíritu. Por eso explica Pablo que *el Señor* (al que nos convertimos) *es el Espíritu* por el que pertenecemos a Cristo (Rm 8,9). Todo cambio de la propia comprensión implica necesariamente un cambio simultáneo de la comprensión del mundo y de las cosas del mundo. Por eso cuando uno se convierte al Señor descubre que el AT se abre para acoger el misterio de Cristo como su criterio de inteligibilidad. Cuando un cristiano lee el AT sabe que la armazón y entramado que articulan la inteligibilidad de la narración histórica, del oráculo profético o del poema sálmico son válidos para comprender, expresar y proclamar la acción de Dios en Cristo. La interpretación tipológica de los antioquenos o la alegórica de los alejandrinos son sólo concreciones históricas de esa apertura fundamental del AT. Nuestra liturgia latina, por razones históricas, está más influida por la exégesis alejandrina que por la antioquena; por eso el uso del AT que hace la liturgia favorece la interpretación alejandrina. Pero eso no significa que estamos más impedidos para captar el significado del AT, sino que hemos reconocido cuál es la circunstancia desde la que interpretamos. Si hemos recibido el Espíritu y nos conducimos según el Espíritu y si reconocemos las virtualidades y limitaciones de la tradición que nos sostiene seremos capaces de leer e interpretar el AT de modo que al leerlo expresemos nuestra libertad cristiana; ya no estamos bajo la Ley (Gal 5,18) y somos libres (cfr. Gal 4,31), pues *donde está el Espíritu del Señor está la libertad*.

En resumen, el texto paulino primitivamente contrasta la libertad de que goza el cristiano con la sumisión a la que está sujeto el judío, como el párrafo precedente (2 Cor 3,7-11) contrastaba los dos regímenes según la magnitud de la gloria de que gozaban. El caso de la

lectura judía del AT es sólo una instancia donde se muestra esa sujeción y falta de libertad. Sólo de manera consecuente y como aplicación del texto a un problema eclesial posterior a Pablo, el texto actualizó su potencialidad semántica y se creó un ámbito de significatividad capaz de acoger la reflexión sobre la lectura cristiana del AT en cuanto que ésta ha de ser cualitativamente diversa de la judía si quiere ser expresión de la libertad cristiana. Esta lectura diversa convierte al AT en anuncio de Cristo que nos da la libertad.