

Ignacio Chuecas Saldías
Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

“¿Entiendes, con seguridad, lo que lees?”
Hch 8, 30
Caminos de la hermenéutica de [en] la Escritura

1. IMPORTANCIA DE LA HERMENÉUTICA PARA LAS SAGRADAS
ESCRITURAS

Desearía emplear, como punto de partida para este artículo, la pregunta hermenéutica del evangelista Felipe al eunuco etíope, en el conocido relato del libro de los Hechos de los Apóstoles (1):

¿Entiendes, con seguridad, lo que lees? (2)
Hch 8, 30

Según esta impostación, el proceso hermenéutico al servicio de las Escrituras puede ser comparado con una de las imágenes que sirven de hilo conductor a este relato: ambos protagonistas encuentran, después de dialogar interpretando las Escrituras, “agua en el desierto”.

Indudablemente la labor hermenéutica pertenece a la tarea central de la exégesis bíblica (3). Es en este campo donde la exégesis entra en diálogo con la teología sistemática y con otras disciplinas, en este campo se ubica su servicio a la teología y a la vida de la Iglesia. Por otra parte, es importante constatar que se trata de un área muy debatida actualmente, sobre todo bajo la perspectiva del empleo del método histórico-crítico, el cual ha dominado la escena exegética como herramienta hermenéutica durante el último siglo (4).

-
- (1) Hch 8, 26-40. Relato que servirá de guía hermenéutica a lo largo de este artículo y de “conejo de Indias”, en el cual comprobaré y ejemplificaré mis afirmaciones.
 - (2) “Die Frage des Philippos ”Verstehst du auch, was du liest?“ ist die Grundfrage biblischer Hermeneutik”, Pesch (1986) 295.
 - (3) “Die zentrale philologische und theologische Aufgabe der Exegese ist die Interpretation der neutestamentlichen Texte.”, Söding (1998) 45.
 - (4) “Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Geschichte der neutestamentlichen Exegese, daß die Frage nach einer dem Neuen Testament angemessenen Auslegungsmethodik nach wie vor heftig umstritten ist”, Schnelle (1988) 115.

Otro ámbito importante en el debate actual, es el inherente a la pregunta hermenéutica y su relación con el canon de las Escrituras (5). El fenómeno canónico aparece como un momento clave en la historia de la recepción (“Wirkungsgeschichte”) de la Escritura (6), por lo tanto reclama una hermenéutica que se comprenda a sí misma como “cuidado del sentido” (“Sinnpflege”) (7). La canonización de la mera palabra degenera en *interpretación cabalística*.

Según Thomas Söding, premisa de la hermenéutica bíblica es un *análisis* exacto de los textos y un conocimiento del *marco histórico*: “Das Ziel der exegetischen Interpretation besteht darin, auf der Basis der Analyse und im historischen Kontext der urchristlichen Zeit die Aussage der neutestamentlichen Texte zu erheben” (8).

2. LA ESCRITURA SE INTERPRETA A SÍ MISMA

En el quehacer exegético actual es corriente encontrar la siguiente afirmación como principio hermenéutico fundamental: “la escritura se explica a través de la misma escritura” (9). Según esta fórmula, no es necesario, e incluso contraproducente, buscar respuestas interpretativas fuera del marco de la escritura misma.

Esta premisa implica prestar especial atención a los siguientes momentos: el *método* que se ha de emplear y la persona del *intérprete* o *hermeneuta*.

a) *El método hermenéutico*

Esta impostación hermenéutica desafía al intérprete a conocer los métodos hermenéuticos empleados en el mismo NT. Se trata, en general, de los mismos

(5) El sentido canónico como punto de partida de la interpretación está ya presente en la hermenéutica de Israel (midrás): “Si la Escritura es divina, ningún comentario podrá agotar su sentido: *La Torá tiene setenta caras*, dice un proverbio rabínico”, Ketterer-Remaud (1995) 8. Para una presentación del padre de la exégesis canónica Brevard S. Childs, véase: SÖDING (1992) 171s. Para una presentación de los partidarios de ignorar el fenómeno canónico en el campo de la exégesis científica, véase: Söding (1992) 162-164.

(6) Söding (1992) 171-174.

(7) “Dieser Akt der ”Kanonanschließung“ zielt freilich nicht primär darauf, daß der Wortlaut als solcher, sondern der in und mit ihm formulierte Werte- und Sinnkanon für das Leben der Mitglieder der kanonisierenden Gemeinschaft festgelegt wird. Kanonische Texte als *Sinn- und Wertekanon* einer Gemeinschaft verlangen deshalb nicht nur die Institution der *Textpflege* (Unantastbarkeit und Ästhetik der Textgestalt: ”heilige Bücher“), sondern vor allem die Institution der *Sinnpflege*, damit sie bei wachsendem zeitlichen/kulturellen/gesellschaftlichen Abstand nach der Kanonanschließung die von ihnen erwartete fundierende Funktion ”textgemäß“, d. h. sinngemäß erfüllen können. Kanonische ”Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden“, Zenger (1995) 45.

(8) SÖDING (1998) 46.

(9) Así Söding exponiendo los principios hermenéuticos de Bultmann: “Da die Auslegung den Texten angemessen sein muß, sind die Fragen vom Neuen Testament selbst her zu beantworten, das gerade als literarische Text-Sammlung und historisches Dokument des frühen Christentums den zweiten Teil der Heiligen Schrift bildet und insofern nicht vom Alten Testament abgelöst werden darf”, SÖDING (1998) 225-226. Así también en la tradición hermenéutica judía: “Cada uno de los elementos de la Escritura revela la plenitud de su sentido cuando se pone en relación con su conjunto. Por tanto, la Biblia es por sí misma su mejor comentario; una parte importante del midrás consistirá en conseguir en poner a la Escritura en relación con ella misma”, Ketterer-Remaud (1995) 8.

métodos empleados en toda la tradición bíblica, los cuales se encuentran anclados en la tradición judaica (10): “In its interpretation of the Scriptures, the community of Jesus is deeply rooted in the wider ongoing community of religious Judaism. It follows an exegetic method very similar to other Jewish groups and stands out above all for the stress laid on some procedures and the daring with which they are applied. In terms of method, therefore, the early Christian use of the OT was completely Jewish and bore a lot in common with other Jewish groups” (11).

El método hermenéutico bíblico por excelencia es el llamado *midrás* (12). La palabra מדרש se deriva de la raíz hebrea ררש “buscar”, “investigar” (13). “El verbo implica la idea de una búsqueda intensa y de un esfuerzo apoyado en la voluntad de encontrar. Aplicado a la Escritura, significa buscar el sentido de la Palabra de Dios y, en definitiva, buscar a Dios mismo en su Palabra” (14). “For the modern mentality midrash could be said to be equivalent to *hermeneutics*, the latter being understood as the principles governing interpretation of the Scriptures” (15).

Es importante destacar que el NT no se limita a asumir, simplemente, los caminos de la hermenéutica judía, sino que los impregna y determina con la praxis hermenéutica de Jesús: “The method and procedures, however, are subordinated to the original interpretation of the Scriptures offered by Jesus and his followers. In certain aspects this ties in with previous Jewish interpretation, but there are always signs of a new, unique starting point” (16). Según Del Agua los ámbitos afectados por esta nueva interpretación son: la escatología, la tipología, la personalidad corporativa y la perspectiva cristocéntrica (17).

b) *El intérprete*

Partiendo del texto del encuentro de Felipe con el eunuco etíope, resulta clara la necesidad de un “profesional” (un “guía”) en el proceso de interpretación:

“Él dijo: ¿Cómo podría, con certeza, si no hay nadie que me guíe?”
Hch 8, 31

Este principio nos plantea la necesidad de un grupo humano que se dedique “profesionalmente” a la investigación-interpretación de la palabra (18): “vielmehr bedarf der Bibelleser einer Einführung durch einen ”des Weges Kundigen“, einen

(10) Sobre el método midrásico en el NT: DEL AGUA (2002); Ketterer-Remaud (1995) 90-91.

(11) Del Agua (2002) 77.

(12) “The method by which the Christians reinterpreted the Scriptures - and its exegetic traditions - was the *midrash*, whose hermeneutic principles and exegetic procedures were handed down to them through Judaism”, Del Agua (2002) 79. Una buena introducción a la hermenéutica del midrás, en: Ketterer-Remaud (1995) 5-8.

(13) Ketterer-Remaud (1995) 6.

(14) Ketterer-Remaud (1995) 6.

(15) Del Agua (2002) 79.

(16) Del Agua (2002) 77.

(17) Del Agua (2002) 77-78.

(18) Alonso-Schöckel (1986) 195-202.

Erfahrenen, eines vom Geist Geführten, der sich in die Geschichte der Erfüllung der Schrift einbeziehen ließ” (19).

Al mismo tiempo, y por otra parte, la interpretación de la escritura sucede en el seno de la comunidad creyente, la cual también tiene una función guía (20): “Ohne (christliche) Unterweisung ist ein eigentliches Schriftverständnis nicht möglich” (21). Por lo tanto el intérprete ha de encontrar su lugar en el marco de ella, lo cual no significa una postura acrítica y acomodada, sino que ha de interrogar, desafiar y cuestionar a la comunidad, nunca con ánimo de escandalizar o desestabilizar sino con el objeto de que la luz de la Palabra brille con toda su fuerza.

Por lo mismo, el hermenauta ha de estar al servicio de la palabra, y no hacer que la palabra se encuentre al servicio de sus propios intereses y perspectivas. En este sentido la labor del intérprete consiste en “preguntar las preguntas adecuadas al texto” (22), pues “la escritura es quien se interpreta a sí misma”.

La actitud fundamental del hermenauta bíblico ha de estar caracterizada por la conciencia de su propia *contingencia*: el intérprete ha de buscar, antes que nada, esclarecer su propio *preconcepto* del texto (23). Importante es el hecho que este preconcepto del texto se encuentra impregnado, consciente y muchas veces inconscientemente por la influencia histórica (“Wirkungsgeschichte”) que el texto ha ejercido (24).

Pero también ha de intentar esclarecer el *preconcepto presente en la misma escritura*: “cómo esta se entiende a sí misma” (25). No se trata, en primer lugar, de una perspectiva desde la fe, sino del delineamiento de aquel “universo de sentidos” (“Sinn-Welt”) que caracteriza la literatura bíblica en su conjunto, y a partir del cual quiere ser comprendida (26).

(19) Pesch (1986) 292.

(20) Corbin (1977) 75.

(21) Schneider (1980) 504.

(22) “Es gilt, eine exegetische Fragestellung zu formulieren, die dem Text, seinem Thema, seiner Wirkungsgeschichte und dem heutigen Problembewußtsein angemessen ist: Ein Text kann nur Antworten geben, wenn er richtig befragt wird”, Söding (1998) 222.

(23) Se trata de la temática inherente al *círculo hermenéutico*, tan presente en la discusión actual desde Martin Heidegger (y Rudolf Bultmann) hasta Jürgen Habermas, pasando por Hans Georg Gadamer y otros. “Die neutestamentliche Exegese bewegt sich also innerhalb eines *hermeneutischen Zirkels*: Ausgehend von den neutestamentlichen Schriften, insbesondere den Evangelien, die sie in historischer und theologischer Absicht exegetisch untersucht, versucht sie, die theologischen Konturen sowohl der Geschichte als auch der Auferweckung Jesu zu umreißen, um in ihrem Kontext wiederum die neutestamentlichen Schriften zu interpretieren - ebenso, wie sie, ausgehend vom Kanon, die Theologien der neutestamentlichen Schriften beschreibt, um auf diese Weise den Sinn des Kanons besser zu verstehen”, SÖDING (1992) 181-182.

(24) Perspectiva de Gadamer. Para más detalles al respecto y también análisis de los puntos críticos, véase: Söding (1998) 227-228.

(25) “Gemeint ist auch, daß er das theologische Wirklichkeitsverständnis der neutestamentlichen Texte wahrnimmt und sich die Rezeptionsgeschichte der Texte bis in die Gegenwart hinein vor Augen stellt, um sie als Vorgabe der Interpretation vom neutestamentlichen Text her aufzuarbeiten”, Söding (1998) 225.

(26) Indudablemente se plantea una pregunta polémica, al afirmar que la fe *no es necesaria* para la interpretación. Esta afirmación no es otra cosa que subrayar lo *objetivo* en la Escritura. En esta línea se ha de entender la interpretación que hace en su fuero interno el eunuco, el cual llega a la fe, una vez que se le abre el significado de la Escritura, y no antes.

3. ¿CÓMO SE HA DE LEER?

“estaba retornando y sentado en su carro, [y] leía al profeta Isaías”

Hch 8, 28

El eunuco lee al profeta Isaías (Is 53, 7-8), en voz alta (27), obviamente en griego según la versión de los LXX. Esta escena nos plantea la pregunta sobre el lenguaje en el que se ha de leer. Al respecto es opinión unánime de los investigadores el hecho que el texto se ha de leer en el *idioma original*. En este marco se ha de entender el significado originario de la palabra *hermēneia* como *traducción* de un lenguaje al otro (28).

Pero *lenguaje* significa algo más que una simple traducción de ideas u objetos en fonemas, el lenguaje representa una *mediación de un universo de significados* (29). Es en este sentido, que el vocabulario empleado en un texto puede recibir un significado teológico (30). El lenguaje presupone el fenómeno de las *asociaciones*: es importante “leer por asociación”.

Presento, a continuación, el texto griego (31), omitiendo el v. 37 considerado como una adición tardía (32), acompañado de una traducción propia:

| Texto griego | Traducción |
|--|---|
| <p>26 Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων, Ἄνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν ψὴν καταβαίουσαν ἀπὸ Ἱερουαλὴμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος.</p> | <p>26 Un ángel del Señor habló a Felipe, diciendo: levántate y anda hacia el mediodía sobre el camino que va bajando desde Jerusalén hasta Gaza, el cual es desierto.</p> |

(27) Schneider (1980) 503, n. 45; PESCH (1986) 291; Conzelmann (1987) 68.

(28) “hermēneia can refer to the process of *translation* from one language to another – a process that goes beyond the mechanical equivalents of words and enters into the issue of transference from one culture and world view to another. This is pertinent to Bible study because many early Christians knew the OT not in its Hebr original but in LXX Greek, and because the Gospels communicated Jesus’ message not in his own Semitic tongue but in Greek”, BROWN-SCHNEIDERS (1999) 1147.

(29) “Only a small percentage of those who study the Bible can be experts at Hebrew, Aramaic, and Greek; yet some familiarity with the structure and thought pattern of these languages is essential for a type of professional biblical knowledge. Such a demand is again part of the recognition that God has acted in particular times and places – his message would have taken a different form and nuance had it been expressed in other languages”. Brown-Schneiders (1999) 1149-1150.

(30) “Some of the *basic words of biblical theology vocabulary* defy adequate translations into English, e.g., *hesed* (covenant kindness, mercy) in the OT, *alētheia* (truth) in the NT; modern translations catch only a part of a wider connotation. The frequent plays on similar-sounding words in OT poetry and on words of similar root in NT Greek are lost to the student who takes no interest in the biblical languages. With English as one’s only linguistic tool, it is possible to have a good knowledge of the Scriptures but scarcely a professional one”, Brown-Schneiders (1999) 1150.

(31) En relación a una buena crítica textual, véase: Schneiders (1980) 496-497

(32) Es opinión unánime de la investigación el hecho de que el v. 37 representa una adición posterior, atestiguada en solo algunos manuscritos de la tradición occidental e inspirada en la liturgia bautismal, véase, entre otros: Schneiders (1980) 507; Roloff (1984) 195; Pesch (1986) 294; Conzelmann (1987) 69.

27 καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη·
καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος
δυναστικῆς Κανδάκης
βασιγίσης Αἰθιοπῶν,
ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς,
ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς
Ἱερουσαλήμ,
28 ἦν τε ὑποστρέφων
καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος
αὐτοῦ
καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην
Ἡσαΐαν.
29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ,
Πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι
τούτῳ.
30 προσδραμῶν δὲ ὁ Φίλιππος
ἤκουσεν αὐτοῦ
ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν
προφήτην
καὶ εἶπεν, Ἀρά γε γινώσκεις ἃ
ἀναγινώσκεις,
31 ὁ δὲ εἶπεν, Πῶς γὰρ ἂν δυναίμην
ἐὰν μὴ τις ὁδηγήσει με,
παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον
ἀναβάνατα καθίσει σὺ αὐτῷ
32 ἢ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς
ἦν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη·
Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη
καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον
τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος,
οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.
33 Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ]
ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη·
τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται;
ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς ἡ ζωῆς αὐτοῦ.
34 Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ
Φιλίππῳ εἶπεν.
Δέομαί σου,
περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τούτο;
περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός;

27 y levantándose fue,
y ved: un hombre etíope, eunuco,
poderoso de Kandakes
reina de los etíopes,
quien estaba [a cargo] sobre todo su tesoro,
quien vino a adorar en
Jerusalén,
28 estaba retornando
y sentado en su carro

[y] leía al profeta Isaías.

29 El Espíritu le dijo a Felipe:
acércate y arrímate a ese carro.

30 acercándose a él, Felipe
lo escuchó
leyendo al profeta Isaías

y dijo: ¿Entiendes [con seguridad] lo
que lees?

31 Él dijo: ¿Cómo podría [con certeza]³³
si no hay nadie que me guíe?
rogó [de esta manera] a Felipe
que subiera a sentarse junto a él
32 pero el pasaje de la escritura
que leía era este:

“como oveja al degüello fue conducido
y como cordero [que] delante
de sus trasquiladores está mudo,
de esta manera no abre³⁴ su boca.

33 en su humillación
su juicio es cancelado;
¿Su posteridad quién la contará?
porque es cancelada de la tierra su vida”

34 Pero respondió el eunuco a
Felipe diciendo:
Te imploro,
¿Con respecto a quién dice el Profeta esto?
¿Sobre él mismo o sobre algún otro?

(33) Sobre esta construcción, véase: Schneider (1980) 504, especialmente n. 49; Conzelmann (1987) 68.

(34) ἀνοίγει *indicativo presente*

35 ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ

καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.

36 ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος, Ἴδου ὕδωρ· τί κωλύει με βαπτισθῆαι; [37]

38 καὶ ἐκέλευσεν στήναι τὸ ἄρμα, καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.

39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.

40 Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἄζωτον· καὶ διερχόμεος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.

35 Abriendo por el contrario Felipe su boca

y comenzando por la misma escritura, le anunció la buena noticia de Jesús.

36 Mientras así proseguían por el camino, llegaron junto a [algo de] agua y dice el eunuco: ¡Mira, agua! ¿Qué me impide ser bautizado? [37]

38 y ordenó detener el carro, y bajaron ambos dentro del agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó.

39 pero cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe y no lo vio más al eunuco, quien siguió, ciertamente, su camino lleno de alegría.

40 Felipe, por el contrario, fue descubierto en Azoto y recorriendo anunciaba la buena noticia a todas las ciudades hasta que llegó a Cesarea.

4. EL SENTIDO DEL TEXTO

El hermeneuta bíblico ha de investigar el potencial que encierra el texto en cuanto al *sentido que le es propio* (“Textsinn”) (35). Se trata del sentido literal (*sensus literalis*) del texto (36), según afirma la encíclica *Divino afflante Spiritu*: “Al llevar a cabo esta obra, tengan presentes los intérpretes que su máximo cuidado ha de dirigirse a ver y determinar con claridad cuál es el sentido de las palabras bíblicas que se llama literal” (37).

(35) Sobre el tema “sentido del texto”, véase: SÖDING (1998) 243-245.

(36) Sobre el tema de los sentidos *literal* y *espiritual* cedo la palabra a los patrólogos.

(37) Denzinger-Hünemann (2000) 3826.

El *sentido literal* ciertamente incluye la intención del autor y la recepción del público original (38), pero aquí lo presentamos en su *asiento en el texto* (“Sitz im Text”). Más allá de la intención del autor y de la percepción del lector un texto tiene la capacidad de desarrollar, a partir del sentido básico que lo determina, una vasta gama de posibilidades. Por lo tanto es importante estar atentos a las implicaciones posibles, a las puertas que se van abriendo a partir del sentido primero.

Es importante definir qué acentos ha recibido el texto con el correr de la historia de la recepción (“Wirkungsgeschichte”). De los diferentes elementos posibles, por lo general, un texto desarrolla solo algunos, es importante definir cuáles han sido desarrollados sobre todo durante la etapa de la redacción del texto y cuáles han tenido una influencia a lo largo de la historia. “What the text now means may well be more abundant, but it should have some relationship to what the text meant to the first readers” (39).

En el caso de nuestro texto (Hch 8, 26-40), por ejemplo, es claro que a su autor, Lucas, le es significativo el hecho que el protagonista sea un *extranjero*, un representante de las naciones hacia las cuales se ha de dirigir el evangelio (“hasta los confines de la tierra”), pero con el desarrollo del texto lo que toma la primacía no es la *extranjería* sino más bien el motivo del *eunuco*, lo que encierra en sí una forma de *extranjería*.

Se ha de dedicar la mayor atención a las *claves* que presenta el texto mismo. A continuación desarrollo tres de ellas, que me parecen representativas en cuanto al interés de la investigación actual y, además, juegan un papel importante en nuestro texto, estas son: las *palabras claves*, el recurso a la *ironía* y la *estructura textual*.

a) *Palabras claves*

Nos encontramos al nivel del vocabulario del texto. Sobre el empleo de palabras claves (“key words”) en la literatura bíblica se ha escrito bastante (40). En nuestro caso es posible observar un buen número de ellas, tales como (41): “camino”, “venir”, “leer”, “evangelizar”, “agua”, “eunuco”. Concentrémonos, a modo de ejemplo, en esta última, el término eunuco (εὐνοῦχος). Al respecto se ha de considerar la siguiente tabla de apariciones en el texto:

| | |
|---|---|
| <p>²⁷ καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη· καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυναστικῆς Κανδάκης βασιγίσης Αἰθίοπων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ,</p> | <p>²⁷ y levantándose fue, y ved: un <i>hombre etíope</i>, eunuco, <i>poderoso</i> de Kandakes reina de los etíopes, quien <i>estaba a cargo sobre todo su tesoro</i>, quien vino a adorar en Jerusalén.</p> |
|---|---|

(38) Sobre la interacción de estos tres elementos, véase: Söding (1998) 246-248.

(39) Brown-Schneiders (1999) 1148.

(40) Alter (1981) 92-95; Alonso-Schöckel (1987) 220; Bar-Efrat (1997) 211-215.

(41) Una presentación más detallada en: Mínguez (1976) 177-180.

| | |
|---|---|
| <p>34 Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φίλιππῳ εἶπεν. Δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός;</p> | <p>34 Pero respondió el eunuco a Felipe diciendo: Te imploro, ¿Con respecto a quién dice el Profeta esto? ¿Sobre él mismo o sobre algún otro?</p> |
| <p>36 ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος, Ἴδου ὕδωρ· τί κωλύει με βαπτισθῆαι;</p> | <p>36 Mientras así proseguían por el camino, llegaron junto a [algo de] agua y dice el eunuco: ¡Mira, agua! ¿Qué me impide ser bautizado?</p> |
| <p>38 καὶ ἐκέλευσεν στήναι τὸ ἄρμα, καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.</p> | <p>38 y ordenó detener el carro, y bajaron ambos dentro del agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó.</p> |
| <p>39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.</p> | <p>39 pero cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe y no lo vio más al eunuco, quien siguió, ciertamente, su camino lleno de alegría.</p> |

El término aparece en relación a las denominaciones ἀνὴρ Αἰθίοψ (v. 27) y δυνάστης (v. 27) (42), frente a las cuales prevalece el término εὐνοῦχος (vv. 27.34.36.38.39) como identificación del personaje con el cual se encuentra el evangelista (43). E incluso, a pesar de que el término εὐνοῦχος deja la posibilidad abierta de que se trate simplemente de un “funcionario de la corte” y no necesariamente de un “castrado” (44), el empleo de δυνάστης la excluye. La calidad de eunuco se debe, indudablemente, a la función de este personaje en el aparato administrativo de una reina (45). La perspectiva del texto es subrayar la identidad del personaje central como eunuco (46): “La quíntuple insistencia en el término εὐνοῦχος, y su misma colocación estructural, casi invariablemente yuxtapuesta a Φίλιππος, dan un relieve particular a esta denominación” (47).

(42) Compárese Gn 50, 4 para el empleo de δυνάστης en el sentido de “ministro”, “funcionario de la corte”.

(43) Hch 21, 8 llama así a Felipe (Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ), seguramente por que su actividad era “evangelizar”.

(44) En Jer 34, 19 = 41, 19 LXX טַרְטָר “eunuco” es traducido como δυνάστης “funcionario real”, véase: Conzelmann (1987) 68.

(45) Schneider (1980) 500; “este era el caso normal en los oficiales de corte de las reinas”, ROLOFF (1984) 192.

(46) “Seine Eigenschaft als” Verschnittener “ist betont”, Schneider (1980) 498; Roloff (1984) 192; “as used here does not refer to position (that would be δυνάστης) but to one who has been castrated”, Conzelmann (1987) 68. Pesch se manifiesta contrario a esta opinión: Pesch (1986) 289.

(47) Mínguez (1976) 172.

b) *Retórica e ironía*

Pasamos al nivel de los recursos que emplea la *estilística* de un texto (48).

Un elemento retórico usual en la literatura bíblica, son los juegos de palabras (49), como la pregunta de Felipe en v. 30: Ἐὰν γὰρ γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; “¿Entiendes [con seguridad] lo que lees?” (50). O la oposición entre el cordero que cierra la boca (v. 32: οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ) y el apóstol que, por el contrario, abre la suya (v. 35: ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ) (51).

También sobre la ironía en la literatura bíblica se ha escrito bastante (52). La pregunta del eunuco es retórica y a la vez encierra una alta cuota de ironía:

“mientras así proseguían por su camino, llegaron junto a [un poco de] agua y dice el eunuco: ¡Mira, agua! ¿Qué me impide ser bautizado?”
Hch 8, 36

Este verso encierra dos momentos irónicos:

1. Encontrar agua en el *desierto* no es lógico (53). Este momento representa un elemento sorpresa, que encierra una incoherencia: desierto y agua son incompatibles (54).
2. Por otra parte, la pregunta entusiasta del eunuco es irónica en sí misma (55): *en realidad todo le impide ser bautizado* (56). La incorporación a la comunidad creyente de Israel es negada con toda claridad a los eunucos según las normas del libro del Deuteronomio (Dt 23, 2-9) (57). En este sentido la ironía busca demostrar que la superación de la antigua exclusión no es evidente (58).

(48) Bar-Efrat (1997) 197-200.

(49) Alonso-Schöckel (1987) 47-49.

(50) Roloff (1984) 193; Pesch (1986) 292.

(51) Schneider (1980) 506; Pesch (1986) 293. Según Corbin, el motivo del “silencio del siervo” es interpretado como representación de su muerte, por el contrario la locuacidad de Felipe alude a la resurrección, Corbin (1977) 82-83. También puede ser alusión al empleo del método midrásico: “Y lo mismo que el midrás nos dice de tal o cual rabí que *abrió*, también el autor de los Hechos nos dice que Felipe *abrió* la boca para anunciar a Jesús, entregándose a una nueva lectura del Libro de Isaías”, Ketterer-Remaud (1995) 91.

(52) Bar-Efrat (1997) 125-129. 210-211.

(53) Roloff (1984) 194.

(54) El desierto aparece como posible alusión a la esterilidad del eunuco: Mínguez (1976) 181.

(55) Según algunos comentaristas la pregunta está inspirada en la antigua liturgia bautismal, donde el ministro habría preguntado a los candidatos si hay algún impedimento: Roloff (1984) 195; Kee (1997) 111.

(56) “The ethnic origin of the Ethiopian, combined with his official role as treasurer for the Ethiopian queen and his having been castrated, make him a most unlikely candidate for participation in the people of God as traditionally understood”, Kee (1997) 110.

(57) Schneider (1980) 500; Roloff (1984) 192; Kee (1997) 110.

(58) Roloff (1984) 195.

c) *La estructura textual*

Según la investigación actual, un elemento clave en la interpretación de un texto es su forma (59). En la actualidad encuentra amplia difusión la noción de que la estructura es un *medio importante para el mensaje*. Se han de tener en cuenta las herramientas a disposición del autor para estructurar y dar una forma coherente a su obra.

En cuanto al relato de Hch 8, 26-40 presento, a modo de ejemplo, dos propuestas de estructuración.

1. Propuesta de estructura concéntrica de Dionisio Mínguez (60):

| | | | |
|-----------|------------------------|---|---|
| v. 25 | | εἰς Ἱεροσόλυμα [ὑπστρεφον] πολλὰς κώμας εὐηγγελίζοντο | |
| v. 26 | | Φίλιππος ἐπὶ τὴν ὁδὸν | ἔρηος |
| vv. 27-28 | | εὐνοῦχος | |
| v. 29 | | πνεῦμα | κολληθήτη |
| vv. 31-33 | | 1. πῶς | → ὀδηγεῖν → γραφή ἀναγινώσκειν ἑαυτου ἀνοίξας |
| v. 30 | vv. 34-35 | ἄρα | 2. περὶ τίνος → λέγει → εὐηγγελίσαστο → ἸΗΣΟΥΝ ἑτέρου ἀρξάμενος |
| | vv. 36-39 ^a | | 3. τί κωλύει → ἰστάναι → ὕδωρ βαπτίζειν |
| v. 39b | | πνεῦμα εὐνοῦχος | ἦρπασεν |
| v.40 | | ἔπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν (αὐτον) χαίρων Φίλιππος (δὲ) εὐηγγελίζετο | |
| | | πόλεις πάσας [διερχόμενος] εἰς Καισάρειαν | |

(59) “In der Auslegung werden die syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimensionen eines neutestamentlichen Textes in ihrer inneren Einheit sichtbar gemacht: daß Form und Inhalt interdependent sind, daß die Wirkung und der Gehalt von innen heraus zusammengehören, daß die Bedeutung eines Textes in seiner Form, seiner Aussage und seiner Kommunikativität besteht”, Söding (1998) 223. Sobre el análisis estructural, en general, véase: Mínguez (1976) 168-170; Wilson (1997) 1-11.

(60) Mínguez (1976) 176. Nótese que Mínguez incluye en su estructura el v. 25.

Según esta propuesta de estructura (61) el texto está enmarcado por 2 sumarios (vv. 25.40) que se corresponden y convergen hacia el centro (v. 35), a través de la palabra clave εὐαγγελίζομαι. El esquema concéntrico es subrayado por elementos tales como el motivo del espíritu que reúne a los dos actores (v. 29) y los separa (v. 39). El bloque central del relato está estructurado en torno a las tres preguntas del eunuco (vv. 31.34.36), de las cuales la segunda (v. 34-35), que actúa como núcleo del relato, es la que motiva la *evangelización* en nombre de Jesús.

2. En la misma dirección va la propuesta de estructuración concéntrica de Michel Corbin (62):

| | |
|---|--|
| a = vv 26 et 27a Philippe obéit à l'ordre de l'Ange du Seigneur | a' = v 40 Philippe continue sa route d'évangéliste |
| b = vv 27b à 29 La rencontre de Philippe et de l'eunuque | b' = vv 38 et 39 la baptême de l'eunuque par Philippe |
| c = vv30 et 31 premier dialogue: comprends-tu ce que tu lis? | c' = vv 34 à 36 second dialogue: de qui le prophète dit-il cela? |
| d = vv 32 et 33 La prophétie d'Isaïe ou l'Écriture en question | |

Según ambas propuestas el centro de la estructura es el anuncio kerigmático de Cristo (63). En general la literatura bíblica suele trabajar mucho con estructuras concéntricas como una forma de acentuar un mensaje (64).

5. COMPARACIÓN DEL TEXTO EN EL MARCO DE LA TRADICIÓN BÍBLICA

Un paso importante en la interpretación es la comparación con otros textos del AT (65), del NT, de la literatura judía intertestamentaria y de la literatura greco-latina contemporánea. Se trata de ubicar el texto en su contexto inmediato y lejano, tanto histórico como teológico (66).

En primer lugar, se ha de ubicar el texto al interior de la obra inmediata a la cual pertenece, en este caso el libro de los Hechos de los Apóstoles (67). Se trata de

(61) Véase la explicación en: Mínguez (1976) 175.

(62) Corbin (1977) 77. La mayoría de los comentarios se inclina por una estructura de este tipo: Schneider (1980) 498-499; Roloff (1984) 191; Pesch (1986) 290.

(63) Schneider (1980) 498.

(64) Wilson (1997) 45-52; Bar-Efrat (1997) 98-100.

(65) Sobre el tema de la interpretación del NT en el horizonte del AT, véase: Zenger (1995) 13-14.

(66) Véase al respecto: Söding (1998) 250-267.

(67) Por motivos de tiempo y espacio, me ahorro el desarrollo de este paso, remitiendo al análisis: Schneider (1980) 498-501; Roloff (1984) 191-192; Pesch (1986) 287-288; Conzelmann (1987) 67-68.

localizar el lugar que corresponde al texto dentro de las grandes líneas de la teología bíblica y dentro del mundo de ideas de su entorno, porque resulta obvio que la teología bíblica no está aislada de la influencia de la cultura circundante.

Me refiero, en este caso, al fenómeno de la *intertextualidad* como un elemento importante en la interpretación (68). A pesar que en la actualidad no deja de expresarse cierto escepticismo frente a una intertextualidad exagerada (69). La relación de un texto con otro no implica dependencia literaria (70), pero en muchos casos es obvio que el autor conocía los textos más antiguos y “habitaba la casa de la Escritura” (71). Este fenómeno expresa que los textos se encuentran en *diálogo unos con otros*: “the way in which individual books either share portions of text with other books, or quote them, or otherwise reveal that they are aware of them” (72).

En esta perspectiva resulta ilustrador el procedimiento propio del *midrás*: “Uno de los procedimientos utilizados más corrientemente en el *midrás* es el que se designa por la expresión hebrea *gezera shava* o ”razonamiento por analogía“. Consiste en relacionar entre sí los pasajes de la Escritura que presentan puntos en común en el vocabulario, la sintaxis o el contenido general. Este acercamiento a la Escritura por medio de la Escritura misma hace surgir nuevas significaciones” (73).

En este campo es relativamente sencillo determinar los motivos que caracterizan al texto. En nuestro caso es claro el recurso al AT (74), veamos algunos ejemplos de textos que posiblemente sirvieron de “inspiración” al autor de Hch 8, 26-40:

a) *Ciclo de Elías*

Presento en primer lugar una comparación sinóptica entre algunos versos de nuestro texto y el relato de 1 Re 19, 1-18 (Elías en el monte Horeb).

| | |
|------------------------|---|
| Hch 8, 26 ^a | Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων, Ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν El ángel del Señor habló a Felipe, diciendo: “ levántate y anda hacia el mediodía sobre el camino ” |
|------------------------|---|

(68) En cuanto al AT: “Un proverbio rabínico dice: No hay antes ni después en la Torá. Así pues, es legítimo relacionar cualquier pasaje de la Escritura, sea cual fuere la época de composición, con cualquiera otro pasaje de la misma”, Ketterer-Remaud (1995) 8. En cuanto a la noción actual, véase el artículo de Lasine, donde entre otras cosas cita a M. Worton y J. Still: “In this sense, intertextuality is ‘everything’, be explicit or latent, that links one text to others”, Lasine (1993) 38.

(69) “Interpretations based on elaborate relationships among widely scattered biblical words and passages (detected through concordances) must be judged on whether the ancient author could have expected his audience, who had no concordance, to make the connections”, Brown-Schneiders (1999) 1149.

(70) Lasine (1993) 40.

(71) Ketterer-Remaud (1995) 8.

(72) Provan (1997) 41.

(73) Ketterer-Remaud (1995) 41.

(74) Incluso el empleo del término γραφής (v. 35) alude, en el contexto del NT, exclusivamente al AT: Corbin (1977) 78.

- 1 Re 19, 7 καὶ ἐπέστρεψεν ὁ ἄγγελος κυρίου ἐκ δευτέρου καὶ ἤψατο αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀνάστα φάγε ὅτι πολλὴ ἀπὸ σοῦ ἡ ὁδὸς
Y volvió el **ángel del Señor** por segunda vez, y lo tocó y le dijo: “**Levántate** y come, porque (es) mucho para ti el **camino**”
-
- Hch 8, 26b ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος.
sobre el **camino** que va bajando desde Jerusalén hasta Gaza, el cual es **desierto**”.
- 1 Re 19, 4 καὶ αὐτὸς ἐπορεύθη ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν ἡμέρας
y él caminó por el **desierto** el **camino** de un día
-
- Hch 8, 27a καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη· καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος
y **levantándose** fue, y **ved**: un hombre etíope, eunuco,
- 1 Re 19, 5-6 καὶ ἰδοὺ τις ἤψατο αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀνάστηθι καὶ φάγε καὶ ἐπέβλεψεν Ἡλίου καὶ ἰδοὺ πρὸς κεφαλῆς
y **ved**, alguien lo tocó, y le dijo: “**Levántate** y come”. Y miró Elías y **ved** junto a su cabeza...
-
- Hch 8, 26a Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων, Ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος.
El ángel del **Señor** habló a Felipe, diciendo: “levántate y **anda** hacia el mediodía sobre el **camino** que va bajando desde Jerusalén hasta Gaza, el cual es **desierto**”.
-
- 1 Re 19, 15-16 καὶ ἔπεν κύριος πρὸς αὐτὸν πορεύου ἀνάστρεφε εἰς τὴν ὁδὸν σου καὶ ἦξεις εἰς τὴν ὁδὸν ἐρήμου Δαμασκοῦ καὶ χρίσεις τὸν Ἀζαηλ εἰς βασιλέα τῆς Συρίας καὶ τὸν Ιου υἱὸν Ναμεσσι χρίσεις εἰς βασιλέα ἐπὶ Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ελισαιε υἱὸν Σαφατ ἀπὸ Ἀβελμαουλα χρίσεις εἰς προφήτην ἀντὶ σοῦ
Y dijo el **Señor** a él: “**anda**, vuelve tu **camino** y llegarás hacia el **camino** del **desierto** de Damasco y ungirás a *Azael* como rey de Siria y a *Iou* hijo de *Namessi* ungirás como rey sobre Israel, y a *Elisaie* hijo de *Safat*, de *Abelmaoula*, ungirás como profeta en tu lugar.

El último ejemplo es importante pues la semejanza en el vocabulario incluye una semejanza en el tema: la unción (consagración) de los tres personajes recuerda el bautismo del dignatario etíope (en especial la unción de *Azael* rey de Siria, debido al tema de la *extranjería*).

Las alusiones al ciclo de Elías no terminan aquí sino que incluyen el tema de “correr junto al carro”: Felipe corre hacia (προσδραμῶν participio aoristo προστρέχω) el carro del eunuco (75), de la misma forma como Elías corre en

(75) Pesch (1986) 291.

frente (ἔτρεχεν ἔμπροσθεν indicativo imperfecto τρέχω) del carro del rey Ajab (1 Re 18, 46).

El motivo de la desaparición repentina del evangelista esta ciertamente relacionada con la desaparición de Elías (2 Re 2, 16) (76): “in deutlicher Anspielung an die Entrückung des Elija” (77). E incluso la frase “y no lo vio más el eunuco” (καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος) es cita textual de 2 Re 2, 12 (καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν ἔτι) (78). Es un elemento característico del profeta Elías el ser trasladado, repentinamente, por el espíritu de YHWH de uno a otro lugar (1 Re 18, 12) (79).

b) *Eliseo y Naamán el sirio (2 Re 5, 1-27)*

El relato de la curación del general sirio Naamán incluye varios puntos de contacto con nuestro texto. Me referiré a tres de ellos:

1. El personaje extranjero importante

Hch 8, 27 καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλείσσης Αἰθιοπῶν, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ
 y ved: un **hombre etiope, eunuco, poderoso de Kandakes reina de los etíopes**, quien estaba [a cargo] **sobre todo su tesoro**, quien vino a adorar en Jerusalén.

2 Re 5, 1 καὶ Ναϊμαν ὁ ἄρχων τῆς δυνάμεως Συρίας ἦν ἀνὴρ μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ τεθαυμασμένος προσώπῳ ὅτι ἐν αὐτῷ ἔδεκεν κύριος σωτηρίαν Συρία καὶ ὁ ἀνὴρ ἦν δυνατὸς ἰσχύι λελερωμένος
 y Naiman, el **jefe de las fuerzas sirias**, era un **hombre grande delante de su señor y estimado**, porque por medio de él había dado el Señor salvación a Siria y el **hombre era poderoso en poder** [pero] tenía **lepra**.

Se han de notar los adjetivos utilizados para designar a ambos personajes. Son *funcionarios* (ministros) al servicio de sus respectivos *soberanos*. Ambos se encuentran afectados por un *defecto* que contrasta con el tema de la *grandeza* y el *poder* que los caracteriza.

2. El descenso al agua

El motivo del *descenso hacia a el agua* como medio para encontrar la salvación es propio a los dos relatos. Probablemente este motivo sirvió como punto de

(76) Schneider (1980) 508, n. 88; Roloff (1984) 195; Pesch (1986) 294; Conzelmann (1987) 69.

(77) Pesch (1986) 294.

(78) “la alusión a 2 Re 2, 12 es literal”, Roloff (1984) 195.

(79) El tema del traslado del profeta aparece también en el libro de Ezequiel (Ez 3, 14; 11, 1.24).

enganche en la mente del autor. Estamos frente a un motivo similar, pero a la vez, en oposición.

En el relato de Naamán lo característico es, por una parte, la actitud lejana y falta de compromiso de Eliseo frente a su ilustre visitante: el profeta ni tan solo se digna salir a hablar personalmente con él, sino que le hace saber por medio de su sirviente que se ha de sumergir siete veces en el río Jordán (2 Re 5, 10), esta actitud molesta visiblemente al general sirio el cual declara haber esperado un recibimiento muy diferente (2 Re 5, 11). La actitud de Eliseo se encuentra totalmente en la línea del *particularismo judío* que propugna la *separación* de Israel de las naciones, e incluso la *superioridad* del pueblo de YHWH por sobre los demás pueblos.

En el relato de Hch 8, 26-40 las cosas se dan de un modo diferente, no solo porque Felipe “sube al carro y se sienta junto a un extranjero” (Hch 8, 31), sino por la acentuación del motivo, en el cual se empeña el texto, según el cual Felipe acompaña al eunuco en su descenso hacia el agua: “y bajaron ambos dentro del agua, Felipe y el eunuco” (Hch 8, 38). Nótese la redundancia en la frase al referirse a “ambos” (ἀμφότεροι) y al especificarlos una vez más como “Felipe y el eunuco” (ὁ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος) (80). Estamos frente a una revisión y modificación de 2 Re 5, según las técnicas del midrás cristiano: superación de lo antiguo (la exclusión) a través de una nueva ley (la comunión).

3. El tema de “Israel, las naciones y las riquezas”

En el texto de Hch 8, 26-40, sobre todo en la primera parte, encontramos alusiones a temas clásicos del AT relativos al ámbito de la relación del pueblo de Israel con las naciones extranjeras, tales como: la *superioridad* de Israel en su relación con las naciones (81), la *lejanía* de la procedencia (82), el gusto por las *cantidades abundantes* (83), las *riquezas* de las naciones (84).

-
- (80) Según Pesch la repetición acentúa la unanimidad de ambos personajes: Pesch (1986) 294.
- (81) En la historia de José, este es señor de todo Egipto (Gn 41, 37-45); las plagas demuestran la superioridad de YHWH y de Moisés (Ex 7-12); en la historia de Rajab, los israelitas destruyen y aplican el anatema a Jericó (Jos 6, 17-27); los gabaonitas reconocen expresamente la superioridad de Israel y se someten a su servicio (Jos 9); los filisteos son incapaces de adivinar el enigma de Sansón (Jc 14); la embajada del Copero Mayor que representa solo un acto vano de soberbia, pues los asirios son derrotados por YHWH (2 Re 18-19); en el Tritoisafías, la Ciudad Santa es centro de la peregrinación universal (Is 60).
- (82) Etiopía representa los “confines de la tierra” que acuden a Israel: Schneider (1980) 499; Pesch (1986) 295. Bajo esta perspectiva, el texto se alinea en la tradición de la historia de los gabaonitas (Jos 9), de la embajada babilónica a Ezequías (2 Re 20, 12-19) y del Tritoisafías, todos textos que hacen hincapié en el tema de la *tierra lejana* (הַרְחֵקָה יְרֵמֵהוּ).
- (83) Este tipo de relatos muestra especial interés por las grandes dimensiones, como son, por ejemplo, las plagas de Egipto (Ex 7-12), los bienes de Ezequías en el relato de la embajada babilónica (2 Re 20, 12-19), los regalos del Tritoisafías, las riquezas de Tiro en Ezequiel (Ez 27-28).
- (84) Algunas veces unidas al tema del regalo: en la historia de José, los regalos de Jacob a José (Gn 43, 11.15.26); en la historia de Rajab, el oro y la plata de Jericó depositados en el Templo (Jos 6, 24); los regalos de las bodas de Sansón; el regalo de la embajada babilónica; los regalos para la Ciudad Santa en el Tritoisafías; las riquezas de Tiro en los oráculos de Ezequiel.

c) *La peregrinación de los pueblos a Jerusalén*

Texto clave para entender la interpretación midrásica del relato es un verso del *debut* del libro de Isaías (Is 2, 3) (85):

וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֹן וְנַעֲלָה אֶל־הַר־יְהוָה אֶל־בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב
 Is 2, 3
 וְיִרְאוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכָּה בְּאֲרֻחָתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדְבַר־יְהוָה מִירוּשָׁלַם:

“Y caminarán naciones numerosas y dirán ‘¡Vamos y subamos al monte de YHWH, a la casa del Dios de Jacob! y nos enseñe sus caminos y caminemos por sus senderos porque desde Sión sale la enseñanza y la palabra de YHWH desde Jerusalén”

El tema de este texto es la *peregrinación de las naciones* hacia la ciudad santa unido al tema de la *enseñanza* (תּוֹרָה) que de ella se difunde hacia los pueblos. Entre los pueblos que acuden a Sión como hacia una madre siempre se encuentra Kû’s (Nubia-Etiopía) (86). En particular el texto parece dar cumplimiento al Sal 68, 32 (כּוֹשׁ תְּרִיץ יָדָיו לְאֱלֹהִים) = Αἰθιοπία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ (87).

Al mismo ámbito pertenecen los textos donde Sabá aparece en el grupo de naciones que participan en la peregrinación de los pueblos a Sión (88). Al respecto, es necesario hacer las siguientes observaciones: estos textos hablan de un cierto universalismo en la concepción del culto a YHWH; no todos los pueblos gozan del privilegio de la peregrinación, se trata por lo general de naciones ricas y poderosas; por lo tanto el papel que juegan las riquezas de las naciones en este contexto es importante.

d) *Visita de la Reina de Sabá*

El relato de la visita de la Reina de Sabá (1 Re 10, 1-13) encontró una interpretación midrásica abundante en textos del NT (89). Los elementos coincidentes

(85) “In erzählender Weise kommt in 1 Kön. 10 zum Ausdruck, was Jes. 2, 2ff./Mi. 4, 1ff. als eschatologische Hoffnung formuliert, daß nämlich die Völker herzueilen werden, weil, von Zion Weisung ausgeht und des Herren Wort von Jerusalem”, Hirth (1996) 13.

(86) Sal 68, 32; 87, 4; Is 11, 11; 43, 3; 45, 14; So 3, 10.

(87) Schneider (1980) 498; Conzelmann (1987) 67.

(88) Is 60, 9; Sal 72, 10.15.

(89) A nivel explícito, la cita más importante es el texto sinóptico sobre el juicio de la Reina del Sur (βασιλισσα νότου Mt 12, 42 = Lc 11, 31). Este texto, que posiblemente procede de la llamada fuente Q, evidencia la interpretación que, al menos en ciertos círculos cristianos del primer siglo, se hacía del texto de la visita de la Reina, la cual es considerada como un *juicio*: la Reina debe juzgar, una vez más, no la sabiduría de Salomón, sino, más bien, la generación contemporánea. Según Bellis el texto de Mt 12, 42 = Lc 11, 31 sugiere la *conversión* de la Reina (Bellis [1995] 18). Más importante aún, el texto revela una comparación entre Jesús y Salomón, comparación que sirve para declarar que, de ambos, el mayor es Jesús: el *nuevo Salomón*. La ponderación de la figura de Cristo como rey escatológico de la casa de David, dejaba al alcance de la mano la asociación con Salomón, el rey sabio. Existen otros textos que, con probabilidad, presentan una afinidad implícita al relato de la visita de la Reina. Uno es el relato de la visita de los Magos de

(“points of agreement”) entre los relatos de la visita de la Reina de Sabá y el encuentro de Felipe con el eunuco etíope son numerosos: la posibilidad de asociar al país de Sabá con Etiopía (90), especialmente bajo el tópico del país lejano (91), y por ende a ambas reinas (92) (como de hecho sucede en tradiciones posteriores (93)), el tema de las riquezas de la reina, el tema de la peregrinación a Jerusalén, el tema del enigma, el tema de la explicación del enigma.

A partir de la comparación de ambas historias es posible deducir un motivo importante: la reina peregrina a Jerusalén porque ha escuchado la fama de la sabiduría de Salomón (1 Re 10, 1-2) y retorna a su tierra plenamente satisfecha (1 Re 10, 13), de hecho la visita ha superado sus expectativas (1 Re 10, 6-7). La situación del mayordomo de Kandakes es diferente, él también ha visitado la ciudad de Jerusalén, pero no ha encontrado la sabiduría que busca. Incluso ha adquirido un rollo de la Escritura (94), pero el enigma persiste pues nadie ha podido servir de intérprete, solo en el camino de retorno se abre para él el significado más profundo de la Escritura con la interpretación de Felipe. Nótese en el texto de 1 Re 10, 3 la frase “Y Salomón resolvió todas sus preguntas. No hubo ninguna cosa oscura que el rey no pudiese resolver”, la cual encuentra en nuestro texto un paralelo solo en la hermenéutica del misionero cristiano.

e) *Los peregrinos de Emaús*

Los vínculos y coincidencias existentes entre el relato de los peregrinos de Emaús (Lc 24, 13-35) y nuestro relato han sido objetos de numerosos estudios (95). Presentamos sucintamente algunos de los elementos comunes (96): ambas historias tratan de personajes que se encuentran “en camino”; el uso de expresiones tales como “y ved” (καὶ ἰδοὺ Lc 24, 13; Hch 8, 27); el motivo que ambos actores vienen de Jerusalén y se dirigen hacia su lugar de origen; el empleo de las palabras “camino” (ὁδὸς) y “venir” (πορεύομαι; σύνορεύομαι).

-
- Oriente (Mt 2, 1-12), en especial el tema de los regalos: oro, incienso y mirra (Kruse [1995] 203-213; Kügler [1997] 25). Otros textos donde se encuentran ecos del relato de 1 R 10, 1-13 son: el relato de la tentación de Cristo en el desierto (Lc 4, 1-13), en ambos casos un sabio es tentado a través de preguntas difíciles y en las dos ocasiones el sabio sale victorioso de la prueba (Paffenroth [1996] 142); la mención del vestido y la gloria de Salomón (Mt 6, 29; Lc 12, 27 = 1 R 10, 5a) (Noth [1968] 238; Cogan [2001] 312).
- (90) Según la genealogía de los descendientes de Hām, Sabá pertenece a la línea de Kûš (Gn 10, 7-8). Sobre el tema, véase: Ullendorff (1962-1963) 489-491; Bellis (1995) 22-23; Mulder (1998) 508.
- (91) “Der Vergleichspunkt ist an dieser Stelle das Kommen eines Menschen aus fernem, heidnischem Land. Natürlich besteht auch eine Beziehung zwischen Saba und Äthiopien, da wesentliche Teile der späteren Bevölkerung aus Südarabien kamen”, Hirth (1996) 14 n. 1.
- (92) El término βασιλισσα “reina” aparece en el NT solo 4 veces: 2 veces en los evangelios (Mt 12, 42 = Lc 11, 31), referido a la reina de Sabá, una vez en Hch 8, 27, y una vez en Ap 18, 7.
- (93) En el *Kebra Nagast*, “Gloria de los Reyes” (capítulos 21-31), epopeya nacional etiópica, la Reina de Sabá es identificada, a pesar del lapsus histórico, con *Kandakes*, reina de Etiopía fenómeno natural si se piensa que Hch 8, 27 es la única mención de Etiopía en el NT.
- (94) “Zwar nennt er eine Schriftrolle mit der entscheidenden Mitteilungen über das Heil sein eigen und hat Gottes Word somit in den Händen, und er gehört auch zu den Weisen, die diese Schrift lesen können, trotzdem bleibt ihm der Sinn des Gelesenen verborgen”, Hirth (1996) 14.
- (95) Grassi (1964); Lindijer (1978); Corbin (1977) 77; Schneider (1980) 503.
- (96) Tomados de: Grassi (1964) 464-465; Lindijer (1978) 77-81.

A pesar de todo esto, la semejanza entre ambos relatos no se debe, principalmente, al uso del mismo *vocabulario*, sino a los *motivos* empleados en el transcurso de la acción: los hombres de Emaús conversan entre ellos, el eunuco conversa con la escritura (consigo mismo); el objeto de la conversación es, en ambos casos, la crucifixión de Cristo, el siervo sufriente; acto seguido, un desconocido se suma a los viajeros, hecho que motiva un diálogo, abierto por una pregunta hecha por el extraño; en ambos casos los viajeros demuestran confusión por el hecho de “no entender las Escrituras”; en ambos casos el lector (nosotros) conoce la identidad del extraño, pero el viajero no; los peregrinos de Emaús caminan junto a Jesús, sin reconocerlo (ἐπιγινώσκω/γινώσκω), de la misma manera como el eunuco lleva a Jesús, en la profecía de Isaías, pero no lo reconoce (γινώσκω/ἀναγινώσκω); en ambos casos la conversación sobre “las Escrituras” (γραφῆς/γραφαί) y la profecía (profeta/profetitas) es un elemento importante; los viajeros son “necios y lentos de corazón para creer todo lo que dicen los profetas” y el etíope no comprende lo que lee en el profeta Isaías; en ambos casos la hermenéutica “comienza por” (ἀρξάμενος ἀπὸ) las Escrituras; ambas interpretaciones incluyen el tema del sufrimiento del Mesías: en ambas historias aparece como central el *kerygma* de la cruz, resurrección y exaltación; en ambos casos los viajeros acogen la interpretación, el corazón de los peregrinos “ardía dentro de ellos”, el eunuco sigue su camino pleno de alegría; en ambos casos el relato concluye con un acto sagrado (97): un momento eucarístico y el bautismo; en ambos relatos el extraño desaparece de forma imprevista.

Según Grassi el mensaje central de ambos textos es la doctrina según la cual quien recibe a un apóstol itinerante reciba al Señor en persona (98).

6. LA INTENCIÓN DEL AUTOR

¿Con respecto a quién dice el profeta esto?

Hch 8, 34

La pregunta que el eunuco dirige al apóstol sirve para ilustrar adecuadamente una de las claves hermenéuticas centrales en la exégesis moderna: se trata de la *intentio auctoris* (99). Es decir, *la intención-motivación que tuvo el autor del texto para editar el texto, así como lo editó y no de otra manera*. En esta línea declara la encíclica *Divino afflante Spiritu*: “Este sentido literal ha de averiguar con toda diligencia por medio del conocimiento de las lenguas, con ayuda del contexto y de

(97) Sobre la noción de “acto sagrado”, véase: Lindijer (1978) 79. También Schneider ve aquí una coincidencia: Schneider (1980) 503. En todo caso, no todos los investigadores coinciden en ver en la cena de Emaús una referencia a la Eucaristía.

(98) “the teaching that in receiving the stranger, the travelling apostle, Christ himself is received”, Grassi (1964) 465. También Lindijer se declara en esta línea: Lindijer (1978) 83. Sobre la imagen de Felipe, en Hch 8, 26-40, como prototipo del misionero itinerante, véase: Roloff (1984) 191-192.

(99) Sobre el tema “intención del autor” en general, véase: Söding (1998) 237-240. Sobre la pregunta del eunuco, observa Conzelmann: “The verse formulates a fundamental problem of early Christian hermeneutics”, Conzelmann (1987) 69.

la comparación con pasajes semejantes; a todo lo cual suele también apelarse en la interpretación de los escritos profanos, a fin de que aparezca patente y claro el pensamiento del autor” (100).

La posibilidad de captar la intención del “autor ausente” es puesta en duda por algunos críticos (101). En esta línea el intérprete ha de conservar la “*conciencia de la distancia*” que lo separa del autor original, distancia que no es solo temporal, sino que a su vez cultural, lingüística, situacional, psicológica, etc. Es importante no caer en la simplificación que significa trasponer elementos propios de la realidad del intérprete en la interpretación de la *intentio auctoris*. (102) El desafío hermenéutico que se plantea al exegeta es aquel de “acercarse lo más posible al mundo del autor” (103).

Por otra parte el intérprete debe tomar conciencia de su propio *punto de observación e integrarlo* en el proceso hermenéutico (104).

La pregunta relativa a la intención del autor encierra dos momentos diferentes: un primer momento relativo a la *identidad del autor* y un segundo momento relativo a la *motivación o finalidad* que este autor persigue.

a) *La identidad del autor*

La pregunta sobre el autor no presupone necesariamente una *autoría única*, se trata del autor implícito (105). Una convención usual en la investigación moderna. Que a su vez se basa en una concepción originaria del autor: “The ancient understanding of author was wider than the popular modern conception of writer” (106).

Dentro del ámbito de la identidad del autor se ha de situar la pregunta sobre el contexto histórico de este. En la investigación actual crece la convicción de que un texto dice más sobre este que sobre el momento histórico sobre el cual hace referencia. En otras palabras, un texto está profundamente influenciado por el contexto del autor, por los desafíos y preguntas, que le plantea su entorno.

Bajo esta perspectiva, cobra especial relevancia el *contexto histórico* del autor y su público, el cual ha de ser visto en dos niveles: los *acontecimientos y sucesos* del tiempo, por una parte, y la *vida social y cultural*, por otra (107).

(100) Denzinger-Hünemann (2000) 3826.

(101) En contra se declara Brown: “We may reject the systematic scepticism of literary critics about ever knowing the intention of a nonpresent author”, Brown-Schneiders (1999) 1148.

(102) “The difference between the world view of the biblical author and our own must involve educating modern readers to understand the ancient mentality so that they can grasp both the message and the modality which that mentality gave to the message.”, Brown-Schneiders (1999) 1150; “Zwar kommt es sehr darauf an, methodische Disziplin zu wahren, um nicht unbesehen moderne Vorstellungen in die neutestamentlichen Texte hineinzulesen”, SÖDING (1998) 224.

(103) “Die Schwierigkeit resultiert nicht nur aus der letztlich immer unzureichenden Quellenlage, sondern prinzipiell aus dem zeitlichen und kulturellen Abstand zwischen der Gegenwart und der Entstehung des Neuen Testaments. Jede Interpretation ist immer der *Entwurf* eines historischen Textsinnes. Aber Annäherungen sind doch möglich”, Söding (1998) 223.

(104) Söding (1998) 224.

(105) Söding (1998) 47.

(106) Brown-Schneiders (1999) 1148.

(107) “A knowledge of the history of the biblical era. The story of God’s action in the history of a particular people is largely unintelligible when isolated from Near Eastern history. To seek to

b) *Motivación o finalidad que este autor persigue*

La intención del autor encierra el motivo, la *ocasión*, el *mensaje* que desea transmitir, la *meta* a la que desea alcanzar, la *impresión* que desea lograr en sus lectores (108).

En cuanto a la finalidad del autor, es importante individualar si el autor ha compuesto *personalmente* el texto o si, por el contrario, ha incorporado a su obra un texto *compuesto con anterioridad* por otro autor u autores. En el primer caso es más fácil determinar cuáles serían los acentos que motivan al autor. En el segundo se ha de determinar cuáles son los elementos que el autor consideró relevantes en el texto y qué complementos introdujo en él. En el caso de nuestro texto ambas posibilidades han sido aducidas por la crítica: según algunos, el texto es obra de Lucas (109), y según otros, el texto representa una narración preexistente que Lucas incorporó a su obra (110).

7. LA RECEPCIÓN DEL LECTOR

El desafío del autor es “colocarse al nivel” del público:

“rogó [de esta manera] a Felipe que subiera a sentarse con él”
Hch 8, 31

La interpretación del texto depende de *cómo este texto fue recibido* por el público original, por el grupo hacia el cual el autor orientó su producción (111). Se ha de analizar el lugar cultural que ocupa este grupo humano: sus preguntas, conflictos y esperanzas, los conocimientos previos que poseían, las perspectivas que los caracterizaban.

Por otra parte, también se ha de dejar abierta la posibilidad de que el verdadero sentido del texto sea accesible a los lectores separados por un lapso mayor de la situación original y del autor (112). En este sentido cobra importancia la historia de la recepción de un texto (“Wirkungsgeschichte”) (113).

Este público originario funciona como *figura de identificación* para los lectores sucesivos. Así, por ejemplo, observa Conzelmann con respecto a nuestro texto:

-
- divorce God's action from that history and to make it timeless is to distort a fundamental message of the Bible, viz., that God acts only in concrete circumstances and times (such as yours and mine).”, Brown-Schneiders (1999) 1149.
- (108) “the reference to the author's intention in the definition affirms that those who produced the biblical books had in their times a message to convey to their readers and that it is important for us to have this message in mind when we read the texts and ask what they now mean for us”, Brown-Schneiders (1999) 1148.
- (109) Lindijer (1978) 81.
- (110) Schneider (1980) 498; Roloff (1984) 190; Pesch (1986) 287; Conzelmann (1987) 67.
- (111) Sobre el tema “recepción del lector”, véase: Söding (1998) 241-243.
- (112) “Denn die wahre Bedeutung eines Textes, einer Person und eines Geschehens erschließt sich häufig nicht schon den Zeitgenossen, sondern erst den Nachgeborenen”, Söding (1992) 169.
- (113) Söding (1992) 166-170.

“The eunuch asks the questions which the ideal non-Christian Bible reader should ask, but which only the Christian reader can ask” (114).

Veamos un ejemplo: una pregunta importante es ¿por qué el eunuco lee a Isaías? En la incapacidad del protagonista de comprender el texto de Isaías se descubre una cierta nota de desesperación, el relato supone que para el eunuco el texto de la Escritura es importante (115). Ningún lector es indiferente frente a lo que lee. “The vast majority (even in “neutral” college religion departments) approach the Bible because it is supposed to have religious import for life” (116). Se trata de la temática del “erkenntnisleitende Interesse” (“interés que motiva el conocimiento”) desarrollada por Jürgen Habermas (117).

En esta línea cobra especial importancia la *interpretación subjetiva* del lector, la vivencia del eunuco. El pasaje que lee el eunuco es un texto, para la Iglesia primitiva, de evidente relevancia cristológica (118), se trata del llamado “cuarto cántico del siervo sufriente” de Isaías:

| Hch 8, 32-33 | Hch 8, 32-33 | Is 53, 7-8 [LXX] |
|--|---|---|
| ³² “pero el pasaje de la escritura que leía era este: | ³² ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἦν ἀνεγίνωσκεν ἡν αὕτη· | ⁷ καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα |
| ‘como oveja al degüello fue conducido y como cordero [que] delante de sus trasquiladores está mudo, de esta manera no abre su boca | ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. | ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ |
| ³³ en su humillación su juicio es cancelado; ¿Su posteridad quién la contará? porque es cancelada de la tierra su vida” | ³³ Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. | ⁸ ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον |

(114) Conzelmann (1987) 69.

(115) “Das Interesse an der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung ist enorm. Es ist mit kaum einem anderen Textcorpus zu vergleichen”, Söding (1998) 228.

(116) Brown-Schneiders (1999) 1150.

(117) Al respecto véase: Söding (1998) 228-229.

(118) Roloff (1984) 193; Pesch (1986) 292.

La *persona de Cristo* representa, en este sentido, la clave hermenéutica por excelencia (129). En el último tiempo, es posible observar por parte de los partidarios del método histórico-crítico una defensa de la *historicidad* del hecho salvífico en Cristo, como clave interpretativa (130). “Der Anspruch der meisten und jedenfalls der prägenden Texte des Neuen Testaments ist nicht zu übersehen. Er besteht darin, das Christusgeschehen authentisch zu bezeugen” (131).

En nuestro texto la centralidad del encuentro del eunuco con Cristo está presente fundamentalmente en la estructura y el recurso a la Palabra y al bautismo como caminos de encuentro personal con el resucitado (132). Lo que el texto busca es *evangelizar* a Jesús en el lector (v. 35: εὐηγγελίσσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν).

La interpretación cristológica no representa la abolición de la escritura sino que su cumplimiento (Mt 5, 17) (133). El anuncio del kerigma consiste no solo en la presentación de los sucesos salvíficos de la vida de Jesús, sino que a su vez la vinculación de esos acontecimientos con la Escritura Antigua (134).

9. CONSECUENCIAS PARA LA VIDA

Me gustaría hacer una última reflexión sobre los *frutos* de la interpretación de la Escritura (135).

En nuestro texto descubrimos como elementos centrales: el encuentro con Cristo (εὐαγγελίζομαι), a través de la Escritura (γραφή) y el bautismo (βαπτίζω) (136). Por lo tanto, el interés del texto es una apertura hacia aquellos que aún no

(129) “We must read the Scripture in such a way that they become transparent and Jesus becomes visible. What Jesus was, did and said was the deepest mystery of this Scripture”, Lindijer (1978) 84; “Die neutestamentlichen Schriften werden in all ihrer Vielfalt dadurch zusammengehalten, daß sie (je auf ihre Weise und von unterschiedlichen Standpunkten aus) die Person und das Wirken, das Leiden wie die Auferstehung Jesu Christi bezeugen”, Söding (1998) 268.

(130) “Für Paulus, Markus und Johannes kommt dem eschatologischen Heilsereignis eine ganz bestimmte geschichtliche Identität zu. Gottes Offenbarung ist nicht beliebig oder wiederholbar. Allein im Wirken, im Tod und in der Auferweckung des irdischen Jesus von Nazareth, dem Sohn Gottes, hat Gott seinen Heilswillen kundgetan und beglaubigt. Weil das Neue Testament selbst vom Heilsgeschehen als einem unverwechselbaren geschichtlichen Geschehen spricht, beinhaltet das Erkennen dieses Heilsereignisses notwendigerweise auch geschichtliches Erkennen”, Schnelle (1988) 120; “Deshalb setzt ein hermeneutisches Konzept, das die Heiligkeit der Schrift, die Inspiration der Bibel und die Kanonizität auch des Neuen Testaments hochhält, unabdingbar voraus, die neutestamentlichen Texte um ihrer selbst und ihrer Theologie willen in jeder Hinsicht als geschichtliche Glaubens-Zeugnisse wahrzunehmen und auszulegen”, Söding (1992) 165; “Wohl aber gilt es, die Texte unter der (intellektuellen) Voraussetzung zu interpretieren, daß wahr ist, was als Gottes Heilshandeln durch Jesus Christus den entscheidenden Bezugspunkt ihrer Aussagen ausmacht. Erst auf dieser Interpretationsebene wird sichtbar, welcher Sinnwelt der Text verhaftet ist und welche er seinerseits eröffnet”, Söding (1998) 234-235.

(131) Söding (1992) 174.

(132) “la rencontre entre Jésus Seigneur et l’eunuque, signifiée et réalisée par le baptême au nom de Jésus”, Corbin (1977) 76.

(133) Corbin (1977) 78.

(134) Corbin (1977) 79. En la línea de 1 Cor 15, 3-5.

(135) Un elemento importante en el camino de la *lectio divina*. Véase: Colombás (1995) 87-93.

(136) Pesch (1986) 295; Roloff (1984) 191.

conocen al Salvador (137). El cambio de situación entre el inicio y el final del relato, es producido por el *diálogo* (es decir, mediación de una palabra) y el *encuentro* (138). Lindijer llama a este momento “creative meeting” (“encuentro creativo”) (139).

En este marco se ha de ver el tema de la *esterilidad*: la falta de vida y la vida en Cristo. La ignorancia del eunuco y la falta de vida plena. El paganismo (ἄλλο-γενής en el sentido neotestamentario) y el bautismo en la oposición desierto y agua. La alegría del eunuco como expresión de la gracia que ha encontrado (χαίρων/χαίρις). La inactividad e indolencia del eunuco y la actividad misionera de Felipe, como expresión del dinamismo del Espíritu de vida (140).

El texto representa, por lo tanto, una *palabra de vida a favor del eunuco*, en la línea de Is 56, 4-5 (141):

| | | |
|--|---|---|
| Y no diga el hijo del extranjero | וְאֵל-יֹאמֶר בֶּן-הַנֹּכֵר | 3 |
| que se acerca a YHWH, diciendo | הַגְּלוּיָהּ אֶל-יְהוָה לֵאמֹר | |
| con separación nos separa YHWH de su pueblo | הַבְּהֵל וּבְהִלְנִי יְהוָה מֵעַל עַמּוֹ | |
| Y no diga el eunuco ved yo (soy) un árbol seco | וְאֵל-יֹאמֶר הַסְּרִיס הֵן אֲנִי עֵץ יָבֵשׁ: | |
| Pues así dice YHWH al eunuco | כִּי-כֹה אָמַר יְהוָה לְסְרִיסִים | 4 |
| que guarda mis sábados | אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת-שַׁבְּתוֹתַי | |
| que elige aquello que me gusta | וּבָחֲרוּ בְּאֲשֶׁר תִּפְצְּתִי | |
| y están firmes en mi alianza | וּמִתְזַקְּקִים בְּבְרִיתִי: | |
| y les daré en mi casa | וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי | 5 |
| y en mis murallas | וּבְחוֹמֹתַי | |
| un memorial y un nombre mejor que hijos e hijas | יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנִים וּמִבָּנוֹת | |
| un nombre eterno le daré uno que no será cortado | שֵׁם עוֹלָם אֶתְּנֶלְךָ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵחַ: | |

En esta línea se ha de sostener que el texto solo alcanza su objetivo a través de la conversión del eunuco (y del lector) (142). Bajo este aspecto cobra sentido el motivo del camino: “Por eso, puede continuar su camino lleno de alegría, como uno que ha llegado al término de su búsqueda, porque ha encontrado la salvación” (143). Porque en realidad, un texto bíblico ha de ser *interpretado por la vida misma del lector*, es “palabra para la vida”:

(137) “Por eso, de lo que realmente se trata es: a) de fundamentar la misión entre los no judíos, y b) de presentar un caso típico de su realización”, Roloff (1984) 191.

(138) Corbin (1977) 76; Lindijer (1978) 83.

(139) Lindijer (1978) 83-84.

(140) Elemento subrayado en la interpretación de: Mínguez (1976) 181-182.

(141) Según Schneider estamos frente al cumplimiento de las promesas de Is 56, 3-7 a los ἄλλογενής (samaritanos) y al eunuco, Schneider (1980) 498.; “Avec lui se réalise, pour la première fois, la prophétie d’Isaïe”, Corbin (1977) 75. Contrario esta interpretación se declara: Pesch (1986) 289.

(142) Roloff (1984) 195.

(143) Roloff (1984) 195; “concluye también con la “consecuencia“ de un nuevo *camino* del eunuco (ἐπορεύτο γὰρ τὴν ὁδὸν τοῦ); pero ahora ya no es un camino estéril y desértico (ἔρημος), sino un camino fecundo: el camino de la alegría (χαίρων: v. 39)”, Mínguez (1976) 186.

“no lo vio más el eunuco, quien siguió, ciertamente, su camino lleno de alegría”
Hch 8, 39b

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

ALONSO SCHÖKEL, L., *Hermenéutica de la Palabra, I Hermenéutica Bíblica*, Academia Cristiana 37, Madrid 1986.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Manual de Poética Hebrea*, Academia Cristiana 41, Madrid 1987.

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, London - New York 1981.

BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, JSOTSup 70, Sheffield 1989.

BELLIS, A. O., “The Queen of Sheba. A gender-sensitive reading”, *Journal of Religious Thought* 51 (1995) 17-28.

BROWN, R. E. – SCHNEIDERS S. M., “Hermeneutics”, *NJBC* (1999) 1146-1165.

COGAN, M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 11, New York 2001.

CONZELMANN, H., *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia 1987.

COLOMBÁS, G. M., *La Lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina*, Zamora 1995.

CORBIN, M., “Connais-tu ce que tu lis? Une lecture d’Actes 8, 26-40”, *Christus* 24 (1977) 73-85.

DEL AGUA, A., “Jewish Procedures of Bible Interpretation in the Gospels. A Proposal for a Systematic Classification”, *Estudios Bíblicos* 60 (2002) 77-106.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitium et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona 1999.

GRASSI, J. A., “Emmaus Revisited (Luke 24, 13-35 and Acts 8, 26-40)”, *CBQ* 26 (1964) 463-467.

HIRTH, V., “Die Königin von Saba und der Kämmerer aus dem Mohrenland oder das Ende menschlicher Weisheit vor Gott. Ein Versuch biblischer Theologie”, *BN* 83 (1996) 13-15.

KEE, H. C., *To Every Nation under Heaven. The Acts of the Apostles*, The New Testament in Context, Harrisburg Pennsylvania 1997.

KETTERER, E. – REMAUD, M., *El Midrás*, Documentos en torno a la Biblia 24, Estella 1995.

KRUSE, H., “Gold und Weihrauch und Myrrhe (Mt 2, 11)”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 46 (1995) 203-213.

KÜGLER, J., “Gold, Weihrauch und Myrrhe, Eine Notiz zu Mt 2, 11”, *BN* 87 (1997) 24-33.

LASINE, S., “The Ups and Downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram in an Intertextual World”, *JSOT* 59 (1993) 37-53.

LINDIJER, C. H., “Two Creative Encounters in the Work of Luke (Luke XXIV 13-35 and Acts VIII 26-40)”, *Miscellanea Neotestamentica, NTSuppl* 48, (1978) 77-85.

- MÍNGUEZ, D., “Hechos 8, 25-40. Análisis estructural del relato”, in *Bib* 57 (1976) 168-191.
- MULDER, M. J., *I Kings 1-11. Volume 1 of I Kings*, HCOT, Leuven 1998.
- NOTH, M., *Könige. 1. Teilband*, BKAT IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968.
- PAFFENROTH, K., “The Testing of the Sage: 1 Kings 10:1-13 and Q 4:1-13 (Lk 4: 1-13)”, *The Expository Times* 107 (1996) 142-143.
- PESCH, R., *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (Apg 1-12)*, EKK 5, Zürich-Einsiedel-Köln 1986.
- PROVAN, I. W., *1-2 Kings*, Old Testament Guides, Sheffield 1997.
- ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles*, Biblioteca Bíblica Cristiandad, Madrid 1984.
- SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte, 1. Teil, Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1-8, 40*, HThK 5, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- SCHNELLE, U., “Sachgemäße Schriftauslegung”, *NT* 30 (1988) 115-131.
- SÖDING, TH., “Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der neutestamentlichen Exegese”, *New Testament Studies* 42 (1996) 161-184.
- SÖDING, TH., *Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1998.
- ULLENDORFF, E., “The Queen of Sheba”, *BJRL* 45 (1962-1963) 486-504.
- WILSON, V., *Divine Symmetries, The Art of Biblical Rhetoric*, Lanham-New York-Oxford, 1997.
- ZENGER, E., (ed.) *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1, 1, Stuttgart 1995.

RESUMEN

El presente artículo busca ser una contribución para una *hermenéutica bíblica práctica*: es decir, no mira hacia la teoría de la interpretación, sino más bien hacia la *praxis actual*, especialmente en el campo de los estudios sincrónicos. Al mismo tiempo, pretende invitar al lector a conocer los métodos hermenéuticos propios de la tradición del Nuevo Testamento. Es a través de los caminos del *midrash judeocristiano* que nos acercamos a la *praxis hermenéutica* de los escritores bíblicos.

El objetivo propuesto es llevado a cabo empleando como guía hermenéutica, a la vez que como laboratorio donde se ejemplifican los principios expuestos, el texto bíblico del encuentro del evangelista Felipe y el ministro de la reina de Etiopía (Hechos 8, 20-40). La pregunta de Felipe sirve de *leitmotiv* a este proceso: ¿entiendes, con certeza, lo que lees? *Hermenéutica bíblica* es siempre una *manera de leer* donde la escritura se interpreta a sí misma.

El artículo presta especial atención a las categorías y herramientas de interpretación que se han desarrollado a partir de las nuevas impostaciones literarias en el campo de la exégesis bíblica.

ABSTRACT

The article attempts to make a contribution to the *practical biblical hermeneutics* focusing on the *actual praxis*, especially exploring the field of synchronic studies, rather than on the theory of interpretation. It also aims at offering an insight to the hermeneutic methods of the

New Testament tradition, approaching the hermeneutic praxis of the biblical writers through the *judeo-christian midrash* paths.

To accomplish such an objective, the author focuses on the biblical text of Philip's encounter with the minister of the queen of Ethiopia (Acts, 8, 20-40) as the hermeneutic guide and source to illustrate the principles being exposed. Philip's question "Can you really understand what you are reading?" serves as *leitmotif* to this process, as the biblical hermeneutics is a *way of reading* in which the scriptures are self-interpreted. The author pays especial attention to the categories and tools of interpretation which have developed as from the latest literary underpinnings in the field of the biblical exegesis.