

BDV digital
Edición Española
Federación Bíblica Católica

Boletín Dei Verbum

EXÉGESIS ACADÉMICA Y PASTORAL ECLESIAL



ISSN 2708-230X

No. 108-109/2018,1-2



BDV digital es una publicación semestral de la Federación Bíblica Católica

Administración:

CBF General Secretariat
 Erzabtei 4
 86941 Sankt Ottilien
 Germany
 gensec@c-b-f.org
 www.c-b-f.org

Consejo de Redacción:

Jan J. Stefanów SVD
 Giuseppe De Virgilio
 Thomas P. Osborne
 Christian Tauchner SVD

Traductores:

English: Adrian Graffy
 Gary Riebe Estrella SVD
 David Streit SVD
Español: Nuria Calduch-Benages
Français: Sylvie Denis
Deutsch: Gabriele Stein

Diseño:

Ximena A. Luna Terán
 Christian Tauchner SVD

La publicación del boletín BDV digital de la FEBIC solo es posible gracias al apoyo continuo y regular de nuestros amigos, bienhechores y patrocinadores.

Le agradecemos sinceramente su donación, por grande o pequeña que esta sea.

Acepte nuestro sincero agradecimiento por su generosidad y su compromiso con el trabajo de la Federación Bíblica Católica.



Cuentas bancarias:

Europa: Liga Bank München: **Katholische Bibelföderation e.V.**, IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20, BIC-Code: GENODEF1M05

Norteamérica: Bank of America: **Friends of the CBF**, Account number: 1381 2971 5180 Routing number: 125000024

Editorial

Exégesis académica y pastoral eclesial 3

Forum - Biblia y compromiso social

Nuria Calduch-Benages

Exégesis y hermenéutica, dos momentos de un único proceso interpretativo 4

Jean Louis Ska

Pastoral y exégesis bíblica 14

Elżbieta M. Obara

Exégesis y pastoral. La importancia de la pragmática en la pastoral bíblica 21

Santiago Guijarro

Exégesis contextual y lectura creyente de la Biblia 27

Leonardo Pessoa Da Silva Pinto

¿Divorcio entre exégesis y lectura popular de la Biblia? La experiencia brasileña en el pasado y en el presente 33

Cesare Bissoli

“Viva y eficaz es la Palabra de Dios” (Heb 4,12) Exégesis bíblica y pastoral en Italia 40

Massimo Grilli

El proyecto internacional de investigación: «Evangelio y cultura» 45

Thomas P. Osborne

«Lectio continua» entre la lectura pastoral bíblica y la exégesis científica: Testimonio y reflexiones 46

Proyectos y experiencias

Juan J. Valero Alvarez

Experiencia de lectura creyente de la Palabra de Dios en la Diócesis de Santander 54

Biblia y arte

Ulrike Seidel, Thomas P. Osborne

Hermenéutica Bíblica y Arte 57

Noticias de la vida de la Federación 58

Publicaciones de la pastoral bíblica 61

EDITORIAL

Quisiera dedicar este número del Boletín «Dei Verbum» a Javier Velasco, un querido amigo y asiduo colaborador con la FEBIC, que nos ha dejado repentinamente y con una sonrisa en los labios, cuando nadie se lo esperaba, cuando su agenda estaba repleta de planes y proyectos para el futuro. El tema que nos ocupa (*Exégesis académica y pastoral eclesial*) era su tema preferido, al que se dedicó toda su vida con alma y corazón, con el apoyo constante de su familia, sus amigos, sus colegas y todas las personas que participaban en sus cursos y talleres de *Lectio Divina*. No hace muchos años, si mal no recuerdo en 2014, él coordinó un número de la revista *Reseña Bíblica* dedicado a «Biblia y Pastoral» en la que escribía: “No siempre está suficientemente clara la necesidad del encuentro entre la exégesis bíblica y la pastoral eclesial, ni están suficientemente claros los abundantes frutos que se siguen de ello. Las relaciones entre ambas realidades nos han sido presentadas, en algunas ocasiones, como diversas, como enfrentadas... Es necesaria la exégesis científica, y no es menos necesaria la hermenéutica popular”.

El objetivo del presente número se sitúa en la misma línea. Convencidos de que no existe contraposición alguna entre exégesis y pastoral, entre estudio científico y lectura orante, dedicamos estas páginas a profundizar sobre el tema. Nuestro centro de interés serán los distintos métodos o acercamientos exegéticos (histórico-crítico, narrativo, pragmático, contextual...), es decir, trataremos de presentar la aportación que cada uno de ellos, en su especificidad, hace a la animación bíblica de la pastoral.

Con el primer artículo (*Exégesis y hermenéutica, dos momentos de un único proceso interpretativo*), queremos ilustrar de forma sencilla y a través de ejemplos concretos en qué consisten la exégesis y la hermenéutica bíblicas, sus itinerarios respectivos, sus principales dificultades y, en definitiva, la estrecha relación que existe entre ellas. Ambas constituyen dos momentos de un único proceso interpretativo que no solo están íntimamente relacionados, sino que se iluminan recíprocamente.

El segundo artículo (*Pastoral y exégesis bíblica*), a cargo de Jean-Louis Ska, nos habla de la importancia de las traducciones, del contexto cultural, de la utilidad del Antiguo Testamento, a menudo incomprendido y olvidado, y del relato como principal factor interpretativo de los textos bíblicos.

En el tercer artículo (*Exégesis y pastoral. La importancia de la pragmática en la pastoral bíblica*), Elżbieta M. Obara presenta el texto bíblico en términos de «aconte-

cimiento comunicativo», reconociendo de este modo que la Palabra no es una pieza de museo, sino una realidad viva y propositiva válida para todos los tiempos. La lectura pragmática nos ayuda a leer no solo «lo que el texto dice», sino también «lo que pretende decir y hacer»; en una palabra, nos ayuda a leer más a fondo y a sentirnos responsables de la Palabra leída.

El cuarto artículo (*Exégesis contextual y lectura creyente de la Biblia*), a cargo de Santiago Guijarro, hace una breve presentación de los fundamentos y procedimientos de la llamada «exégesis contextual». Subraya la importancia de conocer el contexto para entender un texto, afronta el problema de la reconstrucción del contexto que presuponen los textos bíblicos y, por último, se concentra en las aportaciones específicas de este procedimiento exegético a la lectura creyente de la Biblia.

Por último, el artículo de Leonardo Pessoa Da Silva Pinto (*¿Divorcio entre exégesis y lectura popular de la Biblia? La experiencia brasileña en el pasado y en el presente*) aborda la relación entre exégesis y pastoral en la lectura popular de la Biblia, a partir de su experiencia en Brasil y de la contribución de Carlos Mesters. Después de presentar los principios de la lectura de la Biblia en los grupos populares, analiza algunos problemas en la hermenéutica latinoamericana y en el trabajo con los grupos, para finalizar ofreciendo unas pautas para superar el divorcio entre exégesis y lectura popular.

Además de estos artículos, el presente número del «Boletín Dei Verbum» presenta una experiencia concreta del «Lectio divina» y un proyecto internacional de investigación que abren nuevos horizontes al estudio, difusión y vivencia de la Sagrada Escritura. Muy útiles son también las reseñas de algunas obras recientes relativas a la Biblia y su interpretación.

Concluyo, a modo de inclusión, recordando una vez más unas palabras del biblista y pastoralista Javier Velasco: “La animación bíblica de la pastoral es una realidad cada vez más amplia, en la que están implicados (o deberían estar) todos los estamentos eclesiales, todos los agentes de pastoral, todos los estudiosos de la Biblia, todos los entusiastas de la Palabra, toda la comunidad eclesial. Por eso, hablar de Biblia (en nuestro caso, de exégesis) y pastoral no es algo extraño a la vida y a la vitalidad eclesial, sino algo consustancial” (cf. *Reseña Bíblica* 83, p. 2).

Nuria Caldach-Benages

Forum - Biblia y compromiso social

EXÉGESIS Y HERMENÉUTICA, DOS MOMENTOS DE UN ÚNICO PROCESO INTERPRETATIVO¹

Nuria Calduch-Benages

Exégesis y hermenéutica son dos términos familiares para los especialistas en ciencias bíblicas². En los ámbitos y documentos académicos se recurre constantemente a ellos para referirse al proceso interpretativo, ciertamente complejo, que la lectura de los textos bíblicos requiere. Por el contrario, es muy probable que para los no iniciados en este campo del saber dichos vocablos sean prácticamente desconocidos. De hecho, no pertenecen al vocabulario que la gente utiliza habitualmente en la vida cotidiana. Ahora bien, si en lugar de exégesis y hermenéutica, habláramos de estudio de un texto y actualización de su mensaje, estoy segura de que la dificultad antes mencionada quedaría automáticamente superada³.

El objetivo de estas páginas no es hacer un estudio pormenorizado de estas disciplinas, lo cual supera en mucho nuestras posibilidades reales de tiempo y espacio. Más bien queremos ilustrar de forma sencilla y a través de ejemplos concretos en qué consisten la exégesis y la hermenéutica bíblicas, sus itinerarios respectivos, sus principales dificultades y, en definitiva, la estrecha relación que existe entre ellas. Intentaremos demostrar algo de lo que estamos plenamente convencidos: no existe contraposición entre exégesis y hermenéutica, puesto que son dos momentos de un único proceso interpretativo que no solo están íntimamente relacionados sino que se iluminan recíprocamente.

Empezaremos nuestro recorrido con unas observaciones de carácter terminológico. Luego nos ocuparemos de la relación entre exégesis y hermenéutica a la luz del Sínodo de la Palabra (2008) y de la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* así como del proceso interpretativo y sus componentes principales. A continuación, ilustraremos las principales etapas del iti-

nerario exegético por medio de una selección de textos del Antiguo y Nuevo Testamento, para terminar con un ejemplo de lectura hermenéutica o contextualizada.

1. Cuestiones terminológicas

La palabra «exégesis» deriva del griego *exégesis*, narración, exposición, explicación, comentario, interpretación que a su vez viene del verbo *exegéomai*, explicar, exponer, interpretar. A la luz de la etimología de este verbo, hacer exégesis significa interpretar un texto «sacando fuera» su significado⁴. Esta es precisamente la tarea primordial de los exégetas, aquellas personas especializadas en el estudio de los textos bíblicos y su interpretación.

Muchos pasajes de la Biblia, en particular del Antiguo Testamento, resultan oscuros, extraños e incomprensibles⁵. Su significado se esconde detrás de un lenguaje, unas formas literarias y unos parámetros culturales muy distintos de los nuestros. Para poder «entrar» en los textos y captar su significado, hace falta una llave, mejor dicho, un manojo de llaves que los exégetas conocen al dedillo porque les han dedicado muchas horas de estudio y de sueño. Con ellas se abren infinitas puertas que conducen, por caminos distintos, al interior del texto, es decir, al corazón del mensaje.

La palabra «hermenéutica» también deriva del griego, exactamente del verbo *hermeneúo* que significa exponer, declarar, explicar, interpretar y también traducir de una lengua extranjera⁶. De ahí también «hermeneuta», es decir la persona que profesa la hermenéutica, y el adjetivo hermenéutico o hermenéutica. Dicho verbo griego corresponde al latín *interpretari*, del que provie-

- 1 Artículo publicado en Javier VELASCO-ARIAS (ed.), *La Biblia compartida. Biblia y Pastoral* (Conocer la Biblia), Madrid: San Pablo, 2012, 245-273
- 2 Cf. B. MAGGIONI, «Exégesis bíblica», en P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, adaptado a la edición española por el equipo de la redacción EP, Madrid, Paulinas, 1990, 620-632; P. GRECH, «Hermenéutica», en *ibídem*, 733-762 e IDEM, «Hermenéutica intrabíblica», en R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (ed.), *Temi teologici della Bibbia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2010, 415-423.
- 3 Recomendamos la lectura de H. SIMIAN-YOFRE, «Introducción: Exégesis, fe y teología», en IDEM (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 106), Salamanca, Sígueme, 2001, 13-26 así como las páginas 177-201 sobre hermenéutica y pragmática.
- 4 Cf. B. MAGGIONI, «Exégesis bíblica», en o. c., 620.
- 5 J.L. SKA, «¿Cómo leer el Antiguo Testamento?», en *Metodología del Antiguo Testamento*, 27-42.
- 6 Cf. P. GRECH, «Hermenéutica», en o. c., 733.

nen los términos utilizados en nuestras lenguas modernas: interpretar, interpretación, intérprete, interpretativo. Así pues, por hermenéutica se entiende el arte de interpretar textos y especialmente de interpretar los textos sagrados⁷.

Muchas veces la palabra hermenéutica es sinónimo de exégesis. Por lo que a la Sagrada Escritura se refiere, las dos palabras son intercambiables hasta el siglo XVI-XVII, cuando «hermenéutica» asume diversos matices de significado según las varias escuelas y teorías filosóficas del momento. En la actualidad se distingue entre los dos términos en base a sus respectivos objetivos. Mientras la «exégesis» intenta descubrir y entender lo que el autor quería comunicar a sus contemporáneos, la hermenéutica se propone comprender lo que el texto significa y representa para nosotros hoy. Y esto lo hace teniendo en cuenta nuestro contexto actual y a través de un lenguaje comprensible para el lector moderno.



Fotos de la Catedral de Bressanone.
Véase la sección Biblia y arte

2. Exégesis y hermenéutica en diálogo

En el Sínodo de la Palabra (2008), en el que tuve la suerte de participar en calidad de experta, el cardenal canadiense Marc Ouellet afirmó en una de sus intervenciones que «debido a la presencia de algunas tensiones, es necesario continuar la reflexión sobre cuestiones fundamentales que determinan el modo de leer la Escritura, de interpretarla y de utilizarla provechosamente para la vida y la misión de la Iglesia»⁸. Las respuestas de los padres sinodales a esta solicitud fueron ciertamente muy variadas. Algunos acentuaron la importancia del Magiste-

rio, otros acusaron a la exégesis histórico-crítica de crear confusión entre los fieles y también hubo quien fue aplaudido calurosamente por el sector de los expertos (¡casi nos levantamos de las sillas para ovacionarlo!) por reconocer las válidas aportaciones del método histórico-crítico y el arduo trabajo de los exégetas, muchas veces incomprendido y criticado.

La misma actitud aflora en la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, cuando, citando el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Benedicto XVI recuerda que «los exégetas católicos no deben olvidar nunca que lo que interpretan es la Palabra de Dios. Su tarea no termina con la distinción de las fuentes, la definición de formas o la explicación de los procedimientos literarios. La meta de su trabajo se alcanza cuando aclaran el significado del texto bíblico como Palabra actual de Dios» (VD 33).

A mi juicio, la polaridad «proceso exegético y hermenéutica creyente» no hay que entenderla como contraposición (en el Sínodo se utilizaron términos como «divorcio» y «dicotomía») sino como una relación recíproca y dialogante, en continuo movimiento y con oscilaciones hacia un lado y hacia otro según el devenir histórico. La exégesis de la Sagrada Escritura, rigurosamente histórica y literaria, se realiza con frecuencia en el contexto de un horizonte de fe que implica una comprensión eclesial de la Biblia y de sus textos, sea en el presente sea en la historia pasada. En cuanto a la hermenéutica creyente, ésta se realiza muy a menudo utilizando metodologías que se aplican de forma sistemática y acompañadas de una profunda reflexión crítica. Con todo, en los dos ambientes no es raro encontrar posiciones contrapuestas, que se han agudizado en los últimos años.

Si, por un lado, es verdad que una exégesis excesivamente técnica resulta incomprensible para la mayoría de los cristianos (los principales destinatarios de la Biblia); por otro, también es verdad que una exégesis excesivamente simple o superficial no solo no contribuye a alimentar la fe cristiana, sino que favorece una lectura fundamentalista de la Escritura. Además, como en cierta ocasión me comentó Jean Louis Ska, biblista de fama internacional, no todos los exégetas pueden ser buenos especialistas y buenos divulgadores. Hay que trabajar en equipo. Los pastores, predicadores, maestros, pastoralistas y catequistas deben formarse bien y consultar los trabajos de los exégetas. Estos, a su vez, no deben olvidar su pertenencia a una comunidad creyente en la que están llamados a dar testimonio de su fe. Unos y otros, con distintos cometidos, están al servicio de la fe del pueblo de Dios.

7 Cf. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española, Madrid, Espasa, 22001, tomo II, 1201.

8 Sobre esta cuestión, cf. N. CALDUCH-BENAGES, «Exégesis, teología y hermenéutica bíblica en la “Verbum Domini”», *Phase* 51, núm. 302 (marzo/abril 2011) 109-121.

3. El proceso interpretativo

Vamos a intentar presentar el proceso interpretativo de forma sencilla, poniendo nuestra atención en la relación entre el momento exegético y aquel hermenéutico. Imaginemos la situación. Hemos decidido estudiar, por un motivo u otro, un determinado texto bíblico. El texto nos atrae, deseamos conocerlo a fondo y captar su significado ¿Qué hacer? ¿Por donde empezar? Ante todo, hay que establecer contacto con ese texto, acercarnos sin prisas, dialogar con él y hacerle preguntas. Cuatro son las preguntas principales que requiere la situación descrita: ¿qué dice objetivamente el texto?, ¿cómo lo dice?, ¿tiene valor histórico lo que dice? y, por último, ¿qué mensaje me comunica a mí hoy? Es evidente que a un lector creyente lo que en realidad le interesa es llegar a la última pregunta, porque su deseo se sitúa en la esfera de la fe. No quiere sino iluminar su vida con la Palabra de Dios. Ahora bien, llegar a la cuarta pregunta sin antes pasar por las otras tres es una forma incorrecta de acercarse al texto bíblico. Saltarse las tres primeras preguntas es reducir el proceso a la meta deseada y, por consiguiente, anular el itinerario que a ella conduce. En el fondo, esta valoración excesiva del objetivo final va en detrimento de cada una de las etapas previas. En otras palabras, significa que no se las considera importantes ni mucho menos necesarias para la comprensión del texto.



Si analizamos detenidamente cada una de las preguntas, nos damos cuenta de la complejidad del proceso, pues las cuatro pertenecen a niveles distintos y requieren, por tanto, metodologías distintas. En las tres primeras, el texto aparece como un objeto situado ante nosotros, un objeto que vamos a analizar en todos sus aspectos materiales y formales. Nuestra relación con él es de carácter científico, es decir el texto es nuestro objeto de estudio, está fuera de nosotros y no interactúa con nuestra vida. Con todo, las tres primeras preguntas son muy distintas entre ellas. La primera se coloca al nivel de la literalidad del texto, por lo que requiere una crítica textual; la segunda hace referencia a la forma en que el texto expresa su contenido, por lo que requiere un análisis literario; y la tercera se concentra en los hechos narrados, por lo que requiere una crítica histórica⁹. Todos los pasos indicados hasta aquí apuntan a la comprensión del texto. Se trata de entender lo que el texto dice, de qué manera lo dice y cuál es el contexto histórico, para poder explicarlo con nuestras palabras.

La última pregunta, en cambio, se distingue de las anteriores porque elimina la distancia entre lector y texto. Este deja de ser un objeto de análisis para convertirse en parte del lector. El texto entra en el lector y el lector entra en el texto, de tal manera que el proceso interpretativo pasa de la comprensión del texto a la actualización del mismo. Se establece una línea directa entre texto y lector, ambos se convierten en sujetos dialogantes y el resultado es una comunicación dinámica, vital y enriquecedora. El texto (antiguo) adquiere una tal fuerza que incide en la vida del lector (moderno). Pasamos, pues, de la exégesis a la hermenéutica. Así se expresa el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*:

Se trata de franquear la distancia entre el tiempo de los autores y los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos. Toda exégesis de los textos debe ser completada por una 'hermenéutica' en el sentido reciente del término (II.A.2).

Según Prosper Grech, profesor emérito de Hermenéutica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, tres factores hermenéuticos inciden en esta última etapa del proceso: primero, el cambio de las circunstancias históricas y la acción histórico-salvífica de Dios que provocan una relectura del texto; segundo, la maduración de la comunidad que lee el texto y que asume en cierta manera su paternidad; tercero, la iluminación del Espíritu que motiva un entendimiento más profundo del texto mediante los diversos carismas que continuamente derra-

9 Cf. el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en su apartado sobre el método histórico-crítico (I.A) y los siguientes artículos de Jean Louis SKA, «Les vertus de la méthode historique-critique», *Nouvelle Revue Théologique* 131 (2009) 705-727 y «Note sul metodo storico-critico in esegesi», *Civiltà Cattolica* 161 (2010) 381-389.

ma sobre su Iglesia¹⁰. De este modo, historia, maduración y carisma forman un triángulo hermenéutico que absorbe al texto bíblico y hace que se reencarne en el lenguaje del tiempo y del lugar donde es nuevamente leído¹¹. El proceso interpretativo apenas descrito se pone en marcha una y otra vez, continuamente, es decir cada vez que leemos el texto. Por eso, la Sagrada Escritura está abierta a múltiples actualizaciones, porque sigue hablando a los hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares. Según *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*:

El conocimiento bíblico no debe detenerse en el lenguaje, sino alcanzar la realidad de la cual habla el texto. El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que «da qué pensar», un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser (II.A.1).

4. El itinerario exegético ilustrado con ejemplos

No es nuestra intención hacer aquí una descripción detallada de las técnicas utilizadas por las diversas metodologías. Nos limitaremos a exponer de forma breve los tres momentos del itinerario exegético que hemos mencionado en el apartado interior. Nos referimos a la crítica textual, el análisis literario y la crítica histórica. Lo haremos, como indica el título, por medio de ejemplos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento.

a) La crítica textual (Sir 6,22)

La crítica textual se propone reconstruir, en la medida de lo posible, el texto original de una obra literaria. Para ello tiene que reconstruir la historia de la transmisión y de la evolución del texto escrito del que hoy tenemos varias formas.

Para explicar la importancia de este primer paso del itinerario exegético hemos escogido un libro sapiencial, con toda probabilidad el menos conocido de todos. Se trata del libro de Ben Sira, llamado también Sirácida o Eclesiástico, escrito originalmente en hebreo por un maestro de sabiduría conocido como Jesús Ben Eleazar Ben Sira, hacia el 180 a.C. en Jerusalén¹². Su nieto hizo la traducción griega del libro durante su estancia en Egipto para instrucción de los judíos de la diáspora, donde

normalmente se hablaba griego, entre el año 132 y el 117 a.C. aproximadamente. Allí por el siglo V d.C. el original hebreo desapareció de la circulación por motivos que desconocemos. Durante siglos las dos únicas vías de acceso al Ben Sira fueron las numerosas citas en la literatura talmúdica y rabínica y las traducciones griega, siríaca y latina, sobre todo. La situación cambia radicalmente en 1896. Solomon Schechter, entonces profesor de la universidad de Cambridge, descubre en la hoja de un antiguo manuscrito, comprado en Oriente por las señoras Agnese Lewis y Margaret Gibson, el texto hebreo de Sir 39,15-40,7. A este descubrimiento siguieron otros, no menos importantes, que sacaron a la luz un 70% del texto hebreo repartido en varios manuscritos, todos fragmentarios de los que no existe todavía una edición crítica. No es de extrañar, pues, que el texto del Sirácida que leemos en nuestras biblias modernas sea la traducción de la versión griega del libro.

Dicho esto a modo de introducción, concentrémonos ahora en el texto que hemos escogido como ejemplo, es decir, Sir 6,22. Dicho texto forma parte de un hermoso poema sobre la Sabiduría (Sir 6,18-37) compuesto de tres estrofas. Sir 6,22 funciona como conclusión de la primera estrofa (Sir 6,18-22). Veamos el texto:

¹⁸*Hijo, desde tu juventud recibe instrucción,
y hasta la vejez encontrarás sabiduría.*

¹⁹*Como quien ara y siembra, acércate a ella
y espera sus buenos frutos.*

*Pues cultivándola te fatigarás un poco,
y bien pronto comerás de sus productos.*

²⁰*Es muy dura para los ignorantes,
y el necio no la soporta;*

²¹*como una piedra pesada le oprime,
y él no tarda en sacudírsela.*

²²*Pues la sabiduría es como su nombre:
no se manifiesta a muchos.*

El poema se abre con el anuncio de tema (la búsqueda de la sabiduría) en forma de invitación (v. 18). El sabio invita al joven a abrazar la instrucción para así poder alcanzar la sabiduría en la vejez. Esta invitación encierra dos enseñanzas importantes: por un lado, la estrecha relación entre instrucción (*mûsar/paideia*) y sabiduría (*hokmah/sophía*), pues no puede haber sabiduría sin instrucción y, por otro, el carácter gradual del proceso de aprendizaje, pues la sabiduría no se adquiere de la noche a la mañana; al contrario, para llegar hasta ella hay que recorrer un largo y arduo camino que abarca toda la vida: empieza en la juventud y termina con la canicie.

10 Cf. *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*: «Con el crecimiento de la vida en el Espíritu, aumenta en el lector la comprensión de las realidades de las cuales habla el texto bíblico» (II.A.2).

11 Cf. P. GRECH, «Hermenéutica», en o. c., 759-760.

12 Cf. las páginas introductorias de N. CALDUCH-BENAGÉS, *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1-18* (ABE 32), Estella, Verbo Divino, 1997 y *Reseña Bíblica* 41 (2004): «El Libro de Ben Sira (Sirácida o Eclesiástico)».

A partir del v. 19 el mundo de la agricultura entra en escena. La relación que existe entre el agricultor o sembrador y la tierra que cultiva es la misma que se establece entre el discípulo y la sabiduría. Una relación hecha a base de esfuerzo y recompensa, como bien indican estas parejas de vocablos: arar/frutos; trabajar/productos. De esta manera, la sabiduría se convierte en un campo fértil que recibe la atención, el trabajo y la dedicación por parte del joven que la busca. El discípulo es invitado a acercarse a la sabiduría, a esperar sus frutos y, a la vez, a trabajar para obtenerlos. La recompensa no se hará esperar y, como el agricultor, pronto podrá comer de ellos. Así pues, «la tarea es dura pero no aplasta»¹³. Esta relación tan positiva entre el discípulo y la sabiduría contrasta fuertemente con la actitud del necio o ignorante (vv. 20-21). Para él, la sabiduría es tan dura que se le hace insostenible; es como una piedra pesada y por eso se la quita de encima cuanto antes. Desde la óptica del discípulo, la sabiduría se caracteriza por su vitalidad, dinamismo y fecundidad; desde la óptica del necio, en cambio, la misma sabiduría se convierte en algo inerte y estéril, que en lugar de inspirar cercanía provoca rechazo.

La conclusión del v. 22, como veremos a continuación, es un tanto oscura. Aquí las imágenes vivas e impactantes desaparecen para dar paso a una afirmación que aparentemente no tiene nada que ver con lo anterior; más bien, parece una adivinanza: «Pues la sabiduría es como su nombre: no se manifiesta a muchos». Según el texto, parece que el nombre de la sabiduría, es decir, el vocablo «sabiduría» indique la naturaleza oculta o reservada de la misma. En realidad, eso no es así, pues dicha explicación no tiene sentido ni en griego ni tampoco en español: *sophía* (sabiduría) no tiene ninguna relación con lo oculto o reservado. Compruébalo ahora lo que dice el texto hebreo del manuscrito A (un texto al que solo tienen acceso los especialistas): «Porque la instrucción (o disciplina), como su nombre, así ella es: no es accesible a muchos». La diferencia principal entre los dos textos es obvia: mientras en hebreo el sujeto de la oración es la instrucción, en griego es la sabiduría. Pues bien, ahí está la clave que nos permitirá resolver el enigma.

En hebreo, instrucción o disciplina se dice *mûsar*. Este sustantivo no deriva, como pudiera parecer, del verbo *sûr* («apartarse, alejarse, retirarse») sino de *ysr* («educar, instruir, castigar, corregir»). Da la casualidad, sin embargo, que el participio pasivo de *sûr* («lo que está apartado, alejado, retirado») se pronuncia igual que *mûsar*. En otras palabras, una simple homofonía dio lugar a una «etimología de fantasía». Así pues, aunque etimológicamente el sustantivo «instrucción» y el verbo «apartarse» no estén relacionados, algunos autores explican el significado de Sir 6,22 por medio de esa supuesta relación. En realidad, se trata de un juego de palabras creado

por el sabio Ben Sira para poner de relieve el carácter reservado/apartado de la disciplina/instrucción que hace que no sea accesible a muchos.

En conclusión, resulta imposible entender el significado de este versículo a partir de la versión griega (y de su respectiva traducción en español), ya que el juego de palabras ideado por el autor en el original hebreo ha desaparecido en la traducción. Así pues, el ejemplo presentado confirma la necesidad y la importancia de la crítica textual como primer paso en el estudio exegético.

b) El análisis literario (Is 1,2-3)

El análisis literario se concentra en la forma final del texto y comprende una amplia serie de operaciones relacionadas con el ambiente fonemático, sintáctico semántico, estilístico y estructural de un texto. El objetivo es estudiar todos aquellos aspectos de un texto que conforman su personalidad peculiar, pues la forma constituye «la tarjeta de identidad» de todo texto¹⁴.

Para ilustrar este segundo paso del itinerario exegético nos ayudarán los libros proféticos. Su lectura no es tarea fácil, admitámoslo. En estos libros echamos en falta una trama narrativa, unos personajes, una situación espacio-temporal bien definida... entre otras cosas. Sin embargo, la principal dificultad para el lector moderno estriba en la disposición del material. No se percibe ningún orden, ningún esquema, ningún hilo conductor que nos oriente en la lectura¹⁵. Después de leer algunos pasajes, es inevitable sentirse desorientado, confundido y con pocos ánimos para seguir adelante. La impresión general que percibimos es que en los textos falta organización. ¿Es que no hay ningún orden en los libros proféticos? Y si lo hay ¿en qué consiste? o ¿dónde hay que buscarlo? Vamos a intentar dar algunas respuestas. Ante todo, no hay que caer en la tentación de atribuir esta situación a la incapacidad literaria de los autores, pues ellos mismos nos sorprenden con pasajes de gran calidad poética. La respuesta más bien hay que buscarla en la composición de los libros proféticos llevada a cabo a través de un largo proceso de redacción y composición, que en muchos casos duró varios siglos. Ahora bien, no vamos a entrar en esta complicada cuestión, pues nos llevaría demasiado lejos.

Aunque a primera vista la situación no sea muy estimulante, una lectura atenta de los libros proféticos nos permitirá descubrir algunos principios organizativos capaces de orientar nuestra comprensión de los textos. Uno de ellos es precisamente el esquema «negativo-positivo» que presentamos a continuación. Se trata de una disposición frecuente de los materiales proféticos de manera que a los pasajes de

13 V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico. Texto y comentario* (El mensaje de la Biblia 20), Estella (Navarra), Verbo Divino et al., 1992, 49.

14 H. SIMIAN-YOFRE, «Diacronía. Los métodos histórico-críticos», en *Metodología del Antiguo Testamento*, o.c., 107.

15 Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *Los profetas, mensajeros de Dios* (Emaús 98), Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 2012, 37-38.

tono negativo (entiéndase, duras críticas contra la actitud del pueblo o de los gobernantes, o bien amenazas o anuncios de desastres políticos o militares) siguen otros de tono positivo (anuncios de un futuro mejor, oráculos de consolación y esperanza). Este esquema se presenta en dos formas, con dos o tres partes. Un ejemplo del esquema negativo-positivo en dos partes se encuentra en el libro de Isaías. Mientras en Is 1–39 (Primer Isaías) abundan los anuncios de desastre contra Israel y Judá, en Is 40–55 (Segundo Isaías) y en Is 56–66 (Tercer Isaías) predominan los oráculos de consolación. Otro ejemplo nos lo proporciona el libro de Amós. Mientras en Am 1,2–9,7 el profeta hace una dura crítica social, en Am 9,8-15 emerge con fuerza una promesa de restauración que contrasta fuertemente con el resto del libro. El citado esquema puede ampliarse con una tercera parte (oráculos contra las naciones extranjeras) que se inserta entre las dos previamente mencionadas. Valgan como ejemplo el libro de Ezequiel: Ez 1–24 (oráculos contra Judá y Jerusalén), Ez 25–32 (anuncio de desastres para los pueblos extranjeros), Ez 33–48 (la restauración) y el libro de Sofonías: Sof 1,1–2,3 (crítica contra Judá y Jerusalén), Sof 2,4–3,8 (oráculos contra las naciones extranjeras y Jerusalén), Sof 3,9–20 (promesas mesiánicas y regreso de los dispersos).

Téngase en cuenta que todos los libros proféticos en su forma actual o final provienen de la época del postexilio y, por consiguiente, reflejan la problemática de aquel periodo de la historia. En particular, la forma actual de estos libros testimonia las esperanzas escatológicas del Israel postexílico, como resulta del esquema que acabamos de presentar. Y precisamente por este motivo, a dicho esquema se le conoce también con el nombre de «esquema escatológico». Ahondemos ahora en el significado del mismo.

De hecho, en la visión del mundo de la profecía postexílica el presente está marcado por la catástrofe del 587/586 a.C., es decir, la caída de Jerusalén, el incendio del Templo, la deportación de los jefes del pueblo, etc... y por las dificultades de restablecer la comunidad de Jerusalén en el periodo persa, un tiempo en el que prevalece la negatividad. La primera parte del esquema escatológico (los anuncios de calamidades a causa de la infidelidad y de los abusos del pueblo y de sus gobernantes) funcionan como explicación de la situación actual y al mismo tiempo constituyen una viva exhortación a convertirse y a regresar al Señor. La segunda parte del esquema (los oráculos de salvación) muestra la esperanza incondicional de los fieles del Señor. A pesar de las dificultades, ellos esperan en una intervención de Dios en la historia como preludio de la inauguración definitiva de su reino que les traerá la paz y la prosperidad. Esta intervención de Dios o juicio universal en la historia tendrá lugar cuando habrán sido destruidas las fuerzas hostiles de los pueblos extranjeros (oráculos contra las naciones en el esquema de tres partes).

El uso del esquema escatológico nos proporciona una clave hermenéutica esencial para la lectura de los textos proféticos. Situados dentro del esquema mencionado, los textos adquieren nuevos significados, ellos mismos se abren

a otros horizontes. En otros términos, el significado de un determinado texto hay que entenderlo a partir de su colocación al interno del libro, superando así los límites impuestos por el mismo texto. Valga como ejemplo concreto Is 1,2-4, un oráculo contra el pueblo ingrato.

*²Escucha, cielo; atiende, tierra,
que habla el Señor:
he criado y educado hijos,
pero ellos se han rebelado contra mí.
³El buey reconoce a su dueño
y el asno el pesebre de su amo,
pero Israel no me conoce,
mi pueblo no tiene entendimiento.
⁴¡Ay nación pecadora,
pueblo cargado de crímenes,
ralea de malvados, hijos corrompidos!
Han abandonado al Señor,
han despreciado al Santo de Israel,
le han vuelto la espalda.*



Una primera lectura de este texto se puede hacer situándolo en su contexto específico, el siglo VIII a.C. y tratando de precisar su significado en esas circunstancias. Recordemos que nuestro texto pertenece al primer Isaías o Protoisaiás (Is 1-39), obra del profeta Isaías que desarrolló su larga actividad profética (unos 40 años) bajo los reinados de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías. Antes de la guerra siro-efraimita, durante un periodo de relativa prosperidad, el tema principal de su predicación era la crítica social y religiosa. Isaías constata numerosas injusticias, juicios arbitrarios, corrupción en las autoridades, ambición de los latifundistas, opresión de los gobernantes. Y lo que es peor, la gente pretende cubrir todas estas lacras con una falsa piedad y abundantes prácticas religiosas. El panorama descrito es precisamente el que nos describe Is 1,2-4. Dios acusa a su pueblo de varios delitos: desconocimiento, acumulación de riquezas y abandono de Dios. Viven como si Dios no existiera, sin pensar en el día del castigo.

El mismo texto se puede leer a la luz de Is 1-12, oráculos que según los estudiosos podrían reflejar la predicación del mismo Isaías. De todos modos, es muy probable que estos capítulos también contengan pasajes exílicos y postexílicos que han sido incorporados al texto con el paso del tiempo. También podríamos releer el texto situándolo en el contexto más amplio de Is 1-39 donde, como ya hemos indicado, abundan los anuncios



de desastre contra Israel y Judá o incluso enmarcándolo dentro de toda la obra isaiana (Is 1-66) con sus numerosos añadidos del periodo exílico y postexílico.

Concluyendo, el oráculo contra el Israel ingrato del siglo VIII a.C. se abre a nuevos significados e interpretaciones si lo consideramos dentro del esquema escatológico. Is 1,2-4 es ciertamente un oráculo de juicio (primer elemento del esquema), pero leído a la luz de Is 40-55 o Is 56-66, donde predominan los oráculos de consolución (segundo elemento del esquema), su mensaje adquiere nuevos matices y una proyección inusitada. Enmarcado dentro del esquema escatológico, nuestro texto no se agota en su carácter de denuncia y en su tono marcadamente negativo, sino que se abre a una perspectiva consolatoria y gozosa que contempla una intervención salvífica de Dios en la historia de su pueblo.

c) La crítica histórica (Jn 4,8)

Aunque dicha expresión permite usos diversos, entendemos por crítica histórica la determinación del ambiente vital del texto junto a la valoración de la verdad histórica de lo que el texto narra.

El versículo escogido para ejemplificar este tercer momento del itinerario exegético forma parte de uno de los pasajes más leídos, conocidos y comentados del cuarto evangelio. Se trata del encuentro entre Jesús y la samaritana (Jn 4,1-20)¹⁶. No vamos a comentar todo el pasaje, ya que nuestro interés se centra primordialmente en una pequeña anotación que hace el narrador después de la primera intervención de la mujer. Veamos el texto en cuestión:

¹Los fariseos se enteraron de que aumentaba el número de los discípulos de Jesús y que bautizaba incluso más que Juan. ²La verdad es que Jesús no bautizaba, sino que lo hacían sus discípulos. ³Cuando estos rumores llagaron a Jesús, abandonó Judea y volvió a Galilea. ⁴Como tenía que atravesar Samaria, ⁵llegó a un pueblo llamado Sicar, cerca del terreno que Jacob dio a su hijo José. ⁶Allí estaba también el pozo de Jacob.

Jesús, fatigado por la caminata, se sentó junto al pozo. Era cerca de mediodía. ⁷En esto, una mujer samaritana se acercó al pozo a sacar agua. Jesús le dijo: –Dame de beber. ⁸Los discípulos habían ido al pueblo a comprar alimentos. ⁹La samaritana dijo a Jesús: –¿Cómo es que tú siendo judío, te atreves a pedirme agua a mí, que soy samaritana? (Es de advertir que los judíos y los samaritanos no se trataban).

La anotación entre paréntesis del narrador tiene por objeto explicar la reacción de la samaritana quien, sorprendida ante la interpelación directa de Jesús, la

16 N. CALDUCH-BENAGES, *Dame, Señor, tu mirada. Reflexiones bíblicas sobre la vida cristiana* (Sauce 150), Madrid, PPC, 2011, 148-165.

considera un insólito atrevimiento. Ahora bien, una vez constatada la hostilidad entre los dos pueblos vecinos, el diálogo entre el Maestro y la mujer continúa sin ninguna otra interrupción. Al lector moderno, sin embargo, dicha anotación seguramente le sabe a poco. Le gustaría saber más de esta cuestión y se hace muchas preguntas, por ejemplo: ¿a qué se debía esta hostilidad? ¿cuál fue su origen? ¿era reciente o se remontaba al pasado? ¿había razones que la justificaran? ¿eran estas comprensibles? ¿cuáles eran sus consecuencias concretas? Pues bien, para poder responder a estos interrogantes hemos de dar un salto hacia atrás en la historia de Israel. Hay que situarse en la segunda mitad del siglo VIII a.C.

El hecho político más relevante de esta época es la rápida y creciente expansión de Asiria, una potencia que había permanecido en silencio durante años. El protagonista fue sin duda el rey Tiglat-pileser III (745-727), gran organizador y hábil militar. Deseoso de extender el propio territorio hacia el Mediterráneo, condujo una política muy agresiva con los pueblos vasallos. El nuevo imperialismo asirio causó la destrucción política del reino del Norte (Israel) y graves daños al reino del Sur (Judá) que sobrevivió como entidad política.

La crisis de Israel empezó al estallar la guerra siro-efraimita (734-733). Cansadas del tributo que tenían que pagar a Asiria, Siria e Israel deciden rebelarse y piden ayuda a Judá, pero el rey Ajaz, haciendo oídos sordos a los consejos del profeta Isaías, responde con una negativa. Prefiere someterse a Asiria pagando el correspondiente tributo que unirse a los aliados. Por su parte Tiglat-pileser se adueña de gran parte del territorio del reino del Norte, incorporándolo al imperio asirio. A esta primera invasión seguirá una segunda y definitiva. Los acontecimientos se desencadenan rápidamente: en el año 722 cae Samaria en manos de Salmanasar V y al año siguiente Sargón II completa la conquista, incorporando la zona de Samaria al imperio asirio. Es el fin del reino de Israel. Los asirios deportaron a miles de israelitas, entre ellos la clase dirigente del país. De este modo, aseguraban la sumisión del pueblo y ahogaban cualquier tentativa de rebelión. Repartieron a los deportados en diversas localidades orientales de Asiria (cf. 2 Re 17,5-6) a la vez que repoblaron Samaria con colonos procedentes de otras partes del imperio¹⁷. El reino del Norte se convierte entonces en una provincia asiria, llamada «Samaria», con nuevos habitantes no israelitas y, por consiguiente, con nuevas costumbres y tradiciones religiosas. Ese fue el origen de la separación, que se consolidará mucho tiempo después, entre samaritanos y judíos, y a la que se refiere el autor del cuarto evangelio en el episodio de la Samaritana.

Ni que decir tiene, pues, que un buen conocimiento de la historia antigua de Israel es un instrumento indispensable para interpretar correctamente los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Interpelar el pasado es una forma de iluminar el presente.

5. De la exégesis a la hermenéutica

Nos queda por afrontar la última etapa del proceso interpretativo. En ella se pasa, como ya antes hemos apuntado, de la comprensión del texto a la actualización del mismo, o lo que es lo mismo, de la exégesis a la hermenéutica. Después de haber analizado y estudiado un determinado pasaje bíblico a nivel textual, literario e histórico, ahora nos preguntamos por el sentido que esas palabras tienen para nosotros, lectores actuales que vivimos en una situación muy distinta de aquella descrita en la Escritura ¿De qué manera incide el texto bíblico en nuestra historia personal o comunitaria? ¿Nos dejamos iluminar y transformar por su Palabra? Para ilustrar el paso del texto a la vida, la *lectio divina*, también llamada lectura orante o creyente, podría sernos de gran ayuda¹⁸. Por eso, terminamos nuestro recorrido interpretativo con una breve *lectio* sobre Jer 26,1-6, un texto donde la actitud de escucha (y por contraste de rechazo) de la Palabra de Dios constituye el eje central alrededor del cual gira toda la narración. Basta notar que en solo seis versículos el verbo «escuchar» se repite cuatro veces.

a) Profeta contra profeta (Jer 26-29)

Con los capítulos 26-29 inicia la segunda parte del libro, a menudo considerada como la biografía de un profeta perseguido. De hecho, estos capítulos presentan algunos episodios de la persecución de Jeremías por parte de los falsos profetas, es decir de aquellos colegas-adversarios que anunciaban un mensaje completamente diferente del suyo. Si Jeremías exhortaba al pueblo a someterse al yugo de Babilonia, ellos en cambio prometían a todos victoria y prosperidad si continuaban la lucha contra Babilonia. En resumen, Jer 26-29 refleja muy bien el conflicto entre profetas («profeta contra profeta»), un tema característico, si bien no exclusivo, del libro de Jeremías.

b) Discurso en el templo (Jer 26,1-24)

Jer 26 narra las consecuencias del discurso que Jeremías pronunció en el templo de Jerusalén por orden de Dios. Después de una breve síntesis del discurso (26,1-

¹⁷ Según una inscripción de Sargón II los deportados eran unas 27.290 personas.

¹⁸ N. CALDUCH-BENAGES, *Saboreando la Palabra. Sobre la lectura orante o creyente (lectio divina)* (El mundo de la Biblia. «Horizontes» 11), Estella, Verbo Divino 2012.

6)¹⁹, el narrador nos cuenta cómo los sacerdotes y profetas acusan al profeta de blasfemar contra el Templo y de anunciar la destrucción de Jerusalén (26,7-11). La autodefensa de Jeremías (26,12-15) se reduce esencialmente a una repetición de la frase «El Señor me ha mandado». Esta respuesta de Jeremías, aun siendo jurídicamente débil, logra convencer a los jefes y al pueblo. Tanto es así que todos se manifiestan ante los sacerdotes y los profetas en su favor: el hecho de anunciar un mensaje de Dios no le hace merecedor de la muerte. Algunos ancianos del pueblo proponen la absolución de Jeremías (26,16-19) con un argumento basado en un precedente histórico, es decir un mensaje análogo pronunciado por el profeta Miqueas en tiempos del rey Ezequías (cf. Mi 3,12). Los acusadores, los sacerdotes y los profetas se retiran de la escena porque evidentemente no pueden responder a estos argumentos. En esta ocasión Jeremías se salva, pero para subrayar la gravedad del peligro, el narrador cuenta la historia de otro profeta, Urías, que en aquel tiempo profetizó «con palabras parecidas a las de Jeremías» y, a pesar de sus intentos de fuga, acabó siendo ajusticiado (26,20-24).

c) Breve síntesis del discurso (Jer 26,1-6)

En el primer año del rey Joaquín (609/08), el Señor manda a Jeremías al templo de Jerusalén para denunciar al pueblo y al mismo tiempo exhortarlo a la conversión, y de este modo evitar la inminente destrucción del templo y de la ciudad (vv. 1-3). El discurso tiene lugar en el Templo, o quizás en el atrio, probablemente en ocasión de alguna fiesta a la que acudía mucha gente de otras localidades de Judá. Parece que se trata de un discurso muy importante, ya que el Señor dice a Jeremías que no omita ni una sola palabra. En efecto, el tema abordado es candente para todos: para los sacerdotes, para los falsos profetas y para el pueblo y, por consiguiente, muy peligroso para Jeremías. He aquí el texto:

¹Al comienzo del reinado de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá, recibió Jeremías esta palabra de parte del Señor. ²Esto dice el Señor: «Ponte en el atrio del templo y, cuando los ciudadanos de Judá entren en él para adorar, les repites a todas las palabras que yo te mande decirles; no dejes ni una sola. ³A ver si escuchan y se convierte cada cual de su mala conducta, y así me arrepentiré yo del mal que tengo pensado hacerles a causa de sus malas acciones».

⁴Les dirás: «Esto dice el Señor: “Si no me escucháis y no caminaís según la ley que os promulgué, ⁵si no escucháis las palabras de mis siervos los profetas, que os he enviado sin cesar, pero que vosotros no habéis escuchado, ⁶trataré a este templo como al

de Siló, y haré de esta ciudad fórmula de bendición para todos los pueblos de la tierra”»²⁰.

Desde el comienzo de su historia el pueblo elegido siempre ha sido libre de seguir al Señor o de escoger otro camino. A Israel nunca se le obligó a seguir las vías del Señor y a observar sus preceptos; al contrario, siempre ha tenido la libertad de decidir sobre su destino. Por este motivo, en nuestro texto, el Señor no da por descontado una reacción favorable del pueblo a las palabras de Jeremías. «A ver si te escuchan» (v. 3), advierte el Señor al profeta. De todos modos, esta advertencia es más bien positiva. De hecho, el texto subraya, por una parte, la libertad del ser humano y, por otra, la disponibilidad de Dios, cuya acción está condicionada por la respuesta libre y consciente de aquél. Así pues, si el pueblo escuchará las palabras del profeta y cesará de hacer el mal, el Señor retirará su castigo.

En los vv. 4-6 el Señor comunica a Jeremías lo que deberá decir al pueblo. En realidad, estos versículos son una breve síntesis del discurso del cap. 7, al que antes nos hemos referido. En particular se menciona la suerte de Siló, antigua sede del arca de la Alianza y del culto durante la época de los Jueces, totalmente en ruinas. Ahora bien, a nosotros nos interesa sobre todo el modo con que el Señor se dirige al pueblo y, más concretamente, la insistencia en la escucha o rechazo de sus palabras. «Escuchar» está en paralelo con «caminar según la Ley», expresión que significa cumplir los mandamientos que el Señor dio a Moisés en el monte Sinaí. Escuchar al Señor no es, pues, algo abstracto y sin conexión con la vida. Al contrario, se traduce concretamente en la observancia de la Ley. La Ley indica una actitud, una línea de comportamiento, un camino en clave de Alianza que conduce a la vida y a la felicidad (cf. Dt 30,15-16; Sal 119,32). Y éste es precisamente el camino que Israel no ha querido escoger. El pueblo no ha escuchado ni al Señor ni a los profetas mensajeros de su palabra. Dos veces repite el Señor que el pueblo no ha querido escuchar el mensaje de sus enviados. Por lo tanto, Jeremías no es ni el primero ni el último profeta destinado a sufrir la hostilidad de su pueblo. Este sufrimiento es inherente a la misión del profeta, a menudo incomprendido, amenazado y perseguido a causa de sus palabras incómodas.

d) Del texto a la vida

«Escuchar la Palabra de Dios». Los profetas de la Biblia han sido personas carismáticas que han recibido del Señor el don de la profecía. Gracias a la vocación cristiana también nosotros somos partícipes de este don. Cada uno es responsable no solo de la propia misión profética sino también de la misión profética de la familia, grupo,

¹⁹ El discurso completo se encuentra en Jer 7,1-8,3.

²⁰ Los subrayados son nuestros.

parroquia o comunidad a la que pertenece. Los cristianos no hemos sido llamados a anunciar nuestras propias ideas ni a difundir nuestra visión personal del mundo y de la vida (cf. los falsos profetas en tiempo de Jeremías), sino a anunciar la Palabra de Dios en medio del pueblo, cada uno a su manera, con sus carismas y según sus circunstancias. Ahora bien, sea cual sea la modalidad del anuncio, para poder transmitir la Palabra de Dios a los demás, primero hay que escucharla, estudiarla y meditarla en el corazón, en un ambiente de oración. Se trata de escuchar aquello que Dios quiere de cada uno para poder responder con generosidad a su petición. Hay que estar siempre dispuestos a escuchar su Palabra. En otras palabras, la Palabra que Dios nos comunica personalmente tendría que ser el punto de referencia principal de nuestra vida.

«Escuchar a los profetas». Dios nos habla en modos diversos, en circunstancias diversas, y por medio de instrumentos y mensajeros diversos. En efecto, hay que estar muy atentos para captar todos los mensajes que nos llegan del mundo, de la historia, de la naturaleza, de lo cotidiano, de los demás, de los nuestros e incluso de los que sentimos lejanos. Dios nos habla por medio de ellos. Son sus profetas. A veces los mensajes son estrepitosos porque se proclaman con voz potente y se oyen por doquier, a veces en cambio son casi imperceptibles y se esconden bajo falsas apariencias de perfecta observancia y piedad. A veces los mensajes son un grito de dolor, una tierra que se resquebraja, una súplica en la necesidad, un árbol que cae, una petición de ayuda, una enfermedad inesperada, una crisis que ahoga, una responsabilidad imprevista, una lágrima que corre veloz, una mirada furtiva, un corazón destrozado, la monotonía de la vida cotidiana... Ningún mensaje y ningún mensajero deberían dejarnos indiferentes, porque nada ni nadie es indiferente a Dios.

«Escuchar el corazón». Dios ha formado el corazón del ser humano, lo conoce, lo escruta y consigue penetrarlo en su profundidad inalcanzable para el mismo ser humano. Y a menudo lo pone a prueba para educarlo, para orientarlo y guiarlo hacia la conversión. El corazón, pues, merece toda nuestra atención porque en él se fragua la calidad de nuestras relaciones con Dios y los demás. Dicho de otra manera, hay que escuchar siempre el corazón. Con palabras de Enzo Bianchi: «La referencia al corazón pone en evidencia cuán necesaria es la unidad del ser humano en su relación con el Señor, la sinceridad en su adoración, la autenticidad en su adhesión y la totalidad en su dedicación y amor»²¹.

¿Somos los cristianos hombres y mujeres capaces de escuchar? ¿Sabemos escuchar la Palabra de Dios? ¿Y la de sus profetas? ¿Estamos atentos a sus mensajes? ¿Solemos escuchar lo que nos dice el corazón?

6. A modo de conclusión

Llegados al final de nuestro recorrido queremos expresar un deseo que podría resumirse así: deseamos que estas páginas animen a los lectores a acercarse cada vez más a la Biblia y a responder a las cuatro preguntas que hemos formulado al inicio; que les estimulen a recorrer todas y cada una de las etapas del proceso interpretativo; que les impulsen a buscar la ayuda de los expertos, a mejorar y poner al día su formación bíblica; que susciten en ellos una auténtica sed de la Palabra y que, en definitiva, se dejen transformar por su mensaje liberador.

Convencidos de que exégesis y hermenéutica, ciencia y fe, estudio y oración no se contraponen, sino que se enriquecen mutuamente contribuyendo a la unidad del proceso interpretativo, terminamos citando una vez más el documento *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* que en el año 2013 celebró su 20 aniversario.

Aunque la interpretación de la Biblia sea tarea particular de los exégetas, no les pertenece, sin embargo, como monopolio, ya que comporta, en la Iglesia, aspectos que van más allá del análisis científico de los textos. La Iglesia, en efecto, no considera la Biblia simplemente como un conjunto de documentos históricos concernientes a sus orígenes. Ella la acoge como Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero, en el tiempo presente.

Esta convicción de fe tiene como consecuencia la práctica de la actualización y de la inculturación del mensaje bíblico, así como los diversos modos de utilización de los textos inspirados, en la liturgia, la «Lectio divina», el ministerio pastoral, y el movimiento ecuménico (Introducción al punto IV).



21 E. BIANCHI, «Cuore», en *Temi di Teologia Biblica*, o. c. 291 (traducción nuestra).

PASTORAL Y EXÉGESIS BÍBLICA

Jean Louis Ska

1. Algunas reflexiones sobre el punto de partida del trabajo pastoral

“¿Qué traducción debemos utilizar?”, “¿cuál es la mejor traducción?”. Innumerables veces he escuchado esta pregunta en sesiones o conferencias sobre temas bíblicos. Nunca es fácil responder a este tipo de preguntas. Para responder, empiezo con una broma: la mejor Biblia es una edición de la Biblia en su idioma original. Así pues, ¡aprenda hebreo, griego y arameo! Nada es mejor que leer el texto original. Y respondo luego de una manera más práctica. En general, prefiero introducir una distinción entre una Biblia para uso personal, una Biblia para uso público y una Biblia para uso académico o científico. Para un uso personal, cada uno debe elegir la Biblia que prefiera o la que le resulte más familiar. Para un uso público, es importante utilizar la Biblia que el público conoce y lee con más frecuencia. En cuanto al estudio, es aconsejable llevar consigo la Biblia recomendada por investigadores y exégetas profesionales. Sin embargo, me gustaría añadir un detalle más: es mejor trabajar con al menos dos traducciones. En efecto, una traducción nunca es más que una traducción y ninguna traducción puede traducir perfectamente los matices del texto original. Por lo tanto, vuelvo a mi broma inicial: es importante recordar que el texto bíblico nos llega muy a menudo a través de traducciones que son igualmente interpretaciones. Y entre las traducciones, algunas son buenas y otras son mejores, tal como sucede en todos los ámbitos.

Comienzo estas reflexiones sobre la exégesis y el trabajo pastoral hablando de traducciones porque estas son el punto de partida de cualquier trabajo en este campo. Por poner solo un ejemplo, después de escuchar una lectura litúrgica seguida de la conclusión habitual: “Palabra del Señor”, me digo muy a menudo a mí mismo: “¿Es realmente la palabra del Señor o la de un traductor más o menos acertado?”. El cardenal Carlo Maria Martini hizo una vez un comentario divertido al respecto. Nos dijo que lamentaba que la Conferencia Episcopal Italiana hubiera llevado a cabo el proyecto de corregir las traducciones del leccionario litúrgico. En efecto, cuando preparaba su homilía, confrontaba habitualmente la traducción con el texto original. Entonces comenzaba su homilía diciendo que ciertamente es posible traducir como lo hace el texto litúrgico –el Cardenal Martini era muy diplomático–, pero que sin duda alguna es también posible traducir de otra manera. De ahí deriva una reflexión sobre el sentido exacto del texto bíblico y, en general, del evangelio del día. Ahora bien –decía el cardenal Martini–, si la traducción fuese buena, yo ya no podría hacer

ese comentario y, en consecuencia, debería buscar otra estrategia. Todo esto para decir que todo trabajo pastoral parte necesariamente de una lectura atenta del texto. Nuestra pastoral bíblica se basa en este contacto inmediato que nada puede reemplazar. Por consiguiente, si no se pueden utilizar los textos originales, es necesario elegir bien la traducción.

En segundo lugar, e igual de importante, es útil e incluso necesario, preguntarse cómo leer el texto. Existen tantos métodos en el mercado que no es fácil escoger uno. Pero es indispensable, a mi juicio, hacerse la pregunta. Demasiado a menudo, cada persona escoge según sus conveniencias o sus costumbres sin reflexionar mucho sobre los problemas de esta elección. A este respecto, como en el evangelio, existe una vía estrecha y una vía más ancha. Esta última no es ni mucho menos la mejor. El primer manual que se encuentra no es siempre el mejor y, sobre todo, nunca puede substituir una lectura del mismo texto hecha en profundidad. El mejor comentario es el que anima a releer el texto con más atención. En los siguientes párrafos, quisiera presentar algunos instrumentos útiles para la exégesis y que permiten apreciar mejor los textos bíblicos, incluso para aquellos que no son expertos en la materia.

Añado un detalle anecdótico para mostrar el objetivo de estas pocas páginas. El Padre Yves Congar, dominico, uno de los expertos del Concilio Vaticano II y futuro cardenal, solía decir esta frase: «La teología debe estar



en el predicador y no en la predicación». Es posible trasladar este consejo a otros ámbitos, por ejemplo, el nuestro, y decir «La exégesis debe estar en el predicador y no en la predicación». Y es posible substituir «predicador» por enseñante, catequista, pastor o miembro de un grupo bíblico. En pocas palabras, no hay que servir recetas de cocina a una persona que pide comer. Pero es esencial conocer las buenas recetas de cocina para preparar una buena comida. Todo esto para explicar cuál es el objetivo de las líneas que siguen: ofrecer algunas recetas de exégesis para poder preparar apetitosos platos bíblicos.

2. La importancia del contexto cultural

Los textos bíblicos fueron compuestos hace más de veinte siglos, y algunos hace más de veinticinco siglos. Nosotros vivimos en otro mundo, en otra cultura y tenemos otra mentalidad. A veces es esencial conocer ciertos detalles de la cultura del próximo Oriente antiguo para comprender mejor algunos textos bíblicos.

a) Jn 2,1-11 y Jesús que se dirige a su madre llamándole “mujer”

Un primer ejemplo es el de las bodas de Caná de Galilea (Jn 2,1-11). Es una frase que sorprende en este relato. Es la respuesta que Jesús da a su madre cuando ella le dice que los invitados ya no tienen vino. Literalmente, esto es lo que Jesús responde a su madre: «¿Qué hay entre yo y tú, mujer?» En primer lugar, se dirige a su madre llamándola «mujer» en lugar de «madre» o «mamá», lo que ciertamente nos habría parecido más natural desde nuestra cultura. Por otro lado, ¿cuál es el motivo de esta observación tan sorprendente o incluso mordaz, cuyo sentido se nos escapa? No sabemos, de hecho, el tono que Jesús utilizó en esa ocasión. Aun así, esta expresión es bien conocida en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Ver, por ejemplo, en el Antiguo Testamento: Jue 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 1 Re 17,18; 2 Re 3,13; 2 Cr 35,21; en el Nuevo Testamento: Mt 8,29; Mc 1,24; Lc 4,34. En el Antiguo Testamento, en la mayoría de ocasiones la expresión se utiliza para expresar una diversidad de opinión, como entre Jefté y los amonitas o entre David y Joab y sus hermanos, o también un problema de relación como entre Elías y la viuda de Sarepta que se pregunta por qué su hijo ha muerto cuando el profeta estaba en su casa. En el Nuevo Testamento, son los demonios que Jesús expulsa los que se expresan de esta manera. A primera vista, esto incrementa la dificultad.

Sin embargo, hay una costumbre que según mi parecer permite explicar la reacción de Jesús de manera bastante sencilla. En efecto, es importante saber que las bodas son un acontecimiento público en el que se reúne mucha gente. Además, en un banquete de bodas los hombres y las mujeres están siempre separados, inclu-

so el esposo y la esposa no están juntos durante todo el día. Así ocurre en ciertas sociedades como, por ejemplo, en el mundo musulmán. De este modo se puede comprender, por ejemplo, por qué Labán consigue engañar a Jacob cuando, caída la noche, hace entrar a Lea y no a Raquel en la tienda de Jacob la noche de bodas (Gen 29,23-24). Jacob nunca ha estado con Raquel ni con Lea un día entero. En el libro de Ester, en el primer capítulo, el rey de Persia Asuero organiza un banquete para todos los dignatarios de su reino y a su vez la reina Vasti organiza otro banquete para todas las mujeres de alto rango del reino. Los dos banquetes se celebran separados. Cuando el rey, después de haber bebido mucho, pide a su esposa que comparezca ante toda la asamblea, ella se niega. Cualquier mujer que se respete tenía que negarse a ello porque, cuando una mujer y sobre todo una mujer sola se muestra ante una asamblea de hombres, es fácil adivinar el significado que eso pueda tener.

En este contexto, resulta más fácil comprender la reacción de Jesús cuando ve llegar a su madre: se sorprende de verla aparecer en la sala donde él se encuentra con todos los hombres, entre ellos sus discípulos. Dicho de forma más directa, ella no tenía que estar allí bajo ningún concepto. De ahí, la sorpresa y la reacción de Jesús que dice a su madre: «Pero tú, ¿qué has venido a hacer aquí?». Este detalle permite también comprender mejor que María debía tener razones muy serias para infringir las reglas sociales de la época. El problema es grave: si no hay vino, la boda se ha terminado y hay que enviar a los invitados a su casa. Y eso es una vergüenza imborrable para el esposo que tiene el deber de ofrecer vino a todos los invitados. Y dado que la boda podía durar siete días, se puede entender que para la ocasión se necesitaba una enorme cantidad de vino (cf. Gen 29,27; Jue 14,12). En fin, las circunstancias permiten también explicar un último detalle que ya se ha mencionado más arriba: Jesús se dirige a su madre llamándola «mujer» porque estamos en un ámbito público y no privado. Lo mismo sucede en otras circunstancias, porque para un hombre es la manera más conveniente de dirigirse a una mujer. Ver, por ejemplo, Mt 15,28; Lc 13,12; 22,57; Jn 2,4; 4,21; 8,10; 19,26; 20,13.15. De la misma manera Jesús se dirigirá a su madre en la escena a los pies de la cruz, ante todas las personas presentes (Jn 19,26), o también cuando habla con la siro-fenicia (Mt 15,28), con la samaritana (Jn 4,21) e incluso con María Magdalena, después de la resurrección (Jn 20,13 y 15).

b) Lc 7,36-50 y la mujer que le “ha mostrado mucho amor”

Para seguir en el mismo ámbito, hay otro relato evangélico que merece ser leído en su contexto cultural. Se trata del episodio que a menudo lleva por título «la pecadora arrepentida» (Lc 7,36-50). Sin duda alguna, en este relato es útil empezar por la conclusión del breve

discurso que Jesús dirige a Simón el fariseo: «Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra». Sin entrar en todos los detalles de esta frase y de su traducción – algunos prefieren traducir: «pues ella ha mostrado mucho amor» –, voy a detenerme en la expresión «mostrar mucho amor». ¿De qué modo la mujer ha mostrado su amor hacia Jesús?

La primera respuesta que surge espontáneamente es sencilla: la mujer, anónima, realiza una serie de gestos muy significativos: «Había en la ciudad una mujer pecadora pública, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume, y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los unguía con el perfume» (Lc 7,37-38). Estos gestos son expresión de un sentimiento muy fuerte, de eso no cabe duda. Jesús, sin embargo, los interpreta de manera muy precisa en la explicación que le da a Simón: «¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, y los ha secado con sus cabellos. No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. No unguiste mi cabeza con aceite. Ella ha unguido mis pies con perfume» (Lc 7,44-46). Para Jesús, todos estos gestos son los gestos que se realizan para acoger a un huésped. Se trata, pues, de ritos de hospitalidad tradicionales y bien conocidos en el mundo de la época: lavar los pies, el beso, la unción con aceite¹. Hay que sacar una conclusión evidente de esta explicación. Es la mujer quien cumple con los ritos de hospitalidad, no el fariseo. Es la mujer quien, en realidad, acoge a Jesús y no tanto Simón el fariseo. O, dicho diversamente, Jesús se encuentra más a gusto con esta mujer que con el fariseo.

Pero, ¿por qué el fariseo no ha realizado los gestos de hospitalidad? Aquí se encuentra el corazón del problema. Simón el fariseo, en efecto, hace esta reflexión cuando presencia los gestos que la mujer realiza con Jesús: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora». Es sobre todo evidente que el fariseo se ha escandalizado por la audacia de esta mujer que ha osado entrar en una sala donde solamente había hombres. La cosa era quizás menos insólita en el mundo griego que en el mundo judío, pero es más que probable que en este último también fuera mal visto. Aun así, la palabra im-

portante en la reflexión del fariseo es el verbo «tocar». Jesús no debería haberse dejado tocar por la pecadora. ¿Por qué? Porque dejarse tocar por una pecadora, y con toda probabilidad una pecadora pública, significa contaminarse con su pecado y, por lo tanto, pasar a ser impuro. Hay que purificarse en seguida de este contacto para poder de nuevo ser admitido en la «comunidad de los justos». Según lo que Jesús dice a continuación, está claro que el fariseo no ha tocado a Jesús, puesto que no ha realizado ninguno de los gestos de hospitalidad que habrían implicado necesariamente un contacto físico. Es lo que hemos aprendido de lo que Jesús ha dicho al final de la conversación. Eso significa también que el fariseo temía contaminarse de una u otra manera por Jesús, sin duda a motivo de sus «malas compañías» y de su laxismo en cuanto a algunas reglas de higiene. Simón el fariseo, pues, se ha mostrado más que prudente. Jesús, al contrario, no ha temido el contacto con la pecadora. Es él, en efecto, quien la ha purificado de su pecado.

En palabras más sencillas, esto significa que las cosas son diametralmente opuestas para Jesús y para el fariseo. Para Simón, en efecto es el pecado que contamina a los que están en contacto con él. Para Jesús, al contrario, lo más fuerte es la salvación y quien toca a Jesús se salva de su pecado. No es la pecadora que contamina a Jesús al tocarlo, es Jesús quien purifica a la pecadora cuando esta lo toca. Como Jesús curó a la mujer que sufría hemorragias cuando ella lo tocó por detrás, mientras ella era impura a causa de la sangre que perdía y, por consiguiente, tenía por fuerza que «contaminar» a Jesús (cf. Mt 9,20-22 y paralelos). O como el leproso que es curado cuando Jesús lo «toca», mientras que cualquier contacto con un leproso estaba prohibido por miedo al contagio (Mt 8,3 y paralelos).

En conclusión, el relato de Lc 7,36-50 supone que el lector esté al corriente de al menos dos tipos de costumbres, es decir, los ritos de hospitalidad y las reglas que conciernen a la pureza e impureza, en particular el contacto con las personas impuras.

c) Jn 4 y “la hora sexta”

Un último ejemplo de este tipo procede de nuevo del evangelio de Juan. El episodio del encuentro de Jesús con la samaritana empieza de la siguiente manera: «Jesús tenía que pasar por Samaria. Llegó, pues, a una ciu-

1 Para el lavatorio de los pies, ver Gen 18,4: Abrahán da agua a sus tres huéspedes para que se laven los pies; Gen 24,32: traen agua para que el siervo de Abrahán que acaba de llegar pueda lavarse los pies; Gen 43,24: José da agua a sus hermanos para que se laven los pies; 1 Sam 25,41 Abigail se muestra dispuesta a lavar los pies de los siervos de David. Y ciertamente, Jesús lava los pies de sus discípulos en Juan 13. En cuanto al beso, hay que recordar que el padre del hijo pródigo lo recibe con un beso (Lc 15,20). Para otros ejemplos, ver Gen 27,26-27; 29,11; 33,4; 48,10; Ex 4,27; 18,7; 2 Sam 14,33; 15,5; 2 Sam 20,9; en el Nuevo Testamento, ver sobre todo Rom 16,16: «Saludaros unos a otros con el beso de la paz. Todas las Iglesias de Cristo os saludan». Cabe notar que el beso se reserva sobre todo para los miembros de la misma familia, pero no exclusivamente.

La unción es más conocida como gesto de consagración (ver 1 Sam 10,1: Saúl; 16,13: David; 1 Re 1,39: Salomón, etc.) que como gesto de saludo.

dad de Samaria llamada Sicar, cerca de la parcela de tierra que Jacob dio a su hijo José; y allí estaba el pozo de Jacob. Entonces Jesús, cansado del camino, se sentó junto al pozo. Era como la hora sexta [cerca del mediodía]» (Jn 4,4-6). La última observación parece superflua, al menos a primera vista. Es posible ver en ella una justificación de lo que precede: Jesús está cansado porque camina bajo el sol, en pleno mediodía. Pero, en este caso, bastaba decir que hacía calor. ¿Por qué el evangelio menciona este detalle? Los otros relatos de encuentro cerca del pozo nos ofrecen la razón más evidente (Gen 24,1-67; 29,1-14; Ex 2,15-22). En el relato del encuentro del siervo de Abrahán, a quien su amo había encargado de buscar una digna esposa para su hijo Isaac, el narrador precisa a qué hora el siervo se detuvo cerca del pozo: «[El siervo] hizo que se arrodillaran los camellos fuera de la ciudad, junto al pozo de agua, al atardecer, a la hora en que las mujeres salen por agua» (Gen 24,11). Así pues, las mujeres van a buscar agua al pozo al atardecer, y no a mediodía – «la hora sexta». Todo esto para decir que el lector del evangelio debe convencerse de que Jesús puede tranquilamente sentarse cerca del pozo y descansar, pues nadie vendrá a molestarlo. Al atardecer, al caer de la tarde, cuando hace más fresco, es cuando las mujeres irán al pozo. Pero la verdadera sorpresa se encuentra en el versículo siguiente: «Llega una mujer de Samaria para sacar agua del pozo» (Jn 4,7). La pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: Pero, ¿qué es lo que ella va a hacer allí a esta hora insólita? Una cosa es cierta: ella está segura de no encontrar a nadie cerca del pozo a esa hora del día. Y si ella está segura de estar sola, es probablemente también porque quiere estar sola y no le apetece encontrar a otras mujeres. ¿Por qué motivo? Vamos a saberlo muy pronto, a lo largo de la conversación con Jesús. Esta mujer tiene una larga historia con la que seguramente se iban a divertir las otras mujeres que se encontraban al atardecer, cerca del pozo, para sacar agua y contarse los últimos chismes del pueblo.

Pero la samaritana también ha debido sorprenderse al encontrar a un hombre sentado en el brocal del pozo. Los muchachos que quieren encontrar a las muchachas van a los pozos al atardecer, porque a esa hora las pueden encontrar. Juan 4 narra, por consiguiente, un encuentro muy poco habitual.

Todo esto para explicar que el detalle de la hora del encuentro tiene su importancia en la economía del relato. Añadamos un detalle: Todas las historias de encuentros en el pozo en el Antiguo Testamento terminan en matrimonio, la de Isaac con Rebeca, la de Jacob con Lea y Raquel y la de Moisés con Séfora. Todas las historias de encuentros en el pozo en el Antiguo Testamento terminan en matrimonio, la de Isaac con Rebeca, la de Jacob con Lea y Raquel y la de Moisés con Séfora. El relato de Juan 4, evidentemente, no termina con un matrimonio.

Pero el lector atento sabe por qué: la historia no empieza a la misma hora que las otras y tendrá, pues, otra conclusión².

3. Utilidad del Antiguo Testamento

Es cierto que el Antiguo Testamento no se utiliza con frecuencia en la pastoral. Ya el Nuevo Testamento es a menudo problemático, y la dificultad se acentúa cuando leemos el Antiguo Testamento. El Padre Luis Alonso Schökel, sin embargo, decía que leer el Nuevo Testamento sin conocer el Antiguo significaba comprender solo la mitad de aquel.

Algunos ejemplos bastarán, pienso, para convencernos de esto. El primero está tomado del episodio que narra la entrada de Jesús en Jerusalén. Cada uno de los evangelios insiste, a su manera, en el hecho de que Jesús entra en Jerusalén montado en un asno (Mt 21,1-7; Mc 11,1-7; Lc 19,29-35; Jn 12,14-15). Los evangelios sinópticos contienen cada uno una escena detallada donde Jesús explica exactamente lo que quiere. Se trata, pues, de una elección importante. El lector moderno puede ciertamente preguntarse por qué Jesús prefiere el asno al caballo, que ciertamente encaja mejor con una entrada triunfal. No, no es que Jesús haya querido un asno. La explicación hay que buscarla en el Antiguo Testamento, en la historia de la sucesión de David. No podemos olvidar que Jesús, cuando hace su entrada en Jerusalén, es



2 Para más detalles, remito a mi artículo "Jésus et la Samaritaine. Utilité de l'Ancien Testament", *NRT* 118 (1996) 641-652.

aclamado como «hijo de David» (Mt 21,9; cf. Mc 11,10; Lc 19,38; Jn 12,15). De todos modos, es una cuestión de realeza.

Así pues, conviene, en este contexto, releer atentamente el relato de la sucesión de David, el primer rey que reinó en Jerusalén. Esta sucesión fue muy agitada. Se presentaron varios candidatos. El primero es Absalón quien, para hacer públicas sus pretensiones, se procuró «un carro y caballos, y de cincuenta hombres que corrieran⁹ delante de él» (2 Sam 15,1). Como es sabido, Absalón tiene prisa por subir al trono y organiza una revuelta contra su padre que termina muy mal, en un baño de sangre. En ella Absalón pierde la vida. El segundo candidato es Adonías, nacido justo después de Absalón. ¿Qué hace cuando piensa que su hora ha llegado?: «Entretanto Adonías, hijo de Haguit, se ensalzaba diciendo: Yo seré rey. Y preparó para sí carros y hombres de a caballo y cincuenta hombres que corrieran delante de él» (1 Re 1,5). Pero él también será descartado y terminará asesinado. El que sucederá a David es Salomón que llega al trono después de lo que se puede llamar un auténtico golpe de estado ingeniado por Betsabé, su madre, y algunos personajes influyentes de la corte. Aun así, Salomón es coronado rey de la forma siguiente: «Entonces el sacerdote Sadoc, el profeta Natán, Benaías, hijo de Yoyadá, así como los cereteos y los peleteos descendieron: hicieron que Salomón subiera sobre la mula del rey David y lo condujeron a Guijón». El rey Salomón no se procura carros ni caballos, pero monta una mula. ¿Cuál es la diferencia?



El caballo, en el mundo bíblico, es un animal reservado para la guerra. Esto significa que Absalón y Adonías buscaban imponerse por la fuerza, es más, por la fuerza militar. Salomón, al contrario, escoge un animal pacífico. El simbolismo me parece bastante claro: Salomón es un rey pacífico, como lo dice su nombre que además contiene el término «paz» en hebreo, *shalôm*. Todo esto resulta todavía más claro cuando se lee el texto de la Escritura citado por los evangelios para justificar la elección de Jesús. Nos referimos a Zacarías 9,9 (cf. Mt 21,5; Jn 12,15), pero añadiéndole el siguiente versículo (v. 10):

⁹¡Alégrate mucho, hija de Sión!
¡Grita de alegría, hija de Jerusalén!
Mira, tu rey viene hacia ti,
justo, Salvador y humilde.
Viene montado en un asno,
en un pollino, cría de asna.
¹⁰Destruirá los carros de Efraín
y los caballos de Jerusalén.
Quebrará el arco de combate
y proclamará paz a las naciones.
Su dominio se extenderá de mar a mar,
¡desde el río Éufrates
hasta los confines de la tierra!

Todo está claro, me parece. Cuando hace su entrada triunfal en Jerusalén, Jesús se presenta como el digno sucesor de Salomón, el rey pacífico y cumple la profecía de Zacarías que prometía suprimir todo el arsenal guerrero de Israel. Efraín es el reino del Norte y Jerusalén la capital del reino del Sur. Además, inaugurará un reino de paz para todas las naciones.

El caballo es, en efecto, un animal que a menudo es presentado con tintes negativos en el Antiguo Testamento. Confiarse en el caballo significa poner la confianza en la fuerza de las armas. Existen numerosos textos bíblicos que ponen en guardia contra esta tentación. Por ejemplo, el Sal 20,8: «A unos los carros, a otros los caballos, pero a nosotros el nombre del SEÑOR nuestro Dios: es a él a quien invocamos»; el Sal 33,17: «Poca cosa es un caballo de guerra para obtener victoria; es vigoroso, pero no puede salvar»; o el Sal 147,10: «A él la fuerza del caballo no le causa admiración». El texto más claro es sin duda el de Isaías 31,1-3:

¡Presten atención! (los dirigentes de Jerusalén)
El Señor, el Señor Todopoderoso,
retira de Jerusalén y de Judá
todo apoyo y sustento:
toda provisión de pan,
toda provisión de agua.
² Él retira al valiente y al guerrero,
al juez y al profeta,
al adivino y al anciano,
³ al capitán y al dignatario,
al consejero, al artesano experto
y al hábil encantador.

«Los caballos son carne y no espíritu», son frágiles y no invencibles. El relato del paso del mar (Ex 14,1-31) está allí para demostrarlo, allí donde el mar engulle el formidable ejército del faraón. O también el relato de la batalla del torrente Qisón (Jue 4), donde los carros del cananeo Sísara se atascaron en los pantanos. La elección de un asno para la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén tiene, pues, un profundo significado.

4. El relato es el significado

Hay una última cosa que me parece de capital importancia en lo que se refiere al uso de la Biblia en la pastoral. En pocas palabras, demasiado a menudo la Biblia se utiliza para ilustrar o justificar afirmaciones doctrinales o lecciones de moral. Al contrario, resulta bastante raro que el objetivo sea leer la Biblia por ella misma, para saborearla y comprenderla, sin tener un objetivo utilitario inmediato. También esto lo explicaba muy bien el cardenal Carlo Maria Martini. Él decía que hay tres maneras de leer un texto bíblico. La primera es la del párroco que lee el texto y se pregunta: «¿Qué voy a decir?». Él, en efecto, lee el texto para preparar su homilía. Cuando encuentra algo que decir, ya no profundiza más en el texto y escribe su homilía. La segunda manera es la de quien medita el texto y se pregunta: «¿Qué es lo que el texto me dice?». Cuando esa persona encuentra algo provechoso para su meditación o reflexión, se detiene allí y ya no va más lejos. Hay, por último, una tercera manera de leer el texto bíblico, preguntándose simplemente: «¿Qué es lo que el texto dice?». Después de todo, el texto bíblico tiene ciertamente algo que decir, habiendo sido transmitido durante milenios, de generación en generación. Siempre hay algo que aprender.

Algunos ejemplos serán útiles para ilustrar lo dicho y lo que diremos a continuación. Tomemos como ejemplo el texto conocido, quizás demasiado conocido, de la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). En general, esta parábola se utiliza para hablar del perdón y de la misericordia. Por supuesto, esto no es una equivocación. Pero la parábola contiene mucho más que una doctrina de la misericordia divina. No es un tratado teológico, es un relato. Y un relato es una experiencia compartida, una invitación a revivir una experiencia en el curso de su lectura. Tracemos sus etapas principales, sabiendo que cada persona hace el recorrido a su manera y a su ritmo, en total libertad. Esta es, en efecto, la primera diferencia y también la más importante que existe entre una afirmación doctrinal o un mandato de carácter moral y un relato: Hay que aceptar o rechazar la afirmación o el mandato, pero el relato os invita a que lo reviváis a vuestro gusto y de diversas maneras.

El relato empieza, como es sabido, con la marcha del hijo pródigo que quiere disfrutar de la vida. Las cosas se

le ponen mal y después de haber dilapidado todos sus bienes, se encuentra cuidando cerdos sin siquiera poder aprovecharse de su alimento. Esto es el colmo de la desgracia para un judío: los cerdos son animales impuros y él ni siquiera tiene derecho a tocar el alimento de estos animales impuros. Con el estómago vacío, se pone a reflexionar y se acuerda de que los obreros de su padre están mucho mejor tratados que él, en esta tierra extranjera y pagana. Decide, pues, presentarse como jornalero en casa de su padre.

Es importante notar que el motivo que incita al hijo pródigo a volver es en primer lugar el hambre. Su estómago le convence a buscar una solución. En seguida, regresa a su padre, porque se acuerda de su generosidad. Se dice a sí mismo que será más fácil obtener algo para comer en casa de su padre que allí donde se encuentra. Para ello, renuncia a su dignidad de hijo para convertirse en un obrero, un jornalero o incluso un esclavo: «No soy digno de ser llamado hijo tuyo. Trátame como a uno de tus obreros» (Lc 15,19). Él ya ha renunciado a su dignidad de hijo para satisfacer su hambre de placer, ahora renuncia para satisfacer su hambre de alimento.

Así pues, regresa, pero su padre que lo está esperando y lo ve venir de lejos no le deja tiempo para terminar la frase. Corre a su encuentro, lo abraza, le da un vestido nuevo, le pone un anillo en el dedo y sandalias en los pies. ¿Qué significan estos gestos? El padre hace de su hijo un hijo, y no quiere de ninguna manera tratarlo como a un siervo. El vestido nuevo es el signo. El vestido, en la Biblia, manifiesta siempre la dignidad o la función de la persona que lo lleva; el anillo es signo de autoridad porque sirve para sellar los documentos oficiales y esto significa que el hijo de nuevo ha encontrado la dignidad y autoridad; las sandalias también son signo de su dignidad de hijo, porque los esclavos y los obreros caminan descalzos. Además, el padre hace preparar un banquete para celebrar el regreso de su hijo, y nadie prepara un banquete para un simple siervo.

La historia podría terminar aquí ya que la familia está de nuevo al completo. Las dos parábolas precedentes terminan también de esta manera: el pastor que ha encontrado su oveja perdida reúne a sus vecinos y hace fiesta con ellos (Lc 15,8); la mujer que ha encontrado su dracma perdida reúne a sus vecinas y hace fiesta con ellas (Lc 15,9). Aquí, el padre hace fiesta con toda su hacienda, después de haber encontrado a su hijo que también estaba «perdido» (Lc 15,24). Sin embargo, en nuestro caso, las cosas suceden de otra manera, porque, por una vez, hay alguien que no está contento: es el hijo mayor que se niega a participar en la fiesta. Esta simple diferencia entre las tres parábolas llama necesariamente la atención: precisamente en esta diferencia se encuentra, de hecho, el verdadero mensaje del relato. Así pues, vale la pena detenerse un instante en la reacción del hijo mayor.

Cuando el padre va a su encuentro –de hecho, el padre que ha corrido al encuentro de su hijo pequeño sale de nuevo para encontrar a su hijo mayor, porque en esta parábola siempre es el padre quien toma la iniciativa–, he aquí lo que el hijo mayor le responde: «Mira, por tantos años te he servido y nunca he desobedecido ninguna orden tuya, y sin embargo nunca me has dado un cabrito para hacer banquete con mis amigos. En cambio, ahora que regresa ese hijo tuyo, que ha malgastado tu dinero con prostitutas, mandas matar el becerro más gordo para él» (Lc 15,29-30). «Mira, por tantos años te he servido» –el hijo mayor no es un hijo, tiene una mentalidad de siervo o de esclavo, puesto que en griego es la misma palabra. No considera a su padre como a un padre, sino como a un amo al que hay que obedecer. Se establece, pues, un paralelismo impresionante entre los dos hijos. Los dos se comportan como siervos o esclavos. El pequeño porque tiene hambre y el mayor en razón de su superego, diríamos hoy día, es decir, debido a su forma equivocada de concebir el papel de su padre. Es de notar que el mayor no pronuncia la palabra «padre» y que su hermano no es sino «ese hijo tuyo». No pronuncia ni la palabra padre ni la palabra hermano.

¿Cómo reacciona el padre? Se dirige directamente a su hijo, diciéndole «hijo mío» y hablándole de «su hermano»: «Hijo mío, tú siempre has estado conmigo, y todo lo mío es tuyo. Pero era necesario hacer fiesta y regocijarnos, porque éste, tu hermano, estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado» (Lc 15,31-32). Le invita a que se alegre por el regreso de «su hermano» y a entrar en la sala del banquete. En otros términos, le invita a comportarse como un auténtico hermano, y no

como un siervo o esclavo que obedece o desobedece, que está bien o mal remunerado. Le invita a entrar en un mundo de gratuidad, a alegrarse por la felicidad del otro que es, primero y ante todo, su hermano.

La parábola se detiene en esta invitación del padre y no nos dice cuál ha podido ser la respuesta del hijo mayor. ¿Cuál ha sido su respuesta? Y si no responde, ¿quién responderá en su lugar? Se trata de una estrategia bien conocida en los relatos bíblicos, así como en otros relatos. Es el lector quien tiene que hacer un esfuerzo de imaginación para escribir la conclusión que falta al relato. Esto también quiere decir que la parábola invita a desenmascarar al hijo mayor que se esconde en cada uno y cada una de nosotros, para invitarlo a compartir la alegría de un padre que sabe perdonar y reconciliarse con un hijo pródigo.

En otros términos, la parábola no explica lo que es el perdón. No es un pequeño tratado de teología en forma narrativa. La parábola hace hacer un recorrido a su lector hasta el momento en que el narrador le pasa el relevo y le confía la redacción de la conclusión.

Concluyo estas breves reflexiones citando de nuevo unas palabras de mi profesor, el Padre Luis Alonso Schökel. A él le gustaba decir que el texto bíblico es una partitura de música. La partitura de música todavía no es música. Para que haya música, es necesario que alguien cante o interprete la partitura. El texto se transforma en música solamente cuando el lector acepta interpretarlo. En otros términos, solo tenemos una opción ante el texto bíblico: o interpretarlo bien o interpretarlo mal.



EXÉGESIS Y PASTORAL

LA IMPORTANCIA DE LA PRAGMÁTICA EN LA PASTORAL BÍBLICA

Elżbieta M. Obara

La renovación de la pastoral es objeto de discusión al menos desde los años del Concilio Vaticano II, pero hoy se ha convertido en un argumento candente y urgente, visto que, por una parte, las iglesias oficiales de occidente se empobrecen de contenidos y disminuyen en número y, por otra, el fundamentalismo – con el descrédito del pensamiento y la agresividad que lo caracterizan – se impone sobre las masas que se han quedado huérfanas de un apoyo seguro.

En esta situación, después de siglos de letargo, la Biblia ha vuelto a ser una guía poderosa para quienes buscan una renovación no solo formal, sino substancial. Pero, ¡he aquí la cuestión! También el fundamentalismo se aprovecha de la Biblia, con una interpretación, que, sin embargo, «rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época»¹. La lectura fundamentalista se basa en una lectura acrítica de la Palabra, con una gran estrechez de perspectiva y una manipulación constante de los textos.

La lectura pragmática de la Biblia quiere educar al creyente a fundar su fe sobre la Palabra de Dios, mediante un acercamiento que, al mismo tiempo, esté dotado de carácter crítico, de fe y de incidencia pastoral. En lo específico, el uso del acercamiento pragmático en la pastoral bíblica tiene la ventaja de favorecer el diálogo respetuoso entre la Escritura y el lector creyente, de manera que este pueda hacerse responsable, es decir, capaz de dar una respuesta vital concreta, siendo estimulado y guiado por la Escritura. El encuentro entre el texto bíblico y el creyente, de hecho, es dialógico: se realiza, por una parte, a través del movimiento del texto hacia la conquista de su lector y, por otra, en el acercarse confiado

del creyente a las Escrituras. Se trata, pues, de una comunicación que no se reduce simplemente a la función informativa de parte del texto, ni a aquella pasiva-receptiva de parte del creyente. Como sucede en cualquier comunicación dialógica, también la Escritura transmite un mensaje y, al mismo tiempo, estimula y espera una respuesta. Así pues, hay que descubrir el texto bíblico en términos de «acontecimiento comunicativo», reconociendo de este modo que la Palabra no es una pieza de museo, sino una realidad viva y propositiva en cualquier época.

1. La comunicación

La importancia de la Pragmática en la pastoral bíblica se debe sobre todo al hecho de que se basa precisamente en la dimensión comunicativa, que caracteriza toda la historia de la salvación: «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...» (Heb 1,1-2).

En estos últimos decenios, la comunicación se ha convertido en una especie de religión universal y esto ha incidido mucho también en el campo bíblico y en los métodos que se han desarrollado en este ámbito. La dimensión dialógica de la Biblia ha recuperado la importancia que tenía al principio y los lectores/as de nuevo han sido involucrados en la fecundidad del proceso de lectura.

Para comprender a fondo este proceso, partimos de la pregunta: ¿qué se entiende cuando hablamos de «comunicación»? Según la definición de R. Jakobson², la comunicación es un proceso que prevé la interacción de seis elementos:

*El emisor envía un mensaje al destinatario.
Para que sea operativo, el mensaje requiere en primer lugar la referencia a un contexto³ (...);*

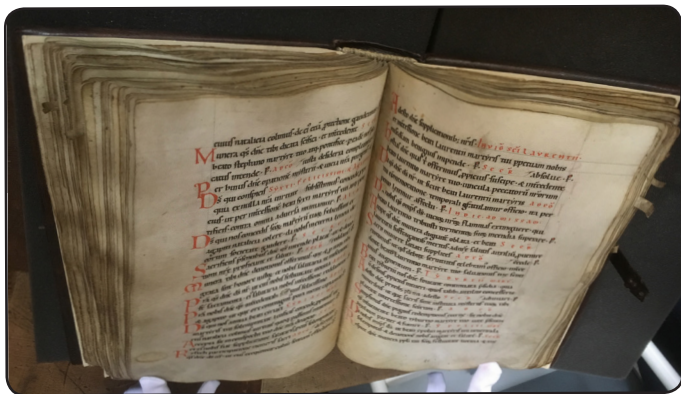
1 Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, I.F.

2 Cfr. R. JAKOBSON, "Linguistics and Poetics", *Style in Language*, ed. T.A. Sebeok, Cambridge, MA 1960, 350-377; del mismo autor, cfr. también *Saggi di linguistica generale*, Milano 1985, 185. Para una panorámica de los demás sistemas de comunicación, cfr. K.L. BERGE, "Communication", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. J.L. Mey, Oxford 1998, 140-146.

3 Cfr. U.M. QUASTHOFF, "Context", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. J.L. Mey, Oxford 1998, 157-165: «En un sentido largo, se refiere a los elementos relevantes de la estructura lingüística o no-lingüística circundante en relación con una determinada expresión comunicada oralmente», 157. (trad. nuestra).

en segundo lugar, exige un código⁴ completo, o al menos parcial, común al emisor y al destinatario (...); por último, un contacto, un canal físico y una conexión psicológica entre el emisor y el destinatario, que les consienta establecer y mantener la comunicación⁵.

El valor del modelo de Jakobson consiste sobre todo en evidenciar el papel fundamental de los participantes, los cuales entran en diálogo, marcados por el conjunto de sus conocimientos, expectativas, actos de voluntad, junto a otros elementos contextuales y situacionales que son característicos del acontecimiento comunicativo. De esto se deriva un principio fundamental: la comunicación no es la simple transposición de datos de un sujeto a un objeto, de un trasmisor a un receptor, sino una compleja actividad que prevé un verdadero cara-a-cara entre la persona que comunica un mensaje y el receptor, una verdadera estrategia para conseguir determinados objetivos en el curso de una interacción recíproca. ¿Qué función tiene, pues, la Pragmática en este proceso interactivo?



2. La función pragmática de la comunicación

Si la Pragmática, en general, es la disciplina que interpreta los actos intencionales del ser humano, la Pragmática lingüística estudia los actos que se realizan mediante las palabras y se ocupa de indagar y comprender la dimensión performativa del lenguaje. Ya desde esta primera explicación, se comprende cuanto sea impor-

tante la disciplina pragmática para el texto bíblico, que de por sí tiene un carácter esencialmente performativo, siendo «palabra de Dios en lenguaje humano» (DV 12) que exige escucha y obediencia.

La estrecha relación entre la comunicación verbal y el actuar humano ya había sido puesto en evidencia por Platón cuando afirmaba que «el decir es un hacer»⁶. Una correlación parecida la intuye de forma totalmente espontánea y la experimenta personalmente cualquiera que se detenga a examinar con suficiente atención los intercambios comunicativos que suceden cotidianamente. Es bastante fácil percatarse de que, cuando se apuesta («Apuesto diez euros que mañana va a llover»), cuando se hace una promesa («Prometo que te dejaré en herencia mi casa») o cuando uno se casa («Te tomo como esposa»), no se describe simplemente una acción, sino que esta se realiza de hecho en el mismo momento en que se enuncia.

A la profundización de este carácter estratégico y funcional del uso del lenguaje ha contribuido en manera revolucionaria la teoría de los actos lingüísticos de J.L. Austin⁷, desarrollada luego por J.R. Searle⁸ y otros estudiosos. Según esta teoría, el lenguaje se adapta a las modalidades del actuar humano concreto y de este modo participa en el proceso a través del cual los seres humanos actúan en relación con su ambiente, con los demás seres, con todo aquello que la categoría «mundo» encierra. Si el actuar provoca o produce cambios en el mundo, también el hablar implica una tal actuación. Hablar es una auténtica actividad: «hablar una lengua (significa) realizar actos lingüísticos, actos como hacer afirmaciones, dar órdenes, hacer preguntas, hacer promesas, etc.»⁹.

La teoría de los actos lingüísticos ha demostrado la presencia del elemento performativo en cualquier uso del lenguaje, no solo allí donde se recorre a los verbos performativos explícitos (por ejemplo, «declaro», «prometo») o a formulaciones social o jurídicamente reconocidas como vinculantes (por ejemplo, la fórmula del matrimonio, la sentencia jurídica). Todos los enunciados «realizan transformaciones en su contexto»¹⁰, porque no describen simplemente el acto de hacer, sino que «hacen» diversas cosas según el contexto en el que son utilizados. En resumen, «ningún acto lingüístico deja las cosas exactamente como están»¹¹.

4 Cfr. K. WALES, "Code", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. J.L. Mey, Oxford 1998, 108-110: «un código es cualquier sistema de signos o símbolos que transmite información [...]; o una serie de normas y convenciones para transformar un sistema en otro [...]. Más en general, cada sujeto hablante puede ser visto como codificando el mundo y la experiencia a través del lenguaje: valores, creencias y también la asunción de ideas», 109. (trad. nuestra).

5 R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, 185.

6 PLATÓN, *Cratylus* 387b.

7 J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford 1962; trad. italiana *Quando dire è fare*, Turín 1974.

8 J.R. SEARLE, *Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969; trad. italiana *Atti linguistici*, Torino 1976.

9 Idem, *Atti linguistici*, 40.

10 M. SBISÀ, *Linguaggio, ragione, interazione. Per una teoria pragmatica degli atti linguistici*, Bologna 1989, 63.

11 Ibidem, 46.

El postulado de J.L. Austin es que en cualquier acto del lenguaje están presentes tres componentes: *locutorio*, *ilocutorio* y *perlocutorio*.

El *acto locutorio* corresponde a la emisión de un enunciado y comprende los elementos puramente lingüísticos, o sea aquellos gramaticales y lexicales. El examen del acto locutorio conduce a descubrir el significado de un enunciado.

El *acto ilocutorio* consta más propiamente de la acción que el emisor realiza en relación al destinatario en el momento en que se emite un enunciado. Las formas expresivas más evidentes de este aspecto son los verbos performativos que pueden caracterizar un acto lingüístico como petición, augurio, promesa, etc. Tales verbos, sin embargo, no agotan el valor ilocutorio del enunciado que está determinado, en último análisis, por el contexto.

El *acto perlocutorio* representa el efecto que la acción del emisor produce sobre el destinatario. Estos efectos pueden ser de tipo comportamental o psicológico, pueden afectar los estados emotivos o las convicciones del destinatario. Los efectos que un acto lingüístico puede producir sobre el oyente no son siempre previsibles.

Todo este discurso, que puede parecer extraño a la Biblia, tiene en cambio una profunda e incisiva relación con ella, porque la Palabra de Dios está dotada, por su propia naturaleza, de una gran fuerza en todos los niveles: locutorio, ilocutorio y perlocutorio¹². Su intención específica no es dar información, sino plasmar, forjar al lector/oyente, siendo la Palabra como «*un fuego, como un martillo que golpea la peña*» (Jer 23,29), o también, «*viva, eficaz y más cortante que espada alguna de doble filo; penetra hasta el punto de división del alma y del espíritu, hasta las junturas y médulas...*» (Heb 4,12).

3. La fuerza pragmática de los textos bíblicos

Para comprender a fondo el carácter performativo del texto bíblico y poder servirse del acercamiento pragmático en la exégesis y en la pastoral, es necesario reflexionar sobre la fuerza comunicativa de los actos lingüísticos en los textos escritos. Ambas formas de comunicación – oral y escrita – recurren al mismo sistema lingüístico, pero aprovechan características diversas¹³. ¿Como, pues, descubrir y valorar el impacto comunicativo de los textos escritos y, en particular, de los textos bíblicos? Una aportación importante a la profundización de los cambios que intervienen en el paso del texto oral al texto escrito son los estudios de Paul Ricoeur¹⁴. Sus observaciones, de carácter más bien filosófico, pueden ser de gran utilidad para el acercamiento pragmático.

La fijación en forma escrita del mensaje no compromete sus propiedades comunicativas, pero gracias a los dispositivos gramaticales y compositivos, también un escrito consigue mantener la propia fuerza expresiva en cada uno de los niveles del acto del discurso y lograr el objetivo de la comunicación¹⁵.

En el plano hermenéutico parece relevante constatar que el texto escrito trasciende la intencionalidad psicológica del autor, el horizonte personal de su experiencia y de aquello que él creía o tenía en mente cuando escribía la obra. El «mundo del autor» es resquebrajado, como afirma Ricoeur, por el «mundo del texto». El hecho de que la obra trascienda las condiciones psicossociológicas de la propia producción es muy fecundo, porque de este modo una obra se abre a una serie ilimitada de lecturas en contextos socioculturales diversos. De esto resulta, al mismo tiempo, que la búsqueda del significado debe hacerse en el mismo texto. De hecho, la misma obra instaura una confrontación con sus lectores, conquistándoles y estimulándolos hacia una apropiación individual y creativa de aquellas posibilidades existenciales que emergen del «mundo del texto».

12 Sobre los actos lingüísticos, sobre todo en ámbito bíblico, cfr. E.M. Obara, "Le azioni linguistiche: l'influsso del testo sul contesto", *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, M. Grilli – M. Guidi – E.M. Obara, Lectio 10, Roma 2016, 83-117.

13 «Ambas se apoyan en el mismo sistema lingüístico, pero aprovechan diversas características del sistema y adquieren su poder en modos diversos», M.A.K. HALLIDAY, *Lingua parlata e lingua scritta*, Firenze 1992, 180.

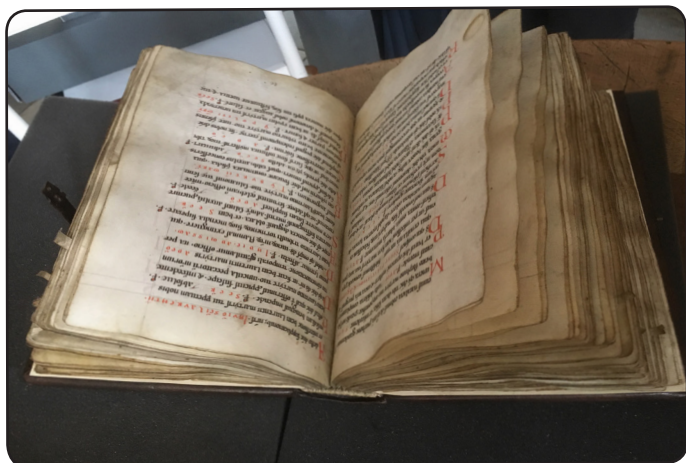
14 En lo que sigue, haremos referencias a P. RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, TX 1976, 25-44 y P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia 1983³.

15 Hay que reconocer, sin embargo, que el paso a la forma escrita comporta importantes cambios que no se pueden ignorar. El texto se caracteriza por su persistencia que deriva del uso de los signos gráficos. El discurso oral se presenta más bien como un acontecimiento efímero. La situación dialógica, en cuanto interacción directa, permite clarificar eventuales incomprensiones del mensaje (*feedback*). En los textos escritos, la distancia temporal y cultural que se crea entre el autor y el lector exige un esfuerzo mayor para poder acceder en cierta medida al complejo de convenciones en base a las que el texto se organiza. En el campo de los estudios bíblicos, para superar la distancia, se hace necesario recurrir al estudio comparado ya sea en el marco de la misma obra, ya sea con los demás libros de la Sagrada Escritura. Además, mientras en el intercambio dialógico el contexto espacio-temporal es el mismo para ambas partes, en el caso de una obra escrita se asiste, en cambio, a la ausencia inmediata de un contexto común entre el autor y el lector. En algunos casos se puede tentar una reconstrucción recurriendo a otras fuentes de información, pero a menudo tales reconstrucciones difícilmente podrán superar el nivel de la conjetura. El contexto relevante de un texto sigue siendo, pues, el que ofrece el mismo texto. La presencia o ausencia de referencias al contexto dependerá del emisor, que puede decidir introducirlas en el mensaje o, intencionadamente, renunciar a cualquier tipo de referencia.

Así pues, en la lectura de la Biblia no se trata de buscar una cierta afinidad afectiva o emotiva con una hipotética intención del autor, sino de dejarse conducir por el mismo texto, sin mortificarlo con las propias capacidades de comprender o incluso con los propios juicios. Al contrario, el lector está invitado en cierta manera a dejarse suspendido a sí mismo, a perderse para encontrarse nuevamente en la búsqueda de las nuevas, a menudo inimaginables, potencialidades del ser. Comprender el texto bíblico y la Palabra de la Escritura significa, pues, comprenderse delante del texto, exponerse ante él para descubrir la nueva o más profunda dimensión de sí¹⁶.

Si todo esto funciona para la literatura – y quien lee libros sabe que funciona, porque leyendo *Peter Pan* todos deseábamos volar (y, no solo lo deseábamos, sino que estábamos convencidos de conseguirlo...) –, si todo esto, pues, funciona para la literatura, ¡cuanto más funciona para la Biblia! Si la literatura de ficción y la poesía pueden abrir la realidad cotidiana a nuevas posibilidades de ser, cuanto más una tal potencialidad comunicativa y performativa es real en el texto bíblico. La Biblia comunica no solo el *ser*, sino sobre todo el *poder ser*.

Esta es la aportación que el acercamiento pragmático y comunicativo puede ofrecer al análisis de los textos bíblicos: descubrir la *propuesta del mundo* que ellos contienen. La pragmática no ofrece solo una visión del mundo, sino una *propuesta* del mundo, donde cada persona puede habitar, para proyectar posibilidades que quizás nunca antes habían sido contempladas¹⁷.



4. Un texto bíblico: Jer 20,7-18

Aunque no es posible ofrecer aquí una exposición profunda y articulada de toda la riqueza que encierra la lectura pragmática, el análisis de un texto bíblico puede ayudar a ilustrar cuanto hemos expuesto hasta ahora.

Vamos a tomar un pasaje muy conocido y ampliamente estudiado: la última confesión del profeta Jeremías, contenida en Jer 20,7-18.

⁷ Me has seducido, SEÑOR, y me dejé seducir;
me has agarrado y me has podido.

He sido la irrisión cotidiana: todos me remedaban.

⁸ Pues cada vez que hablo es para clamar: «¡Atropello!»,
y para gritar: «¡Expolio!».

La palabra del SEÑOR ha sido para mí oprobio y befa
cotidiana.

⁹ Yo decía: «No volveré a recordarlo, ni hablaré más en
su Nombre.»

Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente,
prendido en mis huesos,

y aunque yo trabajada por ahogarlo, no podía.

¹⁰ Escuchaba las calumnias de la turba:

«¡Terror por doquier!, ¡denunciadle!, ¡denunciémosle!»

Todos aquellos con quienes me saludaba estaban ace-
chando un traspies mío:

«¡A ver si se distrae, y le podremos, y tomaremos ven-
ganza de él!»

¹¹ Pero el SEÑOR está conmigo, cual campeón poderoso.

Y así mis perseguidores tropezarán impotentes;
se avergonzarán mucho de su imprudencia:

vergüenza eterna, inolvidable.

¹² ¡Oh SEÑOR de los ejércitos, juez de lo justo, que es-
crutas los riñones y el corazón!,

vea yo tu venganza contra ellos, porque a ti he enco-
mendado mi causa.

¹³ Cantad al SEÑOR, alabad al SEÑOR,
porque ha salvado la vida de un pobrecillo de manos de
malhechores.

¹⁴ ¡Maldito el día en que nací! ¡el día que me dio a luz mi
madre no sea bendito!

¹⁵ ¡Maldito aquel que felicitó a mi padre diciendo:
«Te ha nacido un hijo varón», y le llenó de alegría!

¹⁶ Sea el hombre aquel semejante a las ciudades que
destruyó el SEÑOR sin que le pesara,
y escuche alaridos de mañana y gritos de ataque al me-
diodía.

¹⁷ ¡Oh, que no me haya hecho morir desde el vientre,
y hubiese sido mi madre mi sepultura, con seno preña-
do eternamente!

¹⁸ ¿Para qué haber salido del seno, a *ver* pena y aflic-
ción, y a consumirse en la *vergüenza* mis días?

¹⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, 94; P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 70-75.

¹⁷ Cfr. Idem, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 75-78.

El pasaje resulta complejo, a empezar por la delimitación de sus fronteras. Los vv. 7-13 se pueden clasificar como una lamentación individual con sus etapas características de lamento (vv. 7-10), expresión de confianza (vv. 11-12) y agradecimiento (v. 13). Los vv. 14-18, en cambio, hay que catalogarlos como una automaldición. El acercamiento que tiene lugar en esta secuencia, y en el preciso orden expositivo, resulta más bien incongruente. ¿Cómo consigue el mismo locutor, es decir Jeremías, exponer primero su exultación, con expresiones de júbilo: «Cantad al SEÑOR, alabad al SEÑOR, porque ha salvado la vida de un pobrecillo de manos de malhechores» (v. 13) e, inmediatamente después, gritar: «¡Maldito el día en que nací!» (v. 14)?

Aunque es posible reconocer la subdivisión del texto en dos oráculos distintos, ya sea en el plan redaccional, ya sea desde el punto de vista del género literario, no obstante, es necesario preguntarse cómo funciona este acercamiento en el plan comunicativo en el *diálogo* texto-lector/a.

El texto ofrece algunos indicios importantes para sugerir la lectura unitaria de los vv. 7-18. Mediante la repetición significativa del término «vergüenza» en los vv. 11 y 18, se indica una relación entre la vergüenza de los enemigos y la del profeta. De manera análoga funciona la repetición del verbo «ver» en los vv. 12 y 18. Por una parte, de hecho, Jeremías se alegra porque está seguro de poder «ver» la venganza de Dios contra sus adversarios. Dios juzgará severamente a Jerusalén, y aquellos que se burlaban de la predicación del profeta experimentarán la «vergüenza» (v. 11), porque, en su propia piel, constatarán que todas sus palabras eran verdaderas y las amenazas del profeta finalmente tomarán forma concreta y se cumplirán. De este modo, Jeremías vence y por esto da gracias a Dios. Por otra parte, sin embargo, en el v. 18, el mismo Jeremías, que antes había hablado de la vergüenza y de la derrota de los enemigos, ahora expresa sorprendentemente su «vergüenza» y su «ver» pena y aflicción, hasta el final de sus días. Muchos intérpretes han sugerido que, en este pasaje, el profeta expresa contemporáneamente ya sea la satisfacción por la intervención de Dios contra sus enemigos, ya sea el propio sufrimiento por la destrucción de la ciudad y de su pueblo.

Pero el mundo del texto, leído en clave pragmática, nos lleva más lejos, nos lleva hacia una reflexión profunda sobre el mismo sentido del profetismo y sobre la especificidad de la comunicación profética. Cabe preguntarse: ¿Qué función tienen pragmáticamente los oráculos proféticos, en general, y en lo específico, los oráculos de condena, los anuncios de destrucción, etc.? ¿Quieren ex-

presar los oráculos una especie de suerte mágica, creativa y, por consiguiente, llaman a la existencia acontecimientos futuros de los que hablan y a los que, de este modo, consiguen dan vida? ¿Es que la fuerza automática y autónoma de estas palabras crea irrevocablemente la realidad que anuncian como, por ejemplo, la maldición? Esto significaría que ya no hay nada que hacer y que ya nada puede cambiar las cosas: ningún arrepentimiento, ninguna penitencia¹⁸.

O bien – y aquí estaríamos ante otra lectura diversa – ¿tienen las palabras proféticas un objetivo didáctico y funcionan solamente como una especie de representación ficticia (*Street-Theater*, «Teatro callejero») frente a un público ante el que se quiere actuar en modo pedagógicamente convincente?

Pues bien, ambos modos de considerar y valorar la palabra profética no son adecuados para captar el peso real que los profetas y su anuncio tienen en la tradición bíblica¹⁹. Los profetas no ejercían ningún poder mágico, pero tampoco eran simplemente hábiles enseñantes, armados única y exclusivamente de retórica.

La teoría de los actos lingüísticos ayuda a comprender que la fuerza de las palabras reside en su dimensión ilocutoria: en el hecho de ser pronunciadas por personas apropiadas en circunstancias apropiadas²⁰. La legitimidad de los profetas y la fuerza ilocutoria de su comunicación deriva del hecho de haber sido investidos por Dios en manera del todo particular, única. Precisamente por esta razón los profetas reivindicaban la verdad de su misión: porque de ella derivaba la autoridad reconocida por los oyentes y también por los lectores. El profeta es una persona investida por el *pathos* de Dios, es decir, es depositario activo o instrumento de la profundísima y apasionada participación divina en los avatares de los humanos y del mundo. A Dios le interesa profundamente la suerte de los seres humanos y, por eso, al profeta le interesa el ser humano.

Así pues, mientras en una situación de crisis, el profeta anuncia el total desastre a un pueblo infiel, la fuerza ilocutoria de sus palabras no consiste en ningún modo informar sobre el futuro infausto, sino en actuar de manera que el pueblo sea consciente de lo dramático de la situación, del peligro mortal en que se encuentra y retome a vía de la conversión. El efecto perlocutorio esperado no es que el pueblo muera, sino que se convierta y viva.

Volviendo a Jeremías, en el momento de la realización concreta de las repetidas amenazas del profeta,

18 Cfr. A. THISELTON, "Supposed Power of Words in the Biblical Writings", *JTS* 25 (1974) 283-299.

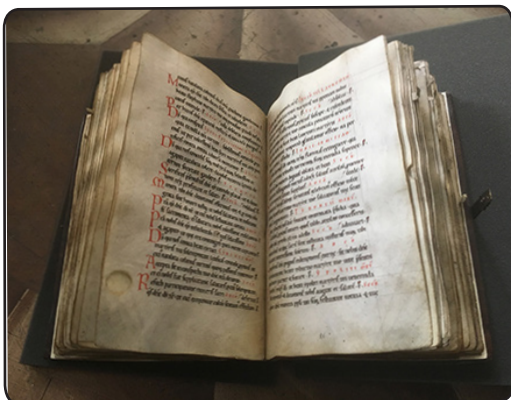
19 Para una discusión más profunda, cfr. R.R. Hutton, "Magic or Street-Theater? The Power of the Prophetic Word", *ZAW* 107 (1995) 247-260 y W. HOUSTON, "What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament", *BInterp* 1 (1993) 167-188.

20 Cfr. A. THISELTON, "Supposed Power of Words in the Biblical Writings", 294.

es decir en el momento de la caída y de la destrucción de Jerusalén, en el plan humano Jeremías podía quizás alegrarse y agradecer, porque Dios finalmente había cumplido su palabra y convalidado inequívocamente el origen divino de su misión. Y, en cambio, Jeremías comunica que, precisamente en medio de esta alegría y este vivo agradecimiento, él comprende que su victoria personal significa su fracaso: la derrota total e irrevocable de su misión. La realización de las amenazas proclama el fracaso del mandato profético. Paradójicamente, en estos casos, la palabra profética lograría su propósito comunicativo si no se cumpliera: esto significaría que el pueblo ha comprendido la fuerza ilocutoria del mensaje y ha producido efectos perlocutorios, es decir, la conversión. Si, en cambio, la devastación amenazada se realiza, significa que los frutos de la conversión han fallado. La fuerza pragmática del mensaje no ha sido acogida.

Este explica el motivo por el cual, en el marco del profetismo bíblico, es plenamente comprensible la desesperación de este último grito de Jeremías en el cap. 20, pragmáticamente marcado como último y con evidentes enlaces con la llamada inicial, al principio de la obra (Jer 1). Es un discurso extremadamente serio, del que a veces se hace en cambio una caricatura: Jeremías, como los demás profetas, es un personaje potente y no un quejica a causa de su ser diverso. Y la diversidad de un profeta no consiste ciertamente en el hecho de no tener una esposa y no participar en la vida social. Su acusación, como su perdición, son teología de altos vuelos (!).

He aquí, pues, la energía ilocutoria, aquella que irrumpe del texto y continúa desafiando a los lectores de todos los tiempos, en sus nuevos contextos: se es profeta cuando uno abraza el *pathos* de Dios y se presenta a los humanos en virtud de la Palabra de Dios y no en virtud de la propia visión del mundo. Entonces se es capaz de no confundir el propio éxito personal con la victoria de Dios o la propia derrota personal con la derrota de Dios.



5. Conclusión

Una de las finalidades fundamentales de la pastoral bíblica es enseñar a los creyentes a percibir la Palabra de Dios como viva y operante, y esto significa ayudarles a discernir las semillas de esperanza sepultadas bajo las miserias de la vida, a afrontar el presente individual y comunitario con responsabilidad y verdad. El acercamiento comunicativo y pragmático al texto bíblico facilita eficazmente esta tarea, porque ayuda a «superar la distancia entre nosotros y el texto, sin apropiármolo, pero también sin reducir la interpretación a la fría contemplación de un objeto [...] sin manipularlo, pero también sin reducirlo a una pieza de anticuario que hay que contemplar, de modo que el venir del texto hacia mí y el ir de mí hacia el texto sea un camino respetuoso y, al mismo tiempo, apasionante»²¹. El acercamiento pragmático ayuda a leer no solo «lo que el texto dice», sino también «lo que pretende decir y hacer»; en una palabra, ayuda a leer más a fondo y a sentirnos responsables de la Palabra leída.

El análisis pragmático de un texto bíblico no se propone simplemente establecer lo que alguien haya querido decir en un pasado más o menos lejano, o individuar las razones de lo que se ha dicho; dicho análisis va más allá, iluminando las estrategias comunicativas que han guiado su composición, hasta la valoración de los efectos que el texto produce en beneficio del lector actual.

Este tipo de análisis requiere también que se reconozcan, explicitándolos, los innumerables sobreentendidos que se esconden en los enunciados, evitando conceder al texto una confianza irreflexiva que llevaría a una adhesión acrítica de los contenidos transmitidos por el enunciador. Se trata de determinar el sentido propio del texto, interactuando con él: ahora seleccionando determinados significados básicos, ahora reconfigurándolos sobre la base de nuevos contextos, ahora dejándolos abiertos no solo a los estímulos que provienen por contacto directo, sino también aquellos escondidos e imprevisibles.

De este modo, la llegada de la Palabra a la comunidad creyente será como la de la lluvia y la nieve que «bajan del cielo y no regresan sin haber irrigado la tierra, sin haberla fecundado y haberla hecho fructificar» (Is 55,10).

21 M. GRILLI, "Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico", *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, M. Grilli - M. Guidi - E.M. Obara, Lectio 10, Roma 2016, 44-45.

EXÉGESIS CONTEXTUAL Y LECTURA CREYENTE DE LA BIBLIA

Santiago Guijarro

El estudio crítico de la Biblia ha experimentado en los últimos años una extraordinaria floración. Dicho estudio no supone una dificultad para la lectura creyente de la Escritura, sino una ayuda inestimable. Por esta razón, conviene que quienes trabajan en la animación bíblica de la pastoral conozcan cuál es la aportación específica de los diversos métodos y procedimientos que hoy se usan en el análisis de los textos sagrados. En este artículo, el lector o la lectora interesados encontrarán una sucinta presentación de los fundamentos y procedimientos de la llamada 'exégesis contextual'.

1. ¿Qué es la 'exégesis contextual' y cómo se relaciona con la lectura creyente de la Biblia?

Dado que en los últimos años se han multiplicado los procedimientos y recursos para explicar los textos bíblicos, hay aclarar a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de 'exégesis contextual', y precisar cómo este recurso para explicar los textos bíblicos se relaciona con la lectura creyente de la Biblia¹.

La finalidad de la exégesis es explicar los textos aclarando el sentido que estos tenían en su contexto original. Esta explicación, por su misma naturaleza, debe buscar la objetividad y, debido a ello, debe prescindir de cualquier interés o prejuicio que atente contra dicha objetividad. Para alcanzar esta meta, los estudiosos de la Biblia han desarrollado en los dos últimos siglos, y muy particularmente en los últimos cuarenta años, una serie de procedimientos que constituyen lo que podríamos llamar el 'método exegético'². Estos procedimientos suelen agruparse en tres bloques, cada uno de los cuales está orientado a esclarecer un aspecto particular de los textos. Así, los procedimientos de análisis diacrónico (crítica de las fuentes, de la tradición, etc.) estudian el proceso de formación de dichos textos; por su parte, los procedimientos de análisis sincrónico (análisis narrativo, retórico, etc.) estudian la dimensión literaria de estos mismos textos en su forma final; finalmente, los recursos para el análisis contextual tratan de reconstruir la situación (histórica, social, etc.) en que nacieron tales textos.

Cuando hablamos de 'exégesis contextual' nos referimos al estudio de los textos bíblicos desde esta última perspectiva. Se trata, por tanto, una perspectiva parcial, pues estudia un aspecto particular de los textos. En este sentido, sería tal vez más adecuado hablar de 'análisis contextual', evitando así ponerle un adjetivo al sustantivo 'exégesis', que de hecho designa una realidad más amplia. Sin embargo, puede hablarse de exégesis contextual (lo mismo que de exégesis diacrónica o sincrónica), siempre que no se olvide que estos procedimientos exegéticos son complementarios entre sí y que todos ellos deben contribuir a esclarecer el sentido original de los textos.

Entendida de este modo, la exégesis tiene un lugar central en la lectura creyente de la Biblia, pero no la agota³. Dicha lectura, como es bien sabido, se realiza en un marco hermenéutico que se sitúa en el horizonte de la fe y que tiene como finalidad un diálogo entre la experiencia reflejada en el texto y la de quienes lo leemos hoy. La exégesis de los textos constituye una fase en el proceso de interpretación que va desde la conjetura a la explicación y desde esta a la comprensión⁴. La lectura creyente, en efecto, parte de una primera comprensión del texto, de una lectura ingenua que descubre ya en él una propuesta. Sin embargo, para no proyectar sobre el texto sus propias preocupaciones, necesita distanciarse críticamente de él y tratar de comprender con la mayor objetividad posible qué es lo que este texto decía a sus primeros destinatarios. Solo después de este ejercicio

1 Hace ya veinticinco años, el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993), levantó acta de esta eclosión metodológica y trató de establecer una cierta jerarquía entre los diversos procedimientos distinguiendo entre métodos y acercamientos.

2 Con frecuencia se habla de 'métodos exegéticos', pero considero que es más apropiado hablar de 'procedimientos' o 'recursos' que configuran el 'método exegético'.

3 Como afirma el Documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, para situar los resultados de la exégesis es necesaria "una teoría hermenéutica que permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio" (II, A, 2). De igual modo, la constitución *Dei Verbum*, al hablar de la interpretación de la Escritura, distingue entre "lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con sus palabras" (DV 12a).

4 Sobre esta forma de comprender la tarea de la hermenéutica, véase: Paul RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México 1995, 100-106.

de distanciamiento, que hace el esfuerzo de leer el texto en el pasado, puede descubrir aquello de lo que habla el texto y dialogar con su propuesta, descubriendo así la relevancia del texto para el presente. En la perspectiva creyente, este diálogo es, en última instancia, un diálogo con Dios⁵. La exégesis contextual, como veremos más adelante, contribuye de una manera particular a este diálogo.

2. ¿Por qué es importante conocer el contexto para entender un texto?

Los lectores y los estudiosos de la Biblia han sido siempre muy conscientes de lo útil que resulta conocer el contexto a la hora de descubrir el sentido de los textos. Grandes estudiosos y maestros de la antigüedad, como Orígenes o Jerónimo, que vivieron en el país de la Biblia, dan testimonio de cuánto les ayudó a entender los textos sagrados el conocimiento de la geografía y de la cultura de aquellas tierras. Una experiencia similar tienen hoy los cristianos que peregrinan a Tierra Santa cuando visitan los escenarios en que tuvieron lugar los episodios narrados en la Biblia o entran en contacto con la cultura tradicional de esos lugares.

En el estudio crítico de la Biblia desarrollado en los dos últimos siglos, el conocimiento del contexto ha ocupado también un lugar importante. Los biblistas se han interesado por la geografía de Palestina y del Medio Oriente antiguo, han estudiado la historia de la región en la época de la Biblia, han descrito sus instituciones y han considerado parte de su tarea conocer los resultados de las principales excavaciones arqueológicas. Todos estos estudios sobre el contexto material e histórico de los libros bíblicos han contribuido a conocerlos mejor y han ayudado a explicar mejor muchos de sus pasajes. Por esta razón, la historia, la geografía y la arqueología forman parte del currículo de estudios teológicos y, de forma particular, del proceso de formación de un biblista.

Ahora bien, en los últimos años, este estudio del contexto vital de los textos se ha enriquecido con el recurso a las ciencias sociales⁶. Esta ampliación de horizontes se inscribe en el llamado 'giro metodológico', que rompió con el monopolio de los llamados métodos histórico críticos, de orientación marcadamente diacrónica, e introdujo en el campo de la exégesis nuevos recursos metodológicos orientados a conocer mejor los textos en su forma final (análisis sincrónico) y el contexto en que estos habían

nacido. De un modo particular, los estudios orientados a reconstruir el contexto vital de los textos recurriendo a las ciencias sociales nos han ayudado en los últimos años a leer dichos textos de forma más respetuosa⁷.

Tal contribución resulta más clara cuando se conocen los presupuestos en que se basa este tipo de lectura. Estos son, básicamente, dos: la naturaleza social del lenguaje y los mecanismos que regulan el proceso de lectura. El papel central que desempeña el lenguaje, el texto y la lectura en la fundamentación teórica de este tipo de análisis constituye un rasgo propio de esta propuesta metodológica, pues mientras los anteriores estudios se acercaban al contexto como una realidad exterior al texto, que no tenía una conexión intrínseca con él (historia, arqueología), estos estudios parten de la convicción de que existe una conexión íntima entre el contexto social y los textos.

Un texto es una manifestación particular del lenguaje, el cual es, ante todo, un fenómeno social. Los estudiosos del lenguaje han explorado esta relación entre sociedad y lenguaje y han llegado a la conclusión de que el lenguaje es la expresión más acabada de la concepción que un grupo social tiene del mundo, es decir, del espacio y el tiempo, de las personas y las relaciones entre ellas, de las estructuras sociales y su funcionamiento adecuado, etc. En este sentido, el lenguaje expresa una visión compartida del mundo. En consecuencia, para entender dicho lenguaje, y los textos que lo usan, es necesario conocer la visión del mundo que presupone.

Tal vez con un ejemplo se entienda mejor la íntima relación que existe entre el lenguaje y la visión del mundo compartida por una sociedad. Los antropólogos distinguen entre culturas monofásicas, y culturas polifásicas. Las primeras consideran que la realidad puede ser percibida solo a través de la experiencia consciente del estado de vigilia. Las culturas polifásicas, sin embargo, admiten que la realidad es más compleja y que, por tanto, puede ser percibida también a través de otros estados de consciencia. Por esta razón, las lenguas de este segundo tipo de culturas poseen un rico vocabulario para referirse a dichas experiencias, mientras que las lenguas de las primeras solo han desarrollado este vocabulario de forma secundaria para describir experiencias que le son ajenas. Así, mientras las culturas polifásicas hablan de visiones, viajes astrales, etc. como algo real (Ez 1-3; Zac 1-6; Mc 1,10-11; Ap 1,9-11; 4,1), las culturas monofásicas, desde otra concepción del mundo, descri-

5 Según la conocida expresión de San Ambrosio citada por *Dei Verbum*: "A Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras" (DV 25a). Véase también DV 2.

6 Aunque estos estudios se han desarrollado recientemente, ya a comienzos del siglo XX la llamada Escuela de Chicago introdujo esta perspectiva, que no encontró mucho eco entonces en el campo de la exégesis. Véase: Robert W. FUNK, "The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School, First Phase, 1892-1920", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 4-22.

7 Fue pionera en este sentido la obra de Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, London 1981. Las publicaciones posteriores son muy abundantes. Para una exposición actualizada de la aportación de las ciencias sociales a la exégesis, véase: Esther MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella 2011.

ben estos fenómenos como alucinaciones, considerando que tal realidad es una construcción del sujeto⁸.

Esta estrecha relación entre lenguaje y sociedad aparece todavía más claramente cuando examinamos cómo funciona el proceso de lectura⁹. Tradicionalmente, la lectura se concebía como un proceso en el que el lector va recuperando el significado que objetivamente contienen las palabras y las frases de un texto. Sin embargo, el proceso de lectura no funciona exactamente así, sino que es más bien un proceso interactivo, en el que el lector va rellenando de significado las palabras y frases que encuentra en el texto. La estrecha relación que existe entre lenguaje y sistema social revela, en efecto, que el significado de las palabras procede del sistema social. Las palabras son una especie de recipiente que el lector va rellenando a medida que lee. Esto significa que cuando el texto y el lector pertenecen a la misma sociedad y comparten la misma visión del mundo, el lector rellenará las palabras y las frases con un contenido muy cercano al que el texto tenía en su contexto original. Sin embargo, cuando no pertenecen a la misma cultura, el lector tenderá a rellenar las palabras con los significados que tienen en su propia cultura.

De nuevo, un ejemplo puede ilustrar lo que esto implica. Tomemos, en este caso, la historia del padre bueno y los dos hijos que se alejan de él, narrada por San Lucas (Lc 15,11-32). Esta historia, como otras muchas, solo se puede entender bien si se conoce la visión del mundo que presupone. A medida que lee o escucha este texto, el lector o el oyente van rellenando las palabras con lo que estas significan en su propia cultura, pero debe preguntarse: ¿es ese el significado que tenían en la cultura en que se originó este texto? Quedémonos con la primera frase: “Un padre tenía dos hijos”. La idea de lo que es un padre, lo mismo que la idea de lo que es un hijo, y de cómo debe ser la relación entre padre e hijo, no es igual en todas las culturas. En la cultura mediterránea antigua estas palabras tenían connotaciones muy precisas que no tienen para nosotros hoy. En aquella cultura, por ejemplo, la relación padre-hijo no tenía las connotaciones emocionales que tiene para nosotros, sino que era un elemento clave para la continuidad de la casa y de la familia. El modelo de la familia agnática (que traza la descendencia a través de los varones) y patriarcal antigua es la pauta sobre la que debe leerse esta historia si se quiere comprender bien, y para ello es necesario reconstruir, en la medida de lo posible, esta parcela particular de la sociedad mediterránea antigua. De otra forma, es muy posible que hagamos una lectura desenfocada de este texto.

Antes de concluir este apartado dedicado a explicar algunos de los presupuestos en que se sustenta la exégesis contextual, quisiera mencionar un aspecto relacionado con esta dimensión social del lenguaje y con el proceso de lectura. Las culturas se pueden clasificar también teniendo en cuenta su nivel de contextualización. Aquellas en la que dicho nivel es alto presuponen que sus miembros comparten una importante cantidad de información, mientras que quienes pertenecen a una cultura en la que el nivel de contextualización es bajo comparten menos información. En consecuencia, los textos producidos en las primeras dan por supuestos muchos datos, debido a que sus potenciales lectores ya los conocen, mientras que los textos producidos en las segundas ofrecen muchos más detalles, porque no pueden presuponer que sus potenciales lectores los conozcan. La cultura en que nació la Biblia, lo mismo que muchas otras culturas antiguas y actuales, era una cultura altamente contextualizada y, debido a ello, sus textos daban por supuestas muchas cosas que sus lectores originales conocían, pero que los lectores actuales desconocemos. Los textos bíblicos se parecen así a un rompecabezas incompleto, del que solo poseemos algunas piezas, lo cual refuerza más aún la necesidad de reconstruir la pauta de fondo sobre la que debemos colocar dichas piezas.



8 Sobre esta distinción y su relevancia para entender las visiones de los evangelios, véase: Santiago GUIJARRO, “The Visions of Jesus and his Disciples”, en Joseph VERHEYDEN – John KLOPPENBORG (eds.), *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective*, Tübingen 2018, 217-231.

9 Sobre la naturaleza social del lenguaje y el proceso de lectura, véase: Bruce J. MALINA, “Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts”, en Jerome H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts, 1991, 3-23.

3. ¿Se puede reconstruir el contexto que presuponen los textos bíblicos?

El principal problema con que nos encontramos los lectores actuales a la hora de reconstruir el contexto de los textos bíblicos es que existe una enorme distancia temporal entre quienes produjeron dichos textos y nosotros. De hecho, los últimos libros de la Biblia fueron escritos hace casi dos mil años. Además de esta distancia temporal, que sitúa los textos en un pasado lejano, entre ellos y nosotros existe una brecha cultural, pues en estos dos mil años ha cambiado notablemente la forma de concebir el mundo y de vivir, sobre todo en los países del Occidente industrializado.

Con gran esfuerzo, paciencia y método, los arqueólogos y los historiadores han ido recuperando los trazos principales de la geografía de la que habla la Biblia y de la historia a la que a veces alude, así como numerosos restos materiales que, a pesar de su carácter fragmentario, nos hablan de un mundo muy diverso al que nosotros conocemos. Sin embargo, reconstruir la visión del mundo de los autores y destinatarios de los textos bíblicos es una tarea más compleja. Si la recuperación del contexto material es una tarea ardua, mucho más lo es recuperar el mundo social.

Con todo, a pesar de estas dificultades, no es una tarea imposible. No podemos participar de la vida cotidiana de los autores y de los primeros destinatarios de los textos



bíblicos, como hacen los antropólogos cuando estudian una cultura diversa. Pero podemos tratar de reconstruir los valores e instituciones que gobernaban su vida y hacerlo con una actitud participante, es decir, con una actitud que sabe distanciarse de la propia visión del mundo para entrar en la lógica de otra forma de verlo.

En esta tarea, las ciencias sociales nos prestan un servicio inestimable. Gracias a ellas, en efecto, podemos reconstruir pequeñas parcelas de aquel mundo perdido y describir sus rasgos más característicos. El principal instrumento para llevar a cabo esta tarea son los 'modelos sociales'. Un modelo social es una representación abstracta del sistema de valores y de relaciones que gobiernan la vida de un grupo. Es algo parecido a un mapa. De igual modo que el mapa no es el territorio, el modelo no es la realidad, pero ayuda mucho a comprenderla y a orientarse en ella¹⁰.

Antes de explicar de qué forma los modelos sociales pueden ayudarnos a reconstruir los contextos que presuponen los textos bíblicos, conviene tener presente que dichos modelos pueden ser de dos tipos, dependiendo del punto de vista desde el que se observe la situación o el fenómeno que queremos estudiar. Estos, en efecto, pueden observarse desde dentro, es decir, desde el punto de vista de quienes pertenecen a la cultura en que se da dicho fenómeno. Pero también pueden observarse desde fuera, es decir, desde el punto de vista de alguien que no pertenece a dicha cultura y desea comprender dicho fenómeno en términos más universales. A los modelos elaborados desde el primer punto de vista los llamamos *emic*, mientras que los elaborados desde el segundo punto de vista los catalogamos como *etic*. Esta distinción procede del campo de la lingüística, donde se usa para diferenciar el sistema de sonidos propio de la lengua nativa (*phonemic*) del sistema universal de sonidos (*phonetic*).

Volviendo al ejemplo de las visiones, antes citado, estas pueden estudiarse desde una perspectiva *emic* como fenómenos que forman parte de la experiencia cotidiana de la gente, o desde una perspectiva *etic*, que las catalogaría como alucinaciones o como estados alterados de consciencia. Cabe también la posibilidad de combinar ambas perspectivas, o de estudiar un mismo fenómeno desde los dos puntos de vista.

Tanto en un caso como en otro, los modelos sociales serán el punto de partida y el instrumento básico para reconstruir los 'escenarios de lectura' que presuponen los textos. Un escenario de lectura es una representación abstracta de una parcela concreta de la vida social. La imagen está tomada del teatro, donde el escenario sirve de marco a la acción y a los diálogos de los personajes. En el libreto de una obra de teatro, la descripción del

10 Una discusión sobre los modelos sociales y su utilidad para reconstruir los escenarios que presuponen los textos bíblicos puede verse en: John H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993.

escenario no forma parte del texto, sino que se esboza en breves notas introductorias que luego el director de la obra debe concretar. Los textos, sobre todo los que pertenecen a otro tiempo o a otra cultura, presuponen también un escenario social, una situación vital. Cuando lee o escucha un texto, el lector o el oyente lo sitúan en un escenario, pero cuando se trata de textos antiguos o de otra cultura, esta reconstrucción debe tener presente la distancia que separa al lector de la situación en que nacieron dichos textos. Por eso, la alternativa no consiste en utilizar o no utilizar escenarios de lectura, sino en utilizarlos consciente o inconscientemente. La ventaja de hacerlo conscientemente es que se pueden ajustar y mejorar.

La elaboración de un escenario de lectura comienza con la elección de un modelo apropiado. Este modelo nos ofrecerá una representación básica de un aspecto de la vida social, que luego iremos mejorando y perfeccionando. Un modelo es apropiado cuando contribuye a explicar los fenómenos o las situaciones de las que habla el texto (capacidad explicativa) y cuando permite descubrir en él aspectos que no se ven a primera vista (potencial heurístico). Para poseer estas dos cualidades debe haber sido elaborado a partir de análisis sobre sociedades o situaciones similares a las que presupone el texto cuyo escenario queremos reconstruir.

Un ejemplo puede ayudarnos, de nuevo, a ver cómo se puede realizar este primer paso. Supongamos que estamos interesados en leer la Primera Carta de Pedro (1 Pe)¹¹. Esta carta refleja una situación de adversidad que está causando un gran sufrimiento a los destinatarios de la misma, y contiene una exhortación sobre cómo comportarse en tales circunstancias. Para hacernos una idea de lo que esta situación suponía, y de la lógica que subyace a la exhortación que se dirige a los destinatarios, es necesario situarla en su contexto vital originario, reconstruyendo los escenarios sociales que presupone a partir de modelos sociales elaborados sobre situaciones similares.

La situación que estaban viviendo los destinatarios puede reconstruirse con ayuda de un modelo *etic* que ha sido elaborado en el campo de la psicología social a partir de estudios particulares sobre grupos estigmatizados. Este modelo es pertinente, pues aunque ha sido elaborado a partir de estudios sobre sociedades dife-

rentes a aquella en que vivieron el autor y los destinatarios de 1 Pe, la situación que trata de explicar es muy semejante a la que ellos vivieron. En consecuencia, este modelo no solo nos ofrece claves para entender dicha situación como un caso de 'prejuicio social', sino que tiene una función heurística, es decir, nos ayuda a plantear preguntas sobre el alcance, las dimensiones y las implicaciones de esta actitud de rechazo¹².

Por su parte, la exhortación que el autor de la carta dirige a los destinatarios puede iluminarse recurriendo a un modelo de tipo *emic* que ha sido elaborado a partir de estudios de campo en el contexto de una cultura campesina. En este caso, existe una semejanza importante entre la sociedad en que se hizo el estudio y aquella en que vivían los destinatarios de 1 Pe, pues en ambos casos se trata de culturas agrarias preindustriales. Estas culturas poseen numerosos rasgos en común, sobre todo en lo que se refiere a la forma de organizar las relaciones sociales. En este marco, para entender las exhortaciones que el autor de 1 Pe dirige a los esclavos y a las esposas, puede ser muy iluminador el modelo del comportamiento resistente que James Scott describió en sus estudios sobre los campesinos indochinos¹³.

Una vez identificados los modelos pertinentes que pueden ayudarnos a reconstruir los escenarios que presuponen los textos, el segundo paso consiste en confrontar dichos escenarios con los textos que queremos estudiar, y también con otros textos o datos contemporáneos a ellos. Esta confrontación tiene un doble objetivo. En primer lugar, sirve para poner a prueba la pertinencia y la utilidad de los modelos elegidos, y, en segundo lugar, permite mejorar dichos modelos ajustándolos a la situación concreta que queremos estudiar¹⁴. Es importante, siempre que sea posible, confrontar el modelo con elementos externos al texto que vamos a estudiar, pues ello ayuda a reducir el riesgo de circularidad, es decir, el riesgo de construir un escenario a partir de un texto para explicar luego, con este escenario, dicho texto.

En el caso de la 1 Pe, el modelo *etic* del prejuicio social debe ser adaptado a la situación particular de la sociedad provinciana de la región de Ponto y Bitinia, teniendo en cuenta los recursos sociales y administrativos a través de los cuales podía entonces canalizarse dicho prejuicio. Por su parte, el modelo *emic* del comportamiento resistente debe adaptarse a la situación de los

11 Los datos de este ejemplo proceden de un estudio en el que la exhortación de 1 Pe se sitúa en el doble escenario aquí esbozado: Santiago GUIJARRO, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, Salamanca 2018, 123-158.

12 El prejuicio social supone el rechazo o exclusión de un grupo concreto solo por el hecho de pertenecer a dicho grupo, y suele tener tres manifestaciones: una de tipo cognitivo, que se traduce en la formulación de estereotipos sobre el otro grupo; otra de tipo afectivo, que genera sentimientos de rechazo hacia dicho grupo; y otra de tipo conductual, que se manifiesta en actitudes de discriminación y de hostilidad. Véase: Paul A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice: 1 Peter in Social-Psychological Perspective*, Tübingen 2009, 21-39.

13 James C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla 2003; véase: Santiago GUIJARRO, *El cristianismo como forma de vida*, 141-145.

14 Esta confrontación se realiza con ayuda de un procedimiento lógico conocido como "abducción", que procede a base de sucesivas confirmaciones de una hipótesis inicial; véase: Pablo AGUAYO W., "La teoría de la abducción de Peirce. Lógica, metodología e instinto", *Ideas y Valores* 59 (2011) 33-53.

destinatarios, teniendo presente las limitaciones de su condición social (esclavos, esposas), así como la capacidad de innovación que les posibilitaba su nueva adscripción religiosa (nuevo comportamiento que brota de su fe en Dios y del ejemplo de Cristo).

Esta confirmación y mejora inicial del modelo con ayuda de los datos provenientes del texto que queremos estudiar y de otros textos contemporáneos puede repetirse, si es necesario, hasta que el modelo resultante pueda considerarse un escenario adecuado para situar el texto que queremos leer. Dicho escenario, como hemos dicho más arriba, permitirá leer el texto en un contexto social cercano a aquel en que dicho texto nació y, por tanto, permitirá recuperar los significados y las connotaciones que originalmente tenía, contribuyendo así a la tarea fundamental de la exégesis que consiste en explicar el texto, recuperando, en la medida de lo posible, el sentido que tenía en el contexto en que fue escrito¹⁵.

4. ¿Qué aporta la exégesis contextual a la lectura creyente de la Biblia?

La exégesis contextual, cuyos principios y mecanismos se han esbozado en las páginas precedentes, contribuye de forma genuina a explicar el sentido original de los textos bíblicos, lo cual, a su vez, contribuye a mejorar cualquier lectura de carácter hermenéutico que hagamos de ellos. En estos párrafos finales, no obstante, quisiera resaltar algunas aportaciones específicas a la lectura que los creyentes hacemos de estos textos.

En primer lugar, la adecuada contextualización de los textos bíblicos evita el etnocentrismo y el anacronismo, dos riesgos presentes en muchas lecturas ingenuas de la lectura de la Biblia. El etnocentrismo considera que la cultura propia es el único marco de referencia para leer los textos, mientras que el anacronismo hace que los leamos sin tener en cuenta la distancia temporal y cultural que nos separa de ellos. Las lecturas fundamentalistas suelen tener estas dos características, pues prescinden de la situación original del texto.

En segundo lugar, la exégesis contextual ayuda al lector a llevar a cabo ese distanciamiento que requiere la exégesis. Ayuda a reconocer que los textos que leemos, a pesar de ser muy cercanos a nosotros, pues con ellos compartimos una misma experiencia de fe, presuponen una situación social muy diferente. Este distanciamiento no es solo un ejercicio requerido por la lógica de un estudio crítico, sino también un requisito teológico, pues solo distanciándonos de los textos y evitando proyectar sobre ellos nuestras ideas, podremos recibirlos verda-

deramente como 'revelación', es decir, como Palabra de Dios que irrumpe desde fuera y reclama ser acogida en un diálogo que pretende transformar a quien los lee.

En tercer lugar, este tipo de lectura de los textos resulta más fácil de entender y de asumir para los lectores creyentes de base que algunas explicaciones sobre la formación del texto o su formulación. En muchos casos, además, importantes grupos de lectores de la Biblia que viven en países en los que todavía domina una cultura tradicional, encuentran una gran sintonía entre las situaciones que ellos viven y las que presuponen los textos bíblicos. Este hecho facilita enormemente el diálogo entre la experiencia reflejada en los textos y la de tales lectores. Por eso, aunque la elaboración de escenarios de lectura es una tarea compleja reservada a los estudiosos, el uso de dichos escenarios puede ser un precioso instrumento para la lectura creyente de la Biblia.

Finalmente, la exégesis contextual ha hecho y sigue haciendo una importante contribución a la lectura creyente de la Biblia al recuperar aspectos del texto que la exégesis crítica de corte racionalista había descartado al considerar que se trataba de elaboraciones mitológicas o fantasiosas. El caso de las visiones, mencionado más arriba, es solo un ejemplo, al que podrían añadirse los estudios realizados sobre los exorcismos y las curaciones de Jesús, o sobre la experiencia religiosa de los profetas, de Jesús y de sus seguidores. La actitud de respeto hacia lo diferente que caracteriza este tipo de estudios ha contribuido enormemente a reconocer que todos estos aspectos eran importantes en el contexto en que nacieron los textos bíblicos y deben, por tanto, ser estudiados y tenidos en cuenta. Muchos de estos aspectos y vivencias que han sido incorporados a la agenda del quehacer exegético gracias a la exégesis contextual son especialmente importantes para una lectura creyente de la Biblia.

15 La elaboración de escenarios de lectura es, como se ve, una tarea compleja, pero afortunadamente contamos con numerosos elencos elaborados según el procedimiento descrito más arriba. Pionero, en este sentido, fue el trabajo colectivo del Context Group recogido en Jerome H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991. Un elenco más reciente puede verse en: Jerome H. NEYREY - Eric C. STEWART (eds.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Peabody 2008.

¿DIVORCIO ENTRE EXÉGESIS Y LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA? LA EXPERIENCIA BRASILEÑA EN EL PASADO Y EN EL PRESENTE

Leonardo Pessoa Da Silva Pinto

1. Introducción

En Brasil el trabajo que se realiza con la Biblia en la pastoral es muy amplio y diversificado. Entre tantos aspectos interesantes, hay uno que merece especial atención: en Brasil se ha intentado buscar un modelo de pastoral bíblica que incluye la exégesis como elemento imprescindible. Recordar esta experiencia es muy importante, sobre todo en los tiempos actuales en los que los modelos de lectura fundamentalista que rechazan la exégesis se difunden entre los cristianos, incluidos los católicos. El riesgo de un divorcio entre el estudio científico de la Biblia y la pastoral es real, y es necesario afrontarlo nuevamente.

La relación entre exégesis y pastoral incluye temas como la Biblia en la catequesis, las ediciones de la Biblia en portugués, el uso de la exégesis en las homilías, entre otros. En este artículo tomaremos en consideración la relación entre exégesis y pastoral en la lectura popular de la Biblia, la lectura realizada en grupos. Creo que, precisamente sobre este punto, la experiencia latinoamericana y, en modo particular, la brasileña, puede ofrecer una aportación importante.

Cuando se habla de la lectura popular de la Biblia en Brasil o América Latina en general, no se puede ignorar la contribución de Carlos Mesters, un carmelita holandés que estudió exégesis bíblica en Roma y que ha vivido la mayor parte de su vida en Brasil. Se ha dedicado a la difusión de la Biblia, a los grupos de lectura populares y ha publicado muchos libros y subsidios para ayudar a estos grupos. Así pues, nos concentraremos en algunos principios que han orientado el trabajo de los grupos de lectura popular en Brasil durante los últimos decenios del siglo pasado, muchos de los cuales se han desarrollado o han sido adoptados en el trabajo de Carlos Mesters, y en su importancia para los tiempos actuales.

Antes de considerar la contribución de Carlos Mesters, es necesario aclarar la noción de lectura popular en este contexto. Por lectura popular, Pixley entiende el uso de la Biblia en pequeños grupos de creyentes, a menudo

guiados por un religioso, una religiosa o un sacerdote¹. Con frecuencia se piensa en grupos de las periferias urbanas o de zonas rurales. Más adelante veremos cómo hay que revisar este concepto.

2. Carlos Mesters y los principios de la lectura de la Biblia en los grupos populares

a) El contexto del intérprete es importante

Que el contexto del intérprete ejerce cierto influjo en el proceso interpretativo es algo que prácticamente todos reconocen en teoría², pero en la práctica no suele tenerse en cuenta. En América Latina, en cambio, la cuestión del contexto que crea la exégesis es algo que preocupa mucho a los biblistas. Los y las biblistas latinoamericanos han prestado atención a diversos aspectos del contexto del intérprete, tales como la geografía, la situación socio-económica, la instrucción, el género, la posición en la jerarquía de la Iglesia, etc...

Esta reflexión sobre el contexto del intérprete ha tenido consecuencias en el trabajo de los y las biblistas latinoamericanos. Estos han insistido en que, entre otras cosas, la mirada del exégeta es distinta de la mirada de la gente³, y de este modo han intentado reducir la distancia entre el exégeta y la comunidad. Además, han subrayado la importancia de leer con los más pequeños, con los pobres.

Acercar el exégeta a la gente

A menudo se nota una distancia excesiva entre lo que la exégesis científica dice de la Escritura y lo que la gente en las parroquias y comunidades católicas cree o piensa sobre la Biblia. Este hecho es considerado un problema para muchos y muchas biblistas en América Latina que no han dudado en afrontarlo. La pregunta que se repetía era: ¿para qué le sirve a la gente todo esto, es decir, el producto de la exégesis científica? ¿qué impacto tiene o qué uso se puede hacer de todo este esfuerzo de los

1 J. PIXLEY, "Liberating the Bible: Popular Bible Study and its Academia Allies", *The Future of Biblical Past*. Envisioning Biblical Studies in a Global Key (ed. ROLAND BOER – FERNANDO F. SEGOVIA) (SBLSS 66; Atlanta 2012) 167.

2 El influjo de la subjetividad del lector en la interpretación también lo admite el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II.A.2.c.

3 C. MESTERS, *Flor sem defesa*. Uma explicação da Bíblia a partir do povo (Petrópolis² 1984) 47.

exégetas? La acusación era que el mundo académico estaba cerrado en sí mismo y que los exégetas dialogaban solamente entre ellos⁴. A veces la exégesis se ha considerado poco útil para la pastoral y se ha puesto el acento en preguntarse sobre los objetivos de la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

En Brasil, parte de la respuesta de parte de los estudiosos a la distancia entre exégesis y pastoral ha sido incrementar el contacto entre el estudioso y las comunidades, es decir, la inserción del estudioso en la vida pastoral. El exégeta tendría que recordar e intentar comprender el mundo a quien se dirige su exégesis⁵, y el contacto con la gente lo ayudaría en este sentido. Así pues, el exégeta debería, por un lado, estar al día de los logros de la ciencia exegética y, por otro, mantener un contacto regular con los creyentes⁶. No es solo la presencia del estudioso en contextos de lectura popular lo que crea la oportunidad para que haga una aportación cualificada a los encuentros de laicos, sino que –y esto es quizás la gran revolución–, el exégeta aprende también de la gente. Según Pablo Richard, el movimiento bíblico latinoamericano “consiste precisamente en restituir la Biblia al pueblo de Dios”, considerándolo como sujeto intérprete⁷. La actitud del exégeta que participa en grupos populares de lectura y reflexión bíblica no es la de un profesor que va allí para enseñar, sino la de un participante que escucha y comparte con los demás. Es la fe en el Dios que se revela a los pequeños (Mt 11,25).



Jorge Pixley describe el modo de proceder de Carlos Mesters en referencia a lo que se convirtió en modelo para el intercambio entre lectura popular y lectura académica de la Biblia: durante el encuentro anual de grupos procedentes de los diversos estados brasileños, Carlos Mesters se sentaba y tomaba nota de aquello que la gente contaba de sus vidas y experiencias. En un segundo momento, tomaba nota también de las diversas aportaciones de la gente cuando presentaba la propia lectura de un libro bíblico, que había sido escogido el año precedente. Unos meses más tarde publicaba un comentario escrito en lenguaje sencillo, que contenía la aportación de la gente, así como explicaciones exegéticas sobre puntos precisos⁸.

He aquí la segunda parte de la respuesta latinoamericana a la situación de alejamiento entre exégesis y pastoral: producir una exégesis con una orientación más pastoral, subsidios y cursos para formar a los agentes de pastoral⁹. Sobre este punto, el trabajo de Carlos Mesters es brillante. Se podría resumir todo lo dicho en el siguiente modo: el exégeta escucha los problemas cotidianos de la gente y sus interpretaciones de la Escritura; el exégeta responde ofreciendo, en lenguaje accesible, su aportación cualificada.

Leer con los pobres

Ante la inevitable parcialidad de todo contexto de lectura, se optó por leer con los pobres. Así pues, a menudo se invitaba a los biblistas no solamente a insertarse en la vida pastoral, sino sobre todo en las comunidades de la periferia. Se leía con los pobres y para el bien de los pobres; de este modo, la hermenéutica bíblica latinoamericana fue concebida como “la criba intencional en busca de la esperanza en los textos para los pobres y los excluidos”¹⁰. Al principio, se trataba sobre todo del pobre desde el punto de vista socio-económico, pero ahora la noción de “pobre” se comprende en sentido amplio: “el obrero, el agricultor, el indio, el negro, la mujer, los jóvenes, todos los marginados y los oprimidos en el campo y en la ciudad”¹¹.

La misma Biblia, según Carlos Mesters, ha nacido de la vida sufriente del pueblo de Dios¹². Por esta razón, su

4 P. RICHARD, “Interpretazione latinoamericana della Bibbia. Realtà, metodo, prospettiva”, *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli* (ed. ARMANDO J. LEVORATTI) (Roma 2005) 44.

5 J. PIXLEY, “Toward a Pastoral Reading of the Bible not Confined to the Church”, *Biblical Interpretation* 11/3 (2003) 579.

6 Ibidem, 586.

7 RICHARD, “Interpretazione”, 44-45.

8 PIXLEY, “Liberating”, 171.

9 RICHARD, “Interpretazione”, 44.

10 E. TAMEZ, “Leggere la Bibbia sotto un cielo senza stelle”, *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli* (ed. ARMANDO J. LEVORATTI) (Roma 2005) 39.

11 B. M. SALVAGO, “Lettura popolare della Bibbia”, *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli* (ed. ARMANDO J. LEVORATTI) (Roma 2005) 76.

12 MESTERS, *Flor*, 12-13, 49.

interpretación debe hacerse a partir del pueblo creyente y sufriente que busca, hoy, su liberación. El mismo Jesús se puso al lado de los pobres y los marginados¹³.

b) Lectura en comunidad

Aun cuando la lectura y el contacto individual con la Biblia era muy apreciado y recomendado, la importancia de la comunidad como espacio para la reflexión sobre la Escritura recibió especial atención en el trabajo de Carlos Mesters. En Brasil, los grupos de lectura en comunidad se solían llamar *Círculos Bíblicos*, pero eran libres de decidir cómo querían llamarse¹⁴. La única finalidad de los grupos es, según Carlos Mesters, que surja en la mente de los participantes la convicción vivida de que Dios tiene que ver con nuestra vida y nuestra vida tiene que ver con Dios¹⁵. Se intenta descubrir el sentido que el texto tiene para el lector en el presente¹⁶.

La condición para el buen funcionamiento del grupo es que todos los participantes vivan la propia vida con seriedad y tengan buena voluntad. Aquí emerge ya la idea de que los grupos no son para todos. Los grupos tienen que tener un coordinador que debe trabajar, no como “cigüeña” sino como “comadrona” (*parteiro*)¹⁷, es decir no lleva preparada la interpretación del texto, sino que ayuda a que esta nazca de la comunidad reunida. Esto es importante porque existe una tendencia entre los coordinadores a actuar como profesores, una tendencia que a veces es reforzada por los mismos participantes que les atribuyen esta función.

El modelo para los grupos de lectura es el episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), el primer *Círculo Bíblico*, según Carlos Mesters. Allí, Jesús inicia el diálogo con los discípulos sobre su realidad y luego pasa a la interpretación de la Escritura para ayudarles a entender su propia situación. La Biblia es para el lector cristiano no solo historia, sino espejo; un espejo crítico de la realidad¹⁸.

El esquema de los encuentros puede variar mucho y lo que Carlos Mesters describe es solamente una sugerencia, a excepción de la oración, que nunca puede faltar. Esto es interesante, porque entre los autores que

se identifican con el apelativo “de la liberación” Carlos Mesters es uno de los que más se preocupa por la espiritualidad y la mística¹⁹. Normalmente, se habla de la realidad, a menudo de algún problema, de la vida concreta de cada día y luego se lee un pasaje de la Biblia; a continuación se hace silencio y se ora; finalmente, se comparte aquello que cada uno ha reflexionado²⁰. Durante la reunión, los grupos suelen seguir el material preparado por una comisión, que contiene preguntas ya sea sobre la vida concreta ya sea sobre la Escritura. Sin embargo, los diversos grupos y sus dirigentes tienen mucha libertad para cambiar el orden, introducir otros pasajes o eliminar algunos de los que aparecen en el esquema, responder solamente a algunas de las preguntas, etc. Este esquema se parece a las etapas de la *lectio divina* tradicional, pero se nota que no coinciden exactamente en todo. Según Carlos Mesters, las etapas que se siguen en la lectura popular en comunidad incluyen las etapas de la *lectio divina*, pero las adapta según las condiciones de vida de la comunidad y las trasciende²¹.

Durante la discusión, el método que la gente utiliza es a menudo la libre asociación de ideas, sin preocuparse demasiado de la coherencia interna del discurso²². Este aspecto de la lectura en comunidad puede incomodar un poco a quien viene de un ambiente académico, entrenado en elaborar y exigir discursos atentos al orden y a la argumentación lógica. De todos modos, con el paso del tiempo, la experiencia y un poco de paciencia también el exégeta aprende a encontrar en las aportaciones, aparentemente desordenadas, de la gente elementos que las relacionan entre sí y que pueden convertirse en materia de reflexión y clarificación.

c) El triángulo hermenéutico de Carlos Mesters

En la obra *Flor sem defesa* (Flor sin defensa), Carlos Mesters presenta aquello que será conocido como su triángulo hermenéutico, una reflexión sobre la lectura popular después de haber participado en muchas reuniones y haber leído muchos informes de diversos grupos. Así pues, se trata de una reflexión nacida a partir de la observación y de la experiencia.

13 Ibidem, 23, 28.

14 Ibidem, 92.

15 C. MESTERS, *Introdução geral aos Círculos Bíblicos*. Guia do dirigente (Coleção Círculos Bíblicos 2; Petrópolis 31973) 7.

16 Ibidem, 18, 23.

17 MESTERS, *Flor*, 166.

18 Ibidem, 59, 102-103.

19 R. HUNING, *Aprendiendo de Carlos Mesters*. Hacia una teoría de lectura bíblica (Evangelio y Cultura Monografías 4; Estella 2007) 236-237.

20 MESTERS, *Introdução*, 26-28.

21 HUNING, *Aprendiendo*, 306-307, 367.

22 MESTERS, *Flor*, 38, 127.

En la lectura de los grupos, lo que importa es considerar la interpretación de la Biblia en la Iglesia como Palabra de Dios para la vida cotidiana, y no solo como objeto de curiosidad intelectual. Esto implica, según Carlos Mesters, prestar atención a tres elementos: el pre-texto, el con-texto y el texto. El pre-texto consiste en la realidad y los problemas de los lectores. El con-texto es el de la comunidad de fe, es decir la Iglesia. El texto es el de la Escritura²³. Interpretar la Biblia como Palabra de Dios exige la integración de estos tres factores. El interés por el pre-texto tiene un valor didáctico, es decir, se trata de explicar la Biblia a los lectores modernos, pero no exclusivamente a ellos. Hay una motivación teológica importante para no descuidar el pre-texto: el pre-texto es la realidad que debe ser transformada en el proyecto de salvación y, por lo tanto, pertenece al designio divino. Por consiguiente, tomarlo en consideración es esencial en la lectura de la Biblia como Palabra de Dios.

En el triángulo hermenéutico de Carlos Mesters, los tres factores no van entendidos en manera abstracta, sino como fuerzas históricas en tensión. Siempre existe el riesgo de que uno de estos factores sea preponderante y predomine sobre los otros, generando un desequilibrio en la interpretación de la Escritura tal como ha sucedido en algunos periodos de la historia de la Iglesia²⁴. Cada uno de los tres elementos tiene una cierta autonomía que debe ser respetada. Estos elementos no constituyen etapas sucesivas en el análisis de la Biblia, sino un movimiento en espiral que no se detiene y siempre recorre de nuevo los tres ángulos.

La atención al con-texto introduce las lecturas específicas de los grupos en un diálogo más amplio con la fe de la Iglesia y evita que se les atribuya un carácter absoluto. En este sentido, Carlos Mesters no cae en un pluralismo relativista, porque la Iglesia siempre es la última instancia que juzga las varias interpretaciones²⁵. De hecho, en el triángulo hermenéutico aparecen las diversas tareas de los miembros de la Iglesia en el proceso de interpretación bíblica con los respectivos carismas. Mientras la Teología y el Magisterio se ocupan del con-texto y la exégesis se dedica al texto, el lector popular tiene un carisma especial para percibir la presencia y la acción de Dios en la vida cotidiana (pre-texto), y el pueblo pobre y marginado en el ámbito del que ha surgido la Biblia²⁶, y esto le permite tener un acceso especial a ciertos aspectos del texto.

La exégesis cumple una tarea fundamental en el triángulo hermenéutico de Carlos Mesters. La gente tiende a ignorar la distancia histórica entre el lector contemporáneo y el texto, lo que le permite conectarse inmediatamente con la realidad descrita en el pasaje bíblico y concentrarse en su aplicación. Ahora bien, esta tendencia, que podría ser considerada inicialmente una ventaja, puede conducir a falsos resultados. Precisamente porque no se toma en consideración la distancia histórica, se corre el riesgo de comprender mal el pasaje, aplicar criterios anacrónicos en su lectura y sacar conclusiones equivocadas²⁷. En casos extremos, esto puede llevar a una lectura fundamentalista que no debería tener cabida en la Iglesia. Esta es la razón por la que la exégesis, que se ocupa del texto en el triángulo hermenéutico, no puede ser ignorada ni siquiera en el ámbito de la lectura popular. Además, la atención a la exégesis pone al lector en guardia contra la tendencia a manipular el texto y a hacer *eisegesis*, un modo deshonesto de interpretar la Biblia²⁸. El divorcio entre la ciencia exegética y la lectura popular en los grupos tendría como consecuencia una interpretación de los textos acrítica, ingenua, excesivamente subjetivista o espiritualista²⁹. Los intereses de los lectores acabarían controlando completamente el proceso interpretativo.

Según Carlos Mesters, en la lectura del texto hay que mantener tanto el sentido-en-sí mismo cuanto el sentido-para-nosotros. Este proceso hace de la Biblia un libro nuevo, un libro para el presente³⁰. Para comprender la visión de Carlos Mesters, es necesario comprender que, para él, la lectura de la Biblia es parte de un proceso más amplio de interpretación de la vida cotidiana como el lugar donde Dios habla a las personas. Como hemos explicado antes, Carlos Mesters recibió una sólida formación exegética en una época, en la que los métodos histórico-críticos eran los que predominaban en la investigación. Después de siglos de investigación exegética, para Carlos Mesters los problemas más grandes en la interpretación de la Biblia ya no se encuentran en el sentido-en-sí mismo del texto, sino en el sentido-para-nosotros, es decir, en su significado para nuestra vida. La investigación ha iluminado diversos aspectos históricos y lingüísticos del texto, es decir, su sentido-en-sí mismo. Es su sentido-para-nosotros el que todavía permanece oscuro u olvidado. Según este autor, la actualización de

23 Ibidem, 42-47.

24 Ibidem, 142-143, 151.

25 HUNING, *Aprendiendo*, 250-251, 348.

26 Ibidem, 250, 272.

27 Ibidem, 267.

28 MESTERS, *Flor*, 27.

29 Ibidem, 120-121, 130.

30 MESTERS, *Flor*, 56-66.

la palabra también compete al exégeta y es su deseo que ella esté presente en todos los estudios exegéticos³¹.

2. Algunos problemas en la hermenéutica latinoamericana y en el trabajo con los grupos

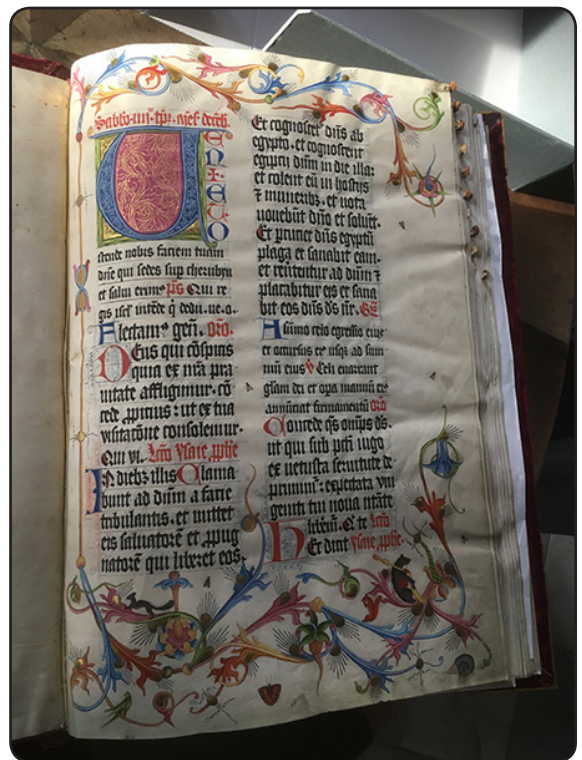
Aun cuando mi opinión sobre el trabajo de Carlos Mesters y sobre las consideraciones hermenéuticas que inspiran el trabajo con la Biblia en América Latina es generalmente positiva, diversos autores han señalado algunos problemas que merecen ser tomados en consideración.

El primer problema, ya mencionado anteriormente, concierne el concepto de “pobre”. Hemos visto que el trabajo de los *Círculos* va dirigido a los pobres y también hemos visto que no todas las personas tienen el perfil justo para encajar en los *Círculos*. Considero correcta la observación de Carlos Mesters sobre los requisitos necesarios para participar en la lectura popular; como mínimo, los participantes de los grupos deben tomarse la vida en serio. En práctica, sin embargo, el pobre –el lector ideal o modelo en el contexto de los *Círculos*– es el pobre católico que participa en una comunidad de base, con conciencia política y dispuesto a comprometerse en una lucha para transformar de la sociedad; este modelo, sin embargo, no corresponde con el perfil de la mayoría de pobres del continente. Así pues, hay que admitir que la propuesta no responde a una categoría amplia de pobres. Además, el concepto “pueblo” en la lectura popular se debería entender no como una descripción de una clase social, sino como una disposición hacia el texto, un modo de leer (espontáneo y asociativo)³². Habría, por tanto, que ensanchar un poco el concepto sin vincularlo a categorías socio-económicas, sino a categorías hermenéuticas. Así, para Huning la lectura popular es simplemente la que no se realiza en conformidad a la metodología científica³³. Sea como sea, el pobre no puede convertirse en el único sujeto interpretativo válido, es decir, no puede convertirse en el dueño de la Escritura. De hecho, en Brasil hay grupos de lectura de la Biblia, con dinámicas un poco diversas, que se han difundido en todas las clases sociales. Si bien es cierto que el trabajo de Carlos Mesters es especialmente atento con los pobres y ellos son sus destinatarios, estoy convencido de que contiene informaciones útiles para realizar la lectura popular con grupos pertenecientes a diversos estratos sociales.

A menudo, la idea de que el exégeta se acerca a los pobres para aprender ha sido solo un idealismo. En muchas

ocasiones, el proceso interpretativo ha sido controlado por biblistas o agentes pastorales con cierta formación. En estos casos, la gente se ha dejado guiar y educar, contenta de poder fiarse de una autoridad³⁴. Este riesgo ya lo había advertido Carlos Mesters en sus escritos, pero su fina sensibilidad no pudo evitar el fenómeno. Por otro lado, a nivel de publicaciones y subsidios, el ideal de unir exégesis y lectura popular en la reflexión y en los comentarios no siempre se ha cumplido como en los textos de Carlos Mesters, y esto ha resultado ser un desafío mayor de lo que en un primer momento parecía.

Por último, Carlos Mesters podía, en su época, pensar que el sentido-en-sí mismo del texto ya había sido suficientemente esclarecido por la mole de material producido por la exégesis histórico-crítica, y que esta investigación ya había alcanzado la madurez o, incluso, un cierto grado de saturación. Hoy, sin embargo, el número de métodos y acercamientos aplicados al texto bíblico ha crecido notablemente y han surgido diversos desafíos, sobre todo para articular los resultados de los diversos métodos. Así pues, volvemos a proponer, la importancia del estudio del sentido-en-sí mismo del texto.



31 Ibidem, 158-159. Vale la pena recordar que también el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III.C.1.b, considera que una de las tareas del exégeta es la actualización del mensaje dirigida a los lectores modernos.

32 H. DE WIT, “‘It Should be Burned and Forgotten!’ Latin American Hermeneutics through the Eyes of Another”, *The Bible and Hermeneutics of Liberation* (ed. ALEJANDRO BOTTA – PABLO R. ANDIÑACH) (SBLSS 49; Atlanta 2009) 43.

33 HUNING, *Aprendiendo*, 18.

34 Ibidem, 424, 429.

3. Superar el divorcio entre exégesis y lectura popular

La distancia entre exégesis y pastoral es inevitable, al menos hasta cierto punto. Tampoco es algo malo. Esto lo ha entendido también Carlos Mesters y, como hemos visto, lo ha expresado en sus escritos. La información exegética útil y que hay que transmitir en el contexto de la pastoral con los grupos no coincide con todo lo que los exégetas saben sobre el argumento. La verdadera cuestión no estriba en la distancia entre pastoral y exégesis. Esta distancia o diferencia es natural y no tiene sentido luchar para eliminarla: esto sería posible solamente en una Iglesia donde todos fuesen expertos o bien donde la exégesis no existiese. La exégesis, sin embargo, es un servicio necesario para la Iglesia, un servicio realizado por una pequeñísima minoría de sus miembros. La verdadera cuestión es discernir si lo que llega a la pastoral es correcto y útil para la vida de la Iglesia. ¿Existen materiales de diversos niveles para la divulgación? ¿Están bien hechos, es decir son correctos y al mismo tiempo accesibles? ¿Se concentran en problemas que interesan al público al que van destinados? ¿Existen materiales buenos, de nivel intermedio, destinados a los predicadores? ¿Se han formado bien los predicadores? ¿Se interesan por la formación continua? En otras palabras, ¿existen puentes que las personas que desean emprender este camino pueden atravesar? ¿Ofrecen nuestras instituciones e iglesias oportunidades para quienes desean profundizar en la Escritura, sobre todo los laicos, o la Biblia sigue siendo una cosa “de los sacerdotes”? Parafraseando a Papa Francisco, los pastores y los exégetas ¿ayudan a construir muros o a construir puentes? Lo hermoso de los puentes es que no rechazan la distancia y permiten la comunicación entre los extremos.

Con esto no quiero decir que todos los exégetas tengan que dedicarse a la divulgación pastoral de la Biblia, si bien la mayor parte de los exégetas católicos lo hace, al menos en un contexto litúrgico. Además, me parece obvio que el contacto directo entre exégeta y lector popular no puede y no debe ser practicado por todos los biblistas. Existe una especie de división del trabajo, y lo importante es que la Iglesia, en su conjunto, garantice los medios para la divulgación pastoral. Para los biblistas que tienen la tarea de elaborar materiales accesibles que sean capaces de comunicar los resultados más relevantes para la vida de las diversas comunidades o iglesias, eso es muy difícil. Exige la combinación de varios elementos, a saber: buenos conocimientos científicos, una gran sensibilidad humana, una enorme creatividad para encontrar modos de comunicar, a personas no ex-

pertas, nociones a veces complejas y una fuerte dosis de discernimiento para separar lo que realmente es importante de aquello que solamente podría sobrecargar inútilmente el discurso. En este respecto, Carlos Mesters es extraordinario: intencionadamente usa un lenguaje simple y concreto, siempre tomando en consideración la situación y los problemas de los interlocutores³⁵.

De todos modos, hay que resistir o superar el prejuicio según el cual lo que la gente dice en los grupos de lectura es fruto de la ingenuidad. No tener formación en teología o no tener familiaridad con los métodos exegéticos no impide a la gente tener intuiciones interesantes y correctas sobre el texto, sobre todo en lo concerniente a su aplicación para la vida cotidiana. A menudo, las intuiciones de la gente son originales, y el biblista puede ciertamente aprender de los laicos que leen la Biblia. El exégeta no puede pretender estar en posesión del único acceso legítimo al texto bíblico, y si el pobre no es el dueño de la Escritura, tampoco lo es el exégeta³⁶.

Hemos hablado del puente construido de parte de los exégetas, pero también es necesario el esfuerzo desde la otra orilla, es decir de parte de los grupos y de las comunidades. En Brasil, la lectura en pequeños grupos de laicos, guiados o no por religiosos, religiosas y sacerdotes, continúa viva, y muchos grupos siguen principios de lectura diferentes de los propuestos por Carlos Mesters. A veces las metodologías son adoptadas por grupos protestantes, a veces son importadas del extranjero (como el modelo de las *Células*), a veces son improvisadas. Muchos de estos grupos practican una espiritualidad típica del movimiento “Renovación en el Espíritu”. Gran parte de los grupos no siguen la línea de la hermenéutica de la liberación, pero lo que a nosotros nos interesa especialmente es que estas comunidades utilizan las aportaciones de la exégesis solo en contadas ocasiones. Ante la dificultad de crear un vínculo entre la exégesis y una lectura popular más orientada hacia su espiritualidad, muchos de los nuevos grupos han elegido esquemas que eliminan la exégesis de la ecuación, creando de este modo, el divorcio entre exégesis y lectura popular en comunidad. Reaparece, por tanto, el riesgo de las lecturas superficiales o fundamentalistas, el riesgo de descubrir sentidos espirituales no basados en el sentido literal del texto. Uno de los motivos puede ser el hecho de que el material de los *Círculos* era fruto de una comisión de expertos, mientras los nuevos grupos no cuentan con el mismo apoyo, ya sea porque no pueden tenerlo o porque no lo consideran necesario. Impresiona que incluso las clases sociales más altas e instruidas, y por lo tanto, más preparadas para asimilar las aportaciones de la ciencia

35 MESTERS, Flor, 165-166.

36 Recuérdate que, según el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III.B.3.a-g, todos los miembros de la Iglesia desempeñan una función en la interpretación de la Escritura.

exegética, muestren tan poco interés por ella. Quizás el problema de fondo es que también en la Iglesia católica demasiados fieles piensan que, a algo sagrado, como la Escritura, no se le pueden aplicar instrumentos analíticos y científicos, y que el objeto de la fe permanece cerrado a la investigación racional.

Se requieren esfuerzo y creatividad, pero el trabajo de Carlos Mesters y de los *Círculos* ha demostrado que es posible establecer un diálogo entre lectura popular y exégesis. Si Carlos Mesters ha conseguido presentar de forma accesible y agradable los resultados de los métodos histórico-críticos, considerados áridos por los mismos biblistas, llevar a la gente los resultados de los métodos y acercamientos recientes no debería ser un problema inalcanzable. Que los exégetas se abran al diálogo, y los pastores preparen a la gente para creer no solo con el corazón, sino también con la inteligencia.

4. Conclusión

En Brasil, hay tantísimo espacio para trabajar con la Biblia en la pastoral. Estoy convencido de que las ricas experiencias del pasado, sobre todo las que los escritos de Carlos Mesters nos han transmitido, pueden ayudar a orientar el trabajo de las próximas generaciones, y no solamente el trabajo de los brasileños, puesto que dichos escritos pueden iluminar también las iniciativas en otras partes del mundo. Con todo, la cuestión de la articulación entre la pastoral y la exégesis – tan importante para la hermenéutica practicada en los últimos decenios en Brasil y otros países de América Latina–, no ha sido resuelta en modo definitivo y tiene que ser propuesta de nuevo. Espero que estas reflexiones sirvan de estímulo para todas las personas que quieran ayudar a evitar el divorcio entre dos ámbitos tan importantes para la vida de la Iglesia.



“VIVA Y EFICAZ ES LA PALABRA DE DIOS” (Heb 4,12)**Exégesis bíblica y pastoral en Italia****Cesare Bissoli****1. ¿Cuál es nuestro patrimonio?**

No podemos hablar de nuestro presente sin tener en cuenta nuestro pasado. No es más que una mención, pero necesaria, porque las raíces de la fe en Italia, incluso antes de que se convirtiera en nación, se nutren estrechamente de la Palabra de Dios atestiguada en la Sagrada Escritura. Cabe notar ante todo que la relación entre exégesis y pastoral nunca ha faltado, pero en esta relación siempre ha sido primordial el enfoque pastoral o el alimento de la fe del pueblo de Dios, que siempre ha ido acompañado de una mediación exegética, atenta al correcto significado del texto sagrado, obviamente según los tiempos y las culturas. Es posible y útil para este propósito ofrecer una periodización de la relación entre la Biblia y el pueblo de Dios, dentro de la cual se encontró el mundo itálico, junto con otros pueblos y naciones. Nos detendremos más extensamente en la última fase de la relación que nos interesa, concentrándonos en el Vaticano II hasta nuestros días¹.

a) *De la gran época de los Padres (siglos I-VI) se dice:* “cuando la Biblia era el centro y el corazón de la pastoral”. Convertirse en cristiano mediante la iniciación (catecumenado) es un intenso baño bíblico de palabras y signos. La exégesis, aunque con cierta variedad de enfoques (la escuela alejandrina y la escuela antioquena), se califica de espiritual, centrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia, clave de lectura de los dos Testamentos. En Italia recordamos a tres eminentes Padres, Ambrosio, Benedicto y Gregorio Magno, maestros de la Palabra de Dios, especialmente en las instituciones monásticas y en forma de *lectio divina*. El tiempo de los Padres ha seguido siendo un oasis bíblico hasta hoy.

b) *Para la Edad Media (siglos VII-XVI) se puede decir:* “cuando todo está en la Biblia, pero la Biblia no llega a todos de la misma manera”.

“Todo lo que la lengua humana podía pronunciar, lo que la mente humana podía concebir, ya fuera física, ética o lógica: todo estaba contenido (en la Biblia)” (H. de Lubac). Se habla de una teorización o doctrinización de la Escritura con los grandes comentarios teológicos de la Santa Página (Tomás de Aquino, Buenaventura...). Con la doctrina de los cuatro sentidos se afirma una exé-

gesis refinada, todavía de corte espiritual. Esto es especialmente evidente en la lectura monástica de la Biblia (Bernardo), concentrada en la *lectio divina*. En la acción pastoral, hay que distinguir el nivel de los intelectuales (clérigos), dueños materiales del Libro Sagrado y sus únicos intérpretes, del nivel del pueblo, a menudo analfabeto, que pudo encontrar la Biblia gracias a una amplia predicación popular (Domingo, Francisco, Antonio de Padua, Tomás de Aquino, Catalina, Bernardino de Siena, Savonarola...) con palabras, imágenes de arte, representaciones sagradas. La aplicación moral prevalece. Para fortalecer la fe, se propuso un “conocimiento” de la fe según cuatro partes: credo, oración, mandamientos, vida eterna. El enfoque catequético de la Biblia comenzó a imponerse, o se utilizó ampliamente, pero con categorías y términos que no eran específicamente bíblicos. Como es sabido, hasta hoy se ha desarrollado una dialéctica entre la Biblia y la catequesis. Por lo tanto, podemos anticipar que, en Italia, hasta el día de hoy, el encuentro con la Biblia procede en paralelo con la enseñanza doctrinal de la catequesis, incluso a veces en conflicto y con un contacto disminuido con la Escritura. El Vaticano II propondrá algunas aclaraciones esenciales, pero no eliminará lo que podemos llamar la doble vía del encuentro directo con la Biblia (por ejemplo, la *lectio divina*) y el encuentro indirecto (las referencias bíblicas en la catequesis y otras funciones de Iglesia).

c) *La época moderna (siglos XVI-XIX) sucede,* “cuando se inicia la larga marcha hacia la fuente bíblica”. Es el tiempo de la vigilia, de la germinación para la actual situación bíblica italiana. Es interesante destacar algunos de los factores más influyentes.

En primer lugar, desde el Concilio de Trento, ha existido una actitud paradójica de “desconfianza bíblica” por parte de la Iglesia, hasta el punto de prohibir la lectura privada del Libro Sagrado, y por tanto su misma posesión, en el mismo momento en que empezaba a distribuirse de forma impresa, y por tanto fuera del control de las iglesias. En cambio, se dio un fuerte impulso a la catequesis doctrinal, en la línea del Catecismo para párrocos del Concilio de Trento. La razón de esto fue también lo que podemos llamar el “exceso bíblico” de los protestantes. El segundo factor fue la cuestión ecuménica de

1 Cf. CESARE BISSOLI, *Va' e annuncia (Mc 5.19). Manuale di catechesi biblica*, Elledici, Leumann (TO) 2006, 25-53; cf. Aa. Vv., *La Bibbia nella storia*, 3 volúmenes, EDB, Bolonia 1992-1996.

la interpretación de la Biblia, que se convirtió en un problema teológico-pastoral del valor, el uso y la difusión de la propia Escritura. Como tercer factor, en el contexto de la Ilustración de la época, la exégesis moderna comenzó a imponerse en el ámbito protestante, especialmente en Alemania, con un acento crítico sobre el pasado, con olvido de la gran tradición de los Padres y también de la Edad Media y, por tanto, con marginación y olvido de la interpretación teológica.

Sin embargo, la tradición bíblica era tan grande que, como el curso incierto de un arroyo, nunca se renunció al contacto con la Biblia en la predicación popular, con los catecismos bíblicos y en particular con la concepción y publicación de la “Historia Sagrada” para el pueblo (la de Don Bosco de 1856 tuvo 64 ediciones, hasta la víspera del Vaticano II)².

2. La Biblia en la pastoral italiana actual (siglos XX-XXI)

Estamos en el momento central de nuestro tema. La herencia es grande, pero también los tiempos corren y cambian. En vísperas del Vaticano II podemos hablar de un retorno de la Biblia del exilio tanto en el plano científico como en el pastoral, con muchas semillas positivas que maduraron en el Vaticano II y que hoy dan fruto y dirigen la atención hacia el futuro. Estos son los puntos de nuestra reflexión.

a) Hacia el Concilio: un tiempo de madurez

Dignas de mención son las tres grandes Encíclicas que cualifican el quehacer bíblico en el siglo XX: *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893), *Spiritus Paraclitus* (Benedicto XV, 1920), *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943). Tienen el mérito de una contribución decisiva: mantener unida e interactiva la atención positiva a la exégesis histórico-crítica (estudio científico) con la aplicación espiritual y pastoral. Sobre este eje está tomando forma, no sin esfuerzo, pero sí *in crescendo*, lo que puede llamarse el “resurgimiento bíblico” italiano. A este respecto cabe mencionar un precursor del Apostolado Bíblico (AB): la *Pía Sociedad de San Jerónimo para la Difusión del Evangelio* (1903), a la que Pío X dirigió estas significativas palabras en el mismo año: “Intentáis difundir el libro del Evangelio: ¡muy bien! Ese libro es el sermón escrito y todos pueden beneficiarse de él. Se dice que los campesinos, al ser de mente corta, no obtienen ningún beneficio de la lectura del Evangelio. Esto es falso, los campesinos tienen una mente más aguda de lo que generalmente se cree: leen los relatos evangélicos con gusto y saben hacer las aplicaciones adecuadas, y a

veces incluso mejor que algunos predicadores”. Heredera por derecho de la Sociedad de San Jerónimo y factor fundamental de la promoción bíblica es la *Asociación Bíblica Italiana* (ABI, fundada en 1948) que tiene como “tarea prioritaria promover el conocimiento de la Sagrada Escritura mediante la investigación científica y la difusión de la Palabra de Dios”. Sus 70 años de historia han permitido acercarse a la Biblia de forma exegética (contra las tentaciones de una lectura espiritualista engañosa) y de forma pastoralmente eficaz, como diremos a continuación. Elementos de desarrollo a recordar son la primera traducción a partir de los textos originales (A. Vaccari) y la promoción de la Biblia entre los laicos (G. Scattolon, con la revista *Parole di vita*, que aún existe)³.

b) El impulso del Vaticano II

No se puede decir que en los años 60 la Biblia estuviera tan extendida entre el pueblo de Dios. Al principio del Concilio, la cuestión teológica sobre la naturaleza de la Biblia estaba candente, en el doble sentido de cómo debe entenderse y cómo debe abordarse y difundirse. Los cinco primeros capítulos de la *Dei Verbum* explican lúcidamente el primer aspecto con indicaciones esenciales para un enfoque científico. Podría haber terminado aquí, pero el documento concluye deliberadamente con el último capítulo, en el que por primera vez en un Concilio se habla de “la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”. Allí se destacan los tres polos principales a considerar: Biblia y liturgia, Biblia y catequesis, Biblia y lectura espiritual del pueblo de Dios. Con una declaración felizmente perentoria se escribe: “Es necesario que los fieles tengan amplio acceso a las Sagradas Escrituras” (DV 22). Este fue el punto de partida de lo que se sintió como la “primavera bíblica” en la Iglesia italiana, de la que hablaremos más ampliamente.

c) La primavera bíblica italiana

Destaquemos los tres indicadores más significativos: liturgia, catequesis, encuentro directo con el Libro Sagrado.

- El ámbito típico de contacto entre la Biblia y el pueblo de Dios es la liturgia de la Misa con su traducción al italiano y la riqueza de la Palabra de Dios. El esfuerzo por una introducción a la oración de los Salmos ha quedado pendiente. En cualquier caso, en lo que respecta a la Biblia en la liturgia, todavía estamos en los inicios. El déficit radica en la falta de una cultura de base, exegética y espiritual. Hay grupos bíblicos y grupos litúrgicos que reflexionan sobre las lecturas

2 Cf. PIETRO BRAIDO, *Storia della catechesi. Dal “tempo delle riforme” all’età degli imperialismi (1450-1870)*, LAS, Roma 2015.

3 ANGELO TAFI, *Monsignor Gioachino Scattolon (1901-1986)*, CALOSCI EDITORE, Cortona (Arezzo) 1990.

dominicales. Los materiales para ello son numerosos y están bien hechos.

- Es el área de la catequesis (catecismos) la que más se ha renovado bíblicamente⁴. Así se desprende de los títulos de los ocho volúmenes, todos ellos bíblicos, y en cuanto al contenido, prevalece la elección de una visión cristocéntrica inspirada en los Evangelios. Al respecto existe la ventaja de que la articulación de las verdades de fe se basa en el kerigma; huele a Sagrada Escritura. Todos los grupos de edad, desde los niños hasta los adultos, se nutren de la Palabra de Dios. Hay miles de citas de la Biblia, tomadas de casi todos los libros sagrados, pero no hay una presentación orgánica de la historia de la salvación, no hay una iniciación en la Biblia, no hay una “Biblia para niños” como en Alemania. Desgraciadamente, hay que reconocer que el tesoro del camino bíblico para la catequesis sigue inacabado, y de hecho hay que reconocer que los propios textos catequéticos, a excepción de los infantiles, están abandonados. No podemos decir que el Catecismo de la Iglesia Católica sea bíblicamente adecuado. Otros caminos conducen al contacto con la Biblia.

Antes de reconocerlos, mencionemos la Biblia en los programas de *enseñanza de la Religión Católica en las escuelas*, sobre todo por el gran número de alumnos involucrados. Podemos mencionar algunos aspectos, también en relación con el Libro Sagrado, que nos permiten identificar semillas de innovación que pueden entrar en el ámbito de una pastoral bíblica: el componente bíblico se considera explícitamente como contenido primario (fuente) desde la infancia hasta el segundo ciclo de secundaria; se propone según una exégesis correcta; se opta claramente por un enfoque cultural de la Biblia, tan poco destacado en los catecismos eclesiales y, sin embargo, tan útil para el diálogo intercultural propio de la escuela; hay que añadir que se ha alcanzado un sector de la juventud que se le ha escapado a la Iglesia, y que muestra un cierto interés por la Biblia⁵.

Surgen dos tareas principales: preparar a los profesores de religión en *re bíblica*; promover, por fin, un diálogo entre la escuela y la comunidad sobre la formación bíblica de los alumnos, respetando las diferencias y la convergencia de objetivos y métodos.

- Hay que reconocer una mayor amplitud bíblico-pastoral al encuentro con la Escritura no enmarcado rígidamente en estructuras de estudio, sino abierto a la aplicación pastoral bajo la influencia del Vaticano II. En 1968, tras el Concilio, Pablo VI, de acuerdo con la *Dei Verbum*, creó la *Federación Bíblica Católica* (FEBIC) a escala mundial, vinculada al Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, dándole una perspectiva verdaderamente católica, ya que los miembros oficiales solo podían ser las Conferencias Episcopales Católicas, las Asociaciones Bíblicas Católicas, y por lo tanto los propios obispos, jefes de las iglesias locales o de las diócesis, en posición y con la responsabilidad de promover la finalidad de la FEBIC, es decir, la difusión de la Biblia en las lenguas locales y su práctica de la lectura creyente. Rápidamente se llamó Apostolado Bíblico⁶. No pasó inadvertido que las *Sociedades Bíblicas* ya habían florecido en el ámbito evangélico durante muchos años, preparando así el camino para un Apostolado Bíblico ecuménico (A. Ablondi). Pues bien, en 1988 la Conferencia Episcopal Italiana (CEI) se adhirió a la FEBIC, confiando su representación a la *Asociación Bíblica Italiana* y la práctica ejecutiva a la Oficina Nacional de Catequesis con un Sector de Apostolado Bíblico (SAB). El desarrollo fue inmediato, orientado a una lectura popular de la Biblia, pero sin la influencia social de la análoga lectura en América Latina. En más de la mitad de las diócesis de Italia se formó una red cada vez más amplia de grupos bíblicos, de animadores bíblicos con cursos de formación específicos⁷, se celebraron encuentros locales y nacionales con apertura a los hermanos y hermanas valdenses, y se editaron una serie de publicaciones para recoger las experiencias vividas⁸.

La formación exegética no se perdió, gracias también a una subvención específica, la clásica revista *Parole di Vita*, en la que los profesionales contribuyen a un auténtico crecimiento bíblico.

Podemos decir que la Biblia entró realmente en la vida de la Iglesia⁹ con una amplitud que generó entusiasmo: por fin la Palabra de Dios estaba en manos del pueblo de Dios. Los comienzos fueron prometedores. A principios del año 2000, había cientos de grupos que operaban en Italia. El sector del Apostolado Bíblico lle-

4 *Catechismo della CEI per la vita cristiana*, 1970-1995.

5 CESARE BISSOLI, *I risultati di apprendimento: il sapere biblico*, en S. Cicatelli - G. Malizia, *Una disciplina alla prova*, Elledici, Turín 2017, 171-188.

6 Cf. Ibidem, *L'Apostolato Biblico in Italia. Vademecum*, Elledici, Leumann (Turín) 1996.

7 Basta decir que este es ya el 24º curso anual de formación bíblica para animadores.

8 Véase la serie *Bibbia. Proposte e metodi* (una veintena de pequeños volúmenes), Elledici, Leumann (Turín) 1990-2005.

9 Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe y la catequesis, *La Biblia nella vita della Chiesa. Nota pastorale*, Roma 1995.

vaba a cabo la animación bíblica en otras tantas diócesis¹⁰.

- Surgió un importante fenómeno bíblico: la práctica de la *Lectio Divina* (o nombres similares). Reconocemos un servicio eminente e impulsor en el ámbito juvenil ofrecido con la “Escuela de la Palabra” del Cardenal Carlo Maria Martini en Milán, así como la influencia bíblica en centros monásticos como Bose con Enzo Bianchi.
- Hay otros ámbitos interesantes relacionados con nuestro tema. Recordemos el compromiso pastoral de muchos biblistas¹¹, el aumento de laicos (hombres y mujeres) apasionados por el “Libro”, la dedicación bíblica de asociaciones y movimientos, que parecen lugares privilegiados frente al carácter genérico de la parroquia: Acción Católica, Camino Neocatecumenal, Focolarinos, Testigos del Espíritu. No pasemos por alto el enfoque bíblico en los movimientos feministas. Desde una perspectiva laica, recordamos la *Biblia. Associazione laica di cultura biblica*. El arte, la música, la literatura y el teatro desempeñan su papel. No olvidemos las aportaciones sobre temas bíblicos, especialmente sobre Jesucristo (G. Ravasi, P.P. Pasolini, D.M. Turoldo...)¹². Luego está lo que podemos llamar la “Biblia del polvo de estrellas”, es decir, diversas iniciativas en las comunidades de las que nos enteramos por los periódicos locales: el día de la Biblia (domingo), los juegos bíblicos, la Biblia en los grupos de verano, la Biblia en la familia, una guía de lectura personal diaria...

Después de la fase de fundación del SAB (1988-2011), sigue la fase de profundización (2012...) destinada a la formación exegética y metodológica de los animadores, refiriéndose en particular a la exhortación postsinodal de Benedicto XVI, *Verbum Domini*. Más adelante hablaremos de su alcance innovador para el Apostolado Bíblico.

3. Mirando al futuro

Haciendo un balance de la situación, yo partiría de la afirmación clara de que la Biblia es hoy en la comunidad cristiana un componente de la fe y de la vida que no se puede descuidar como un factor pasajero y de moda, sino que puede y debe crecer en “popularidad”. De hecho, creo que la primavera bíblica italiana no ha alcanzado los frutos del verano como se esperaba. Nos queda un largo camino por recorrer antes de que la Biblia sea

percibida como el libro del pueblo de Dios. Resumamos algunos elementos e indicadores críticos para una trayectoria renovada.

a) Elementos críticos

Señalamos cuatro elementos críticos:

- Un hecho es incuestionable: el desconocimiento de la Biblia en Italia es fuertemente prevalente y profundo en cuanto a su naturaleza, origen e interpretación. Sucede que dicho desconocimiento se hace manifiesto a través de los medios de comunicación de masas (TV, películas, libros) de un mundo secular y de bajo nivel cultural, más que a través de la comunicación de la fe de la comunidad cristiana. Oscila entre el fundamentalismo curioso y la sospecha crítica.
- La práctica bíblica, según las indicaciones del Apostolado Bíblico, está en clara minoría.

El número de grupos bíblicos no ha aumentado, sino que ha disminuido, y la mayoría de ellos están formados por personas mayores. Los jóvenes no están presentes. O más bien, los jóvenes pueden estar presentes en fórmulas atractivas, especialmente en los movimientos (Scouts, Focolarinos, Neocatecumenales, campamentos de verano...) y en un camino conducido con sensibilidad existencial.

La *Lectio divina* no se extiende como una experiencia primaria de fe. La gente (incluso entre los pastores) no está educada para sus necesidades. Faltan animadores como el Cardenal Martini.



10 Esto nos llevó a una organización seria del Apostolado Bíblico, promoviendo la creación de un SAB diocesano y a nivel regional, con la conferencia anual de animadores bíblicos como elemento útil de promoción.

11 Citamos, por ejemplo, a R. Fabris, G. Giavini, B. Maggioni, G. Ravasi, G. De Virgilio...

12 Cf. P. GIBELLINI (ed.), *La Bibbia nella letteratura italiana*, 4 volúmenes, Morcelliana, Brescia 2009-2017.

- Es difícil hablar de una unión viva entre Biblia y liturgia que exprese el valor sacramental unitario de la Palabra de Dios. No se percibe la reciprocidad de la Biblia como Palabra comunicada, la liturgia como Palabra celebrada, la práctica de la caridad como Palabra vivida. Si la exégesis contemporánea parece demasiado elevada e indigesta, lo mismo puede decirse de la teología de la Escritura como Palabra de Dios. El encuentro bíblico sigue siendo devocional o de relevancia espiritual.
- Otro *déficit* que hay que nombrar es el uso habitual de hacer una conexión estrecha, casi una identificación, entre una persona de hoy y un libro, aunque sea sagrado, de hace 20 siglos. Esto crea un distanciamiento existencial que hoy pesa en la relación entre la Biblia y la gente, especialmente los jóvenes. Hablaremos de ello a continuación.

b) Indicadores para una trayectoria renovada

- Una aclaración es necesaria y hay que ser consecuentes con ella. Por razones teológicas y pastorales, el principio *extra Bibliam nulla salus* no puede establecerse en términos absolutos: para un gran número de “pobres” no sería posible tener una Biblia, y mucho menos manejar el Libro Sagrado como un erudito del siglo XXI. De hecho, para la gran mayoría del pueblo de Dios, el primer y más genuino cauce bíblico es el aprovechamiento de lo que la Iglesia ofrece de la Palabra de Dios, ante todo a través de la liturgia y la evangelización. Para esto se requiere la fe y competencia de los pastores, que deberían valorar la joya bíblica con más atención, para favorecer el encuentro directo con el texto bíblico, dando la Biblia según el rito de la *traditio*, introduciendo signos como el domingo bíblico, la formación y animación de un grupo bíblico...
- Se ha dicho más arriba que establecer un contacto directo entre una persona (especialmente un joven) y un libro, por muy venerable que sea, como la Biblia, para despertar la fe, es ilusorio. Por el contrario, sería necesario tener una cierta fe para entrar en armonía con la Escritura. En realidad, la fe se genera y se vive entre las personas con la ayuda del Libro. Hay una necesidad urgente de contacto existencial en diálogo con la cultura actual. En mi opinión, hay que destacar la humanidad de la Biblia, con sus eternos interrogantes y audaces iluminaciones, desde la creación hasta Job, pasando por Jesús, el Sermón de la Montaña, el Reino de Dios..., subrayando que la Biblia no está formada por 73 libros, sino por el testimonio de innumerables personas como nosotros, en contacto con los problemas de la vida cotidiana. Esto significa que el lector que la propia Biblia espera es alguien que se siente ser humano y quiere investigar sobre sí mismo y su vida confrontándose con un pueblo que se siente en alianza con Dios y su Palabra, y que tiene a Jesús de Nazaret en su seno.
- De esta visión se deriva un principio pedagógico y metodológico fundamental para la lectura de la Biblia. Propongo que en un grupo bíblico se haga el primer encuentro con Jesús, empezando por los Evangelios (desde Mc) y desde ellos, gracias también a las citas colocadas en los márgenes, ir hacia atrás (AT) y hacia delante (NT), para continuar con una iglesia que se ha nutrido y difundido de la Palabra durante veinte siglos, como señalamos al principio de estas páginas.
- Como último indicador, hoy es urgente considerar, especialmente con los grupos bíblicos, el documento sinodal *Verbum Domini* (VD), que es esencialmente la reanudación y el desarrollo del c. 6 de la *Dei Verbum* (La Escritura en la vida de la Iglesia), teniendo en cuenta las numerosas experiencias de encuentro con la Biblia en todo el mundo y constatando el servicio de la *Federación Bíblica Católica* (núm. 215). Por desgracia, es un documento olvidado, incluso en Italia. Quisiera subrayar tres elementos básicos presentes en él: una fuerte llamada teológica de Benedicto XVI, dirigida a una correcta comprensión del Libro Sagrado que tiene lugar dentro del misterio de la Palabra de Dios en el que Jesucristo está en el centro; en segundo lugar, a nivel pastoral, hay una llamada no solo a hacer “pastoral bíblica”, sino a establecer una “animación bíblica de toda la pastoral” (núm. 73). Desde esta perspectiva, todo en la Iglesia es un apostolado bíblico. De aquí se desprende el amplio abanico de contactos de la Biblia en la liturgia y en la vida de la Iglesia (núm. 50-108). Es necesario recordar un doble ámbito verdaderamente inédito, por una cierta extrañeza al lenguaje tradicional de la Iglesia y, al mismo tiempo, por su novedad y tensión humanista: casi todo está por hacer en cuanto a la relación “Palabra de Dios (Biblia) y culturas”; “Palabra de Dios (Biblia) y diálogo interreligioso” (núm. 109-129).

En esta perspectiva global, tiene sentido un *tuit* del Papa Francisco (16 de julio de 2018) del que con gusto nos apropiamos: “Intenta leer el Evangelio al menos cinco minutos al día. Verás que te cambia la vida”.

EL PROYECTO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN: «EVANGELIO Y CULTURA»

Massimo Grilli

El proyecto internacional de investigación “Evangelio y Cultura” se creó con el objetivo de promover, en un contexto de intercambio intercultural, la investigación y las publicaciones en el ámbito de las Ciencias Bíblicas desde una perspectiva comunicativa y pragmática.

La investigación parte de la convicción de que la verdad de un texto bíblico se percibe plenamente no solo cuando se traduce en esquemas “conceptuales” e “individuales”, sino cuando se capta su impacto en los lectores en una dimensión “dialógica” y “universal”. El proceso hermenéutico de un texto bíblico exige, en efecto, destacar la instancia “pragmática” de la Palabra de Dios, su acción (*pragma = acción*) sobre los lectores y su alcance universal.

El proyecto fue fundado por Fritzleo Lentzen-Deis (1928-1993), jesuita, profesor de Nuevo Testamento y de judaísmo en la Hochschule St. Georgen de Frankfurt y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Estudiantes de diferentes naciones y continentes se reunieron a su alrededor para aprender un enfoque exegético marcado por los principios de comunicación e interculturalidad.

En la actualidad, el proyecto está bajo la dirección científica del profesor Massimo Grilli, doctor en *Re Biblica* por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana. Numerosos profesores y estudiantes de doctorado se reúnen en el “Proyecto Evangelio y Cultura”, con la intención de discutir y profundizar en la instancia hermenéutica del Proyecto y explorar las dinámicas comunicativas e interculturales que operan en el proceso exegético. Para ello, se celebra una conferencia anual a la que asisten estudiosos de todos los continentes y se publican varios volúmenes de carácter científico y pastoral.

En los últimos años, el Proyecto se ha dedicado principalmente a la publicación de dos volúmenes interesantes. El primero, de carácter más pastoral, se titula *Il*



diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale (editado por M. Grilli y J. Maleparampil), Epifanía de la Palabra, EDB, Bolonia 2013. El segundo volumen elabora los fundamentos teóricos del análisis pragmlingüístico de los textos bíblicos y lleva por título *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica* (M. Grilli - M. Guidi - E.M. Obara), San Paolo - GBPress, Roma - Cinisello Balsamo, Milán 2016 (traducido al español y al portugués). Los temas, conferencias, publicaciones y otras iniciativas pueden verse en la página web del proyecto:

www.evangeliumetcultura.org

El proyecto cuenta con el apoyo de una asociación organizada bajo la presidencia de Mons. Félix Gmür, obispo de Basilea (Suiza), doctor en “Teología Bíblica” por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. El objetivo de la Asociación, con sede en Düsseldorf, es apoyar y sostener la labor del “Proyecto” en sus actividades científicas y editoriales. El administrador de la Asociación es el experto comercial Dr. Clemens Bohnen, Ulmenstr. 17, D-41372 Niederkrüchten.

«Lectio continua» entre la lectura pastoral bíblica y la exégesis científica: Testimonio y reflexiones

Thomas P. Osborne

1. Testimonio

Cuando a principios de los años 90 el presidente del seminario de Luxemburgo me pidió que ofreciera «algo bíblico» a los jóvenes seminaristas en su año propedéutico, me pregunté qué podía ofrecerles que no se repitiera en los años posteriores de formación en el seminario o en la facultad de teología. Recordando mi propia formación, me di cuenta de que nunca me habían hecho estudiar una obra bíblica en su totalidad, mediante una lectura de principio a fin. Por supuesto, la organización de los cursos y el escaso tiempo disponible para el estudio de la Biblia, con sus diversos enfoques –filológico, exegético, teológico, etc.–, y para el aprendizaje de los múltiples métodos de estudio apenas permitían una lectura completa de un escrito. Se conformaban con suscitar preguntas introductorias, abordadas de forma sistemática, y con profundizar en uno u otro pasaje bien definido, dentro de su contexto inmediato. De manera más general, en teología y en pastoral, se ha vuelto habitual en la Iglesia católica utilizar fragmentos de los escritos bíblicos para la argumentación teológica o para las necesidades catequéticas o litúrgicas o incluso homiléticas, o para reunir la multitud de escritos bíblicos en una especie de historia bíblica, según el modelo de las armonías bíblicas¹. No se acostumbraba a leer una obra bíblica completa, a entrar desinteresadamente o gratuitamente en su movimiento dinámico.

Así, desde hace más de 25 años, me dedico, primero con varios grupos de «propedeutas» y luego con grupos de aficionados a la lectura de la Biblia, sobre todo en el marco de la formación continua, a este proceso de lectura de la Biblia que hemos convenido en llamar «lectio continua» en grupos de lectura. Las primeras experiencias versaron sobre la lectura de los evangelios de Lucas y Mateo, siguiendo el evangelio del año litúrgico, antes de abrir el horizonte a los demás evangelios y a los Hechos de los Apóstoles, al Apocalipsis de Juan, a Gn 1-11 y Ex 1-15 e incluso a las cartas de San Pablo. Después de una primera lectura completa, de principio a fin, hecha individualmente y sin detenerse en cuestiones particulares, sin consultar notas de las ediciones

bíblicas o comentarios, reanudamos desde el principio, perícopa por perícopa, la lectura de toda la obra, que yo había dispuesto en grandes hojas, sin títulos de sección, distinguiendo simplemente entre las partes narrativas y las partes en discurso directo. Esta lectura se extendía a lo largo de varios meses, incluso años, y no se limitaba al estudio del texto bíblico, sino que se desarrollaba a medida que la confianza y el respeto arraigaban hasta llegar a compartir la vida y la fe dentro de la comunidad lectora.

Esta lectura continua, repetida de principio a fin, primero en su totalidad y luego desde el principio hasta el punto al que habíamos llegado, permitía «rememorar» el relato bíblico. Al leer y releer el texto de forma inteligente e interactiva, al dar voz a los sentimientos de asombro, perplejidad y cuestionamiento del texto bíblico y de uno mismo, entrábamos en diálogo con el texto y con la comunidad lectora. Al descubrir el entramado del texto bíblico en mayor profundidad, empezábamos a detectar repeticiones en la narración, palabras, frases y estructuras, aunque a veces las traducciones bíblicas dificultaran su percepción. En este caso, el recurso a otras traducciones, y por supuesto a los textos griegos o hebreos, facilitaba su identificación. Al mismo tiempo, prestábamos atención a las diversas resonancias de la lectura bíblica en la comunidad de lectores. A fuerza de observar el texto e interrogarse en conjunto sobre su dinámica y su sentido, en varios niveles, a fuerza de descubrir la dinámica de la obra y el despliegue progresivo de su proyecto a medida que se ampliaba el contexto literario y se afinaba la escucha del texto, comenzábamos a reconocer las microestructuras y macroestructuras que definían las «unidades significativas» de la obra bíblica. Identificábamos los distintos «hilos conductores» con los que el autor tejió su obra. No solo descubríamos los «símbolos», que permitían acceder a una realidad vital y creyente que iba más allá de su objetividad primaria, sino que, sobre todo, tomábamos conciencia del valor simbólico de todo lenguaje portador de un mensaje que intenta hablar de las realidades de la vida y de la fe. Adquiríamos el gusto de leer la obra bíblica en su conjunto y en sus partes, no como textos que hay que actualizar directamente, o incluso mecánicamente, no como pa-

1 La constitución dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II nos exhorta en el número 12 a respetar la intención de los hagiógrafos y a tener en cuenta las formas literarias que utilizaron al escribir sus obras. Es evidente que los autores bíblicos no pretendían ofrecer antologías de citas para la actividad teológica o pastoral, sino proponer un recorrido narrativo para que se leyera o escuchara de principio a fin destinado a fortalecer la fe de las comunidades.

sajes aislados que hay que instrumentalizar al servicio de nuestras visiones teológicas, litúrgicas o pastorales, sino como una lectura «sabrosa», que nos formaba individualmente y en comunidad, que nos permitía entrar progresivamente en la fe, a través del itinerario catequético, o incluso mistagógico, que la obra en cuestión trazaba².

2. Frutos exegeticos

La influencia de esta experiencia de «lectio continua» en comunidades lectoras se ha dejado sentir, por supuesto, en mi forma de enseñar la Sagrada Escritura: un acercamiento menos introductorio y sistemático a la literatura bíblica y sus diferentes corpus, más centrado en la iniciación a la lectura de las obras bíblicas, de principio a fin. Esta experiencia también ha dado sus frutos en una serie de conferencias y publicaciones llamadas «científicas», entre otras sobre la obra de Lucas³ (Evangelio y Hechos de los Apóstoles), sobre los Evangelios de Mateo⁴ y de Juan⁵. En particular, este planteamiento de lectura y las observaciones resultantes me han llevado a proponer una estructura general para el Evangelio de Lucas que desafía de manera radical la hipótesis de la narración del viaje a Jerusalén como parte



central y vertebradora de Lucas. En efecto, a partir de pistas extremadamente precisas –la repetición de palabras y frases clave, dispuestas en una estructura de quiasmo, procedimiento al que es aficionado el autor del Evangelio de Lucas– se ha podido reconocer en Lucas-Hechos no tanto un relato de la vida de Jesús como

- 2 He tenido la oportunidad de presentar este enfoque de la «lectio continua» en varias ocasiones: «Du début jusqu'à la fin': Réflexions sur la lecture biblique en marge de l'année de la Bible», *D'Wissbei: Zeitschrift für christliche Gemeinschaft*, núm. 77 (28 de agosto de 2003): 6-8; «Du début jusqu'à la fin': Réflexions sur la lecture biblique», *Bulletin Dei Verbum* (Édition française) núm. 66/67, 1-2 (2003): 45-47; «Von Anfang bis Ende': Gedanken zur Bibellektüre», *Bulletin Dei Verbum (Deutsche Ausgabe)*, núm. 66/67, 1-2 (2003): 45-47; «Del principio hasta el final': Reflexiones sobre la lectura bíblica», *Bulletin Dei Verbum (Edición española)*, núm. 66/67, 1-2 (2003): 45-47; «From Beginning to End': Reflections on Biblical Reading», *Bulletin Dei Verbum (English Edition)*, núm. 66/67, 1-2 (2003): 45-47; «Du début jusqu'à la fin': Réflexions sur la lecture biblique», *Cahiers Évangile*, núm. 126 (2004): 57-59.
- 3 «Deux grandes structures concentriques centrales et une nouvelle approche du plan global de l'Évangile de Luc (Première partie & seconde partie)», *Revue biblique* 110 (2003): 197-221, 551-581; «Towards a New Understanding of the Structure of Luke's Gospel», *Analecta Cracoviensia* 35 (2003) (Mélanges Jerzy Chmiel), 189-205 (publicado en 2004); «La fin des Actes des Apôtres et la stratégie narrative de l'œuvre lucienne à l'égard des autorités romaines et juives», *Être Romain: Hommages in memoriam Charles Marie Ternès*, editado por Robert Bedon y Michel Polfer (Remshalden: Verlag Bernhard Albert Greiner, 2007), 517-532; *Die lebendigste Jesuserzählung: Das Lukasevangelium*, comentado por Thomas P. Osborne y traducido literalmente por Rudolph Pesch, Ulrich Wilkens y Reinhard Kratz (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009); «L'offre de paix entre Lc 2,14 et Lc 19,38», *Bible et paix: Mélanges offerts à Claude Coulot*, textos reunidos por Eberhard Bons, Daniel Gerber y Pierre Keith, *Lectio divina* 233 (París: Cerf, 2010), pp. 153-164; «Luc 21 entre prophétie eschatologie et programme narratif», *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24-27 de agosto de 2009), actas editadas bajo la dirección de Jacques Vermeylen (*Lectio divina* 240; París: Cerf, 2010), pp. 367-376; «La critique du polythéisme et ses formes concrètes dans les voyages missionnaires des Actes des Apôtres», *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, bajo la dirección de Eberhard Bons y Thierry Legrand (*Lectio divina* 244; París: Cerf, 2011), pp. 233-253; *Die lebendigste Jesuserzählung: Das Lukasevangelium*, traducido literalmente por Rudolph Pesch en colaboración con Ulrich Wilkens y Reinhard Kratz y comentado por Thomas P. Osborne, 2a edición ampliada (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2013); *Jesu Taten gehen weiter: Die Apostelgeschichte*, traducido del original por Michael Hartmann y comentado por Thomas P. Osborne (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2015); «La parole et sa sacramentalité devant le 'service de la parole' dans l'œuvre lucienne», Contribución al coloquio «Pas d'humanité sans parole: La sacramentalité de la parole entre parole humaine et parole divine», Luxemburgo, Luxembourg School of Religion and Society, 28-30 de enero de 2016 (publicación en preparación); «La reprise de citations vétérotestamentaires et le 'service de la parole' dans l'œuvre de Luc», contribución a la jornada de estudio «Selon les Écritures': Orateurs et citations dans le Nouveau Testament», en la Facultad de teología católica de la Universidad de Estrasburgo, 26 de febrero de 2016.
- 4 «Recurring Patterns and the Search for the Structure of Matthew's Gospel», Informe de investigación presentado durante el 75º Congreso de la Asociación Bíblica Católica de América, Universidad de Notre Dame, julio de 2012; «Les femmes de la généalogie de Jésus dans l'évangile de Matthieu et l'application de la Torah», *Revue théologique de Louvain* 41 (2010): 243-258. Estas dos contribuciones también fueron presentadas en enero de 2011 en el Congreso Bíblico de la Federación Bíblica de Oriente Medio en el Líbano, y publicadas en 2013 en las Actas (en árabe).
- 5 «La Pâque des Juifs était proche» (Jn 2,13; 6,4; 11,55): «Le dépassement de la 'Pâque juive' dans l'Évangile de Jean», contribución al coloquio «Pâque juive, Pâque chrétienne», Luxemburgo, MSH Lorraine-Centre Jean XXIII, 26 de septiembre de 2014.

un curso de formación para los discípulos de Lucas, que deberán asumir la responsabilidad del anuncio de la fe y la construcción de comunidades cristianas en los Hechos. En lo que respecta al estudio del Evangelio de Mateo, este planteamiento de «lectio continua» ha permitido plantear una hipótesis aún en desarrollo, que detecta múltiples marcadores de estructuración a la vez estáticos y dinámicos, y que va más allá de la discusión de uno u otro de estos marcadores (los famosos discursos de Mt, por ejemplo) para proponer un plan global sobre el primer evangelio.

3. Reflexiones

A partir de mi propia trayectoria de formación como exégeta, como profesor de estudios bíblicos en un instituto de formación teológica y catequética, y como animador de varios grupos de lectura bíblica, quisiera formular algunas reflexiones y propuestas respecto a los vínculos entre la lectura bíblica en la pastoral y la exégesis científica.

a) La lectura completa de principio a fin es una necesidad metodológica

Antes de emprender el análisis detallado de un determinado pasaje bíblico, es útil, incluso necesario, desde el punto de vista metodológico, conocer la obra en su totalidad mediante una primera lectura de conjunto.

Esta lectura global es esencial tanto para la exégesis científica como para la lectura bíblica básica. Permite el inicio del proceso de memorización de la narración y del descubrimiento progresivo de las repeticiones de palabras, frases y estructuras que constituyen los puntos de anclaje de los hilos conductores que recorren la obra y que vehiculan el desarrollo del programa literario. La utilización frecuente del escrito y la creciente familiaridad con la obra permiten el reconocimiento gradual de su dinámica global, que contribuye de manera decisiva a la comprensión de determinados elementos del texto.

b) La importancia de la disponibilidad de traducciones concordantes

La construcción de la memoria de la narración y de sus repeticiones presupone, en primer lugar, el contacto con la materialidad del texto original (en griego o en hebreo) o, al menos, con las traducciones que, como mínimo para las palabras y frases clave, sean concordantes (la misma palabra del original traducida por la misma palabra o, al menos, utilizando la misma raíz, y respetando el orden de las palabras del texto original). He aquí algunos ejemplos que muestran la importancia de esta sensibilidad traductora, tomados del Evangelio de Mateo. Tras colocar en columnas los textos griegos de los pasajes seleccionados del Evangelio de Mateo (7,24-26; 16,18; 25,1-2), siguen algunos ejemplos de traducción a diversas lenguas modernas.

7,24	ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ,			25,1-2	Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις ... πέντε ... μωραὶ
	ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν·	16,18	καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν		
7,26	ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ,				καὶ πέντε φρόνιμοι.

Traduction œcuménique de la Bible (TOB) 2010

7,24: Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et les met en pratique peut être comparé à un homme **avisé** qui a **bâti** sa maison sur le **roc**.

7,26: Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique peut être comparé à un homme **insensé** qui a **bâti** sa maison sur le sable.

16,18: Tu es **Pierre** et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église... (cf. 18,17: Église 2x)

25,1-2: Alors il en sera du Royaume des cieux comme de dix jeunes filles...

Cinq d'entre elles étaient **insensées** et cinq étaient **avisées**.

Bible de Jérusalem (BJ) 1992

7,24: Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et les met en pratique, peut se comparer à un homme **avisé** qui a **bâti** sa maison sur le **roc**.

7,26: Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique peut se comparer à un homme **insensé** qui a **bâti** sa maison sur le sable.

16,18: Tu es **Pierre** et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église... (cf. 18,17: communauté 2x)

25,1-2: Alors il en sera du Royaume des cieux comme de dix vierges...

Cinq d'entre elles étaient **sottes** et cinq étaient **sensées**.

Traduction liturgique de la Bible (TLB)

7,24: Ainsi, celui qui entend les paroles que je dis là et les met en pratique est comparable à un homme **prévoyant** qui a **construit** sa maison sur le **roc**.

7,26: Et celui qui entend de moi ces paroles sans les mettre en pratique est comparable à un homme **insensé** qui a **construit** sa maison sur le sable.

16,18: Tu es **Pierre**, et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église (cf. 18,1: l'assemblée de l'Église, Église)

25,1-2: Alors, le royaume des Cieux sera comparable à dix jeunes filles...

Cinq d'entre elles étaient **insouciantes**, et cinq étaient **prévoyantes**.

Einheitsübersetzung (EU) 1981

7,24: Wer, diese meine Wort hört und danach handelt, ist wie ein **kluger** Mann, der sein Haus auf **Fels** baut.

7,26: Wer aber meine Wort hört und nicht danach handelt, ist wie ein **unvernünftiger** Mann, der sein Haus auf Sand baut.

16,18: Du bist **Petrus**, und auf diesen **Felsen** werde ich meine Kirche **bauen**... (cf. 18,17: Gemeinde 2x)

25,1-2: Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen...

Fünf von ihnen waren **töricht** und fünf waren **klug**.

Einheitsübersetzung (EU) 2016

7,24: Jeder, der diese meine Wort hört und danach handelt, ist wie ein **kluger** Mann, der sein Haus auf Fels **baut**.

7,26: Jeder, der diese meine Wort hört und nicht danach handelt, ist ein **Tor**, der sein Haus auf Sand baut.

16,18: Du bist **Petrus** und auf diesen **Felsen** werde ich meine Kirche **bauen**... (cf. 18,17: Gemeinde 2x)

25,1-2: Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen...

Fünf von ihnen waren **töricht** und fünf waren **klug**.

New American Bible (NAB)

7,24: Everyone who listens to these words of mine and acts on them will be like a **wise** man who **built** his house on **rock**

7,26: And everyone who listens to these words of mine but does not act on them will be like a **fool** who **built** his house on sand.

16,18: You are Peter, and upon this **rock** I will **build** my church (cf. 18,17: church 2x)

25,1-2: Then the kingdom of heaven will be like ten virgins...

Five of them were **foolish** and five were **wise**.

New Jerusalem Bible (NJB)

7,24: Therefore, everyone who listens to these words of mine and acts on them will be like a **sensible** man who **built** his house on **rock**.

7,26: But everyone who listens to these words of mine and does not act on them will be like a **stupid** man who **built** his house on sand.

16,18: You are **Peter** and on this **rock** I will build my community. (cf. 18,17 community 2x)

25,1-2: Then the kingdom of Heaven will be like this: Ten wedding attendants took their lamps and went to meet the bridegroom.

Five of them were **foolish** and five were **sensible**...

Biblia latinoamericana (BiLa)

7,24: Si uno escucha estas palabras más y las pone en práctica, dirán de él:

aquí tienen al hombre **sabio y prudente**, que **edificó** su casa sobre **roca**.

7,26: Pero dirán del que oye estas palabras mías, y no las pone en práctica: aquí tienen a **un tonto** que **construyó** su casa sobre arena.

16,18: Tú eres **Pedro** (o sea **Piedra**), y sobre esta **piedra edificaré** mi Iglesia (cf. 18,17 asamblea + iglesia)

25,1-2: Escuchen, pues, lo que pasará entonces en el Reino de los Cielos. Diez jóvenes salieron con sus lámparas para salir al encuentro del novio.

Cinco de ellas eran **descuidadas** y las otras cinco **precauidas**.

Biblia de la Iglesia en América (BIA)

7,24: Así, todo el que escucha las palabras que acabo de decir y las pone en práctica, puede compararse a un hombre **sensato** que **edificó** su casa sobre **roca**.

7,26: Al contrario, el que escucha mis palabras y no las practica, puede compararse a un hombre **insensato**, que **edificó** su casa sobre arena.

16,18: Tú eres **Pedro**, y sobre esta **piedra edificaré** mi **Iglesia** (cf. comunidad 2x)

25,1-2: Por eso, el Reino de los Cielos será semejante a diez jóvenes que fueron con sus lámparas al encuentro del esposo.

Cinco de ellas eran **necias** y cinco, **prudentes**.

Mt 7,24-27 resuena en la memoria del lector cuando llega a 16,13-20 y, en particular, a 16,18. Esto es evidente para cualquiera que lea el texto griego debido a la repetición de la expresión «edificar sobre roca/piedra» (en ambos casos se emplea el sustantivo *petra*). Mientras que las traducciones inglesa (*build on rock*) y alemana (*auf dem Fels bauen*) concuerdan y establecen fácilmente la conexión entre los dos pasajes, las traducciones francesa y española prefieren vincular el nombre del apóstol Pedro (*petros*) con la expresión «bâtir sur la pierre» o «sobre *piedra* edificaré» (*petra*) en 16,18, pero traducen *petra* en 7,24 como «roc» o «roca», sin duda más sólida que «piedra». La TLB incluso traduce el verbo *oikodomeô* de forma discordante: «construire» en 7,24.26 y «bâtir» en 16,18. La BiLa procede de manera diferente: en 7,24 y 16,18 se traduce con el verbo «edificaré», pero en 7,26 se utiliza el sinónimo «construyó». En estos casos, el vínculo entre los dos textos ya no es tan obvio como debería, y el fundamento primario de la fe –«escuchar mis palabras y ponerlas en práctica»– como compromiso necesario, incluso para el primero de los apóstoles, se pierde en la traducción. ¿Qué impediría traducir 7,24 como «bâtir sa maison sur la pierre»?

¿Qué pasa con la traducción de la palabra *ecclesia* en 16,18 y en 18,17? ¿Debemos traducir de forma concordante en ambos casos (Church, TOB 2013; church: NAB; community: NJB) o podemos permitirnos traducir de forma diferente (Église – communauté: BJ 1992; Église - assemblée de l'Église, Église: TLB; Kirche – Gemeinde: EU 1981 y 2016; Iglesia - asamblea, iglesia: BiLa, Iglesia - comunidad: BIA)? ¿Cuáles son las razones de estas prácticas de traducción divergentes?

En Mt 7,24 y 26, dos adjetivos caracterizan a dos hombres, uno que escucha y pone en práctica las palabras de Jesús y otro que no lo hace: *phronimos* y *môros*, en ese orden. Los mismos dos adjetivos, en orden inverso, se encuentran en 25,1-2 para describir a dos grupos de mujeres jóvenes. Algunas traducciones han tenido en cuenta esta coincidencia (TOB: 2010 avisé-insensé // insensées-avisées; NAB: wise man-fool [¿por qué no «foolish man»?] // foolish-wise), mientras que otras han ocultado el vínculo entre estos adjetivos a través de una variedad de traducciones (BJ 1992: avisé-insensé // sottés-sensées; TLB: prévoyant-insensé // insouciantes-prévoyantes; EU 1981: kluger Mann-unvernünftiger Mann // töricht-klug; EU 2016: kluger Mann-Tor // töricht-klug; NJB: a sensible man-a stupid man // foolish-sensible; BiLa: hombre sabio y prudente-un tonto // descuidadas-precauidas; BIA: un hombre sensato-un hombre insensato // necias-prudentes). ¿Qué importancia tiene, dirán algunos? Mediante el juego estructural, del cual aquí solo encontramos algunos elementos, el texto central del evangelio de Mateo (16,13-20) está enmarcado por la mención de unos itinerarios de fe que constituyen los fundamentos necesarios de la confesión de Pedro y la construcción de la Iglesia como comunidad de discípulos de Jesús. A nivel global, Mateo dibuja una comunidad con sus líderes que deben estar siempre atentos a mantener la fe, texto que está situado entre la orientación de las bienaventuranzas y el Sermón de la Montaña en Mt 5-7, por un lado, y las tentaciones evocadas en las lamentaciones de Mt 23, por otro. El descubrimiento de este proceso literario durante la «lectio continua» en comunidad es una invitación a los exégetas y a los traductores profesionales para que propongan traducciones que, en la medida de lo posible, permitan a los «fieles comunes» percibir esta dinámica de los escritos bíblicos. Por supuesto, es necesario haberla percibido...

c) Las repeticiones en el texto como reveladoras de «hilos conductores», de microestructuras y macroestructuras

Quien practica la «lectio continua» dedicando con gran atención al texto de una obra bíblica, ya sea en la lengua original o a través de traducciones muy literales, no puede dejar de observar repeticiones no solo de palabras y frases o fórmulas, sino también de recursos literarios, como la inclusión o el quiasmo, que el autor ha

empleado para elaborar su obra. Son estos elementos, tomados en su conjunto y en su diversidad, los que marcan las etapas del desarrollo de la narración, a través de contextos que se extienden hasta el final de la obra. También son estos elementos los que nos ayudan a realizar aproximaciones al plan general de la obra en cuestión. Sé lo difícil que es discernir de forma concluyente el plan de las obras bíblicas. A menudo se favorece uno u otro elemento en detrimento de otros (geografía, cronología, secuencia de temas...). Mi experiencia me ha convencido de que es útil poner de relieve estos elementos vertebradores a la hora de ordenar el texto para el grupo de lectores, buscar primero las microestructuras antes de elaborar las hipótesis globales, distinguir entre los elementos más bien estáticos que delimitan las unidades de sentido y los elementos transversales que hacen avanzar el relato. He aquí algunos ejemplos tomados del Evangelio de Mateo:



Mt 4,17 y 16,21

- Mt 4,17 y ss.: «A partir de ese momento, Jesús comenzó a proclamar: Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca», seguido de la llamada de cuatro pecadores a los que se invita a ponerse «detrás de mí» (*opisô mou*) (4,19), como discípulos, y
- Mt 16,21: «A partir de ese momento, Jesús comenzó a explicar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén, sufrir mucho...», seguido de la llamada al orden dirigida al Pedro de la confesión solemne (16,16), que se niega a aceptar la perspectiva de la pasión: «detrás de mí, Satanás...» (*opisô mou*).

Estos dos textos marcan dos puntos de inflexión cruciales en el desarrollo de la narración de Mateo.

Los dos elementos inclusivos de Mt 4,23-25 y 9,35, que anuncian la actividad de enseñar, proclamar la buena nueva del Reino y curar a los enfermos, enmarcan eficazmente el Sermón de la Montaña (articulado con elementos de quiasmo en torno a la oración del Señor) (Mt 5-7) y la triple serie de tres relatos de curación. En torno a este conjunto se narra la llamada de los cuatro primeros discípulos a seguir a Jesús y convertirse en «pescadores de hombres» –expresión sorprendente cuyo significado hay que descubrir por medio de la imagen de la actividad del maestro (4,18-22)– y el envío de los Doce a expulsar demonios y curar enfermos, acompañado de una advertencia sobre cumplimiento de su misión (9,36-11,1). Obsérvese cómo el enunciado del texto se despliega, desarrolla y profundiza a lo largo de esta sección y cómo el significado de la frase «os haré pescadores de hombres» solo se aclara al final del recorrido.

Los discursos de Jesús en Mateo, que suelen contarse como cinco pero que podrían ampliarse a seis o

incluso siete (Sermón de la Montaña, cap. 5-7; envío a las ovejas perdidas de Israel y advertencia para la misión, cap. 10; discurso de las siete parábolas, cap. 13; discurso sobre la responsabilidad en comunidad, cap. 18; tres parábolas, 21,28-22,14; siete lamentaciones y discurso escatológico, cap. 23-25; discurso de envío a las naciones, 28,18-20), se integran como elementos transversales en el entramado de la narración, sin ser ellos mismos marcadores de una macroestructura. Otros elementos transversales son los múltiples relatos de postración, con el verbo *proskunêin*, de personas de buena fe ante Jesús (los magos, 2,2.11; un leproso, 8,2; un dignatario, 9,18; los discípulos, 14,33; una mujer cananea, 15,25; la madre de los hijos de Zebedeo, 20,20; las mujeres, 28,9; los discípulos, 28,17; cf. también el padre de un hijo lunático, 17,14) o la mención de siete montes (el monte de la tentación, 4,8; el monte de la enseñanza de la justicia, 5,1 y 8,1; el monte de la oración, 14,23; el monte de las curaciones, 15,29; el monte de la transfiguración, 17,1.9; el Monte de los Olivos, 21,1+21,1+24,3+26,30; el monte del envío a las naciones, 28,16)... La «lectio continua» nos invita a identificar estos elementos transversales y a seguir el despliegue y el desarrollo de los «hilos conductores» que los acompañan.

Es evidente que este trabajo paciente de «lectio continua», con su progresiva memorización de la estructura y el entramado de la narración, puede llevarnos a reabrir la cuestión del plan general de la obra. Sin poder entrar aquí en los detalles de la discusión, he podido presentar algunas propuestas para los Evangelios de Lucas y Mateo que, por lo menos, merecen ser discutidas.

d) Renovación del debate sobre el contexto literario y el contexto de lectura

A partir de la experiencia de la lectura bíblica del tipo «lectio continua», sería útil renovar la discusión sobre el concepto de «contexto literario», no como un espacio «estático» en torno a un pasaje concreto, sino como un espacio de memoria de un lector que se extiende y desarrolla a través de sucesivos giros en el curso de la lectura, desde el principio hasta el final de la obra. Es evidente que el autor puede articular «unidades de sentido» limitadas con vistas a una extensión y apertura hacia una unidad de sentido cada vez mayor, que solo se completará al final de la obra. Al igual que en el Evangelio de Juan, solo después de leer tres veces que la Pascua judía «estaba cerca» (2,13; 6,4; 11,55) –si bien dicha fiesta nunca se describe, ni siquiera en la noche posterior al día de preparación en el que Jesús es crucificado– podemos entender el anuncio de Juan el Bautista en Jn 1,29.36: «¡Ahí tenéis el Cordero de Dios...!». Es Jesús quien sustituye y encarna el cordero pascual, ya que es él el Cordero de Dios. Cabe pues preguntarse si las tres referencias a la proximidad de la fiesta judía de la Pascua, con todas las cuestiones cronológicas que ella implica, no deben entenderse más bien como tres aproximaciones sucesivas al mismo paso de Jesús por Jerusalén. La «lectio continua» nos obliga sin duda a abandonar la cronología como principio de ordenación del evangelio de Juan.

Volvamos a nuestro debate sobre cómo entender el «contexto» de un texto. El contexto de la lectura no se detiene en la materialidad y los contornos del relato; incluye e interpela el contexto cultural, social, experiencial e incluso vital de la comunidad lectora. Afirmar que un texto bíblico tiene solo *un* significado ignora la dinámica interna de las obras bíblicas, la respuesta y el compromiso del lector que comparte el contexto vital del autor («Que el lector entienda...», Mc 13,14) y la responsabilidad y el compromiso de los lectores a lo largo de los siglos, y aún hoy, que escuchan las Escrituras en diálogo con su situación vital concreta.

e) La cuestión del género literario «evangelio»

La práctica de la «lectio continua» en grupos de lectura de los tres evangelios sinópticos y del Evangelio de Juan sucesivamente nos ha motivado a reflexionar sobre la cuestión del género literario «evangelio». Lo que parece claro es que el Evangelio de Marcos fue el origen de este género literario, cuyo nombre proviene del primer verso: «Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). Dos autores se inspiraron en él para la redacción de sus propias obras: el Evangelio de Mateo y el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles de Lucas. ¿Son principalmente aproximaciones biográficas de la vida de Jesús y de las primeras comunidades cristianas, o son obras kerigmá-

ticas y teológicas que proclaman al Jesús de la fe, sin negar la presencia de elementos que se unen al Jesús de la historia? En los evangelios canónicos hemos reconocido cuatro itinerarios catequéticos que pretenden guiar a los lectores de forma narrativa en su camino de fe. Estos escritos se ofrecen a comunidades de diversas culturas e inquietudes, para introducir las progresivamente en la fe en Jesús y en el discipulado comprometido con el mundo. De hecho, se invita a los lectores a compartir y hacer suyo el viaje de los diferentes actores frente a este Jesús de Nazaret que les asombra e interpela.

Intentemos caracterizar rápidamente dos de estos caminos, el del Evangelio de Marcos y el de la obra de Lucas. *Marcos* propone a los lectores de cultura romana acompañar al pueblo de Galilea en su cuestionamiento sobre la identidad Jesús de Nazaret, un hombre que al mismo tiempo impresiona, interpela y perturba debido a su enseñanza y su actividad en favor de los enfermos, signos del Reino de Dios que se hace cercano a los seres humanos. La unidad de sentido construida en torno a los dos relatos de la multiplicación de los panes invita a la comunidad cristiana a abrirse solidariamente al mundo judío y al mundo pagano, aunque el paso de una cultura a la otra a través del mar de Galilea e, implícitamente del Mediterráneo, dé miedo... El reconocimiento por parte de Pedro, judío y uno de los Doce, de Jesús como el «Mesías» marca un primer paso, aún provisional, en el camino de la fe. Mc 8,31–10,45, la parte central de Marcos, es una parénesis sobre el compromiso de los discípulos de seguir, no a Jesús el Mesías como lo entiende Pedro, sino a Jesús «hijo del hombre» que se compromete en el camino del sufrimiento y la cruz al servicio de los seres humanos. El lector, discípulo en formación, se beneficia por dos veces de la voz del cielo que identifica a Jesús como «hijo de Dios» (Mc 1,11; 9,7), a quien hay que escuchar, sobre todo si su forma de vida es molesta y será rechazada por las autoridades religiosas y civiles. Solo al final del Evangelio, después de haber asistido a las controversias de Jesús con las autoridades del Templo y al relato de su pasión y muerte, el centurión romano, al igual que muchos discípulos no judíos, podrá pronunciar la confesión de fe más completa del Evangelio de Marcos: «Verdaderamente, éste es el Hijo de Dios» (Mc 15,39). La mirada del centurión no solo se dirige a Jesús en la cruz, sino a la vida de este judío de Nazaret, que el lector conoce en su totalidad por el Evangelio de Marcos. La palabra del centurión responde así a la voz celestial de 1,11 y 9,7. Al final del Evangelio de Marcos, ante la tumba vacía, el joven envía a los discípulos de vuelta a Galilea y a los lectores al principio del Evangelio para retomar la lectura, conociendo ahora la muerte y el anuncio de la resurrección de Jesús de Nazaret. Se nos invita a releer la historia de la vida de Jesús y su llamada a los discípulos a la luz de su pasión y resurrección.

En cuanto a *Lucas*, propone un camino de formación para los discípulos, aquellos que fueron testigos ocula-

res desde el principio y que se convirtieron en servidores de la palabra (Lc 1,2), dirigida más bien a los mejor situados en la sociedad helenística. La primera sección del Evangelio (1,5-7,50), que va mucho más allá del «relato de la infancia» limitado a los dos primeros capítulos y que se articula sobre el movimiento repetido de anuncio, cumplimiento y reconocimiento, así como sobre el paralelismo de Juan el Bautista y Jesús, ofrece a los discípulos y a los lectores la posibilidad de observar a Jesús desde el principio, en sus actividades de enseñanza y curación, y de reconocerlo como el hijo de Dios y el profeta, portador de la benevolencia divina para la humanidad. La segunda sección (8,1-19,10) abre el camino a la formación activa de los discípulos y lectores, tanto hombres como mujeres. Tomando la parábola del sembrador (8,4-15) como *leit*-parábola, el autor plantea un camino de formación en forma de dos estructuras quiásicas (8,16-11,36 y 13,10-19,10) con una sección de discurso (11,37-13,9) en medio que aborda los comportamientos de escucha y puesta en práctica de la palabra, la oración, una visión clara de la necesidad de la pasión, la práctica de la misión (incluyendo el envío y la vuelta al maestro para hacer balance con él), el reparto de las riquezas con los pobres... El cumplimiento del anuncio de la pasión, muerte y resurrección y la observación que los discípulos hacen de su maestro se extienden en esta última sección de Lucas (19,11-24,53). El itinerario formativo termina con la apertura de la mente de los discípulos a las Escrituras (24,45), a la espera de la venida del Espíritu sobre ellos. Así es como los discípulos están dispuestos a asumir la misión que Jesús resucitado les confía una primera vez al final del Evangelio y una segunda vez al comienzo de los Hechos de los Apóstoles.

A través de diferentes etapas (Jerusalén, Samaria, Judea, Antioquía, Macedonia, Acaya y Roma), los Doce, los Siete, los Cinco de Antioquía, Pablo y Bernabé, Santiago y los ancianos de Jerusalén, Pablo, sus otros colaboradores y los ancianos de las comunidades que fundó afrontarán los desafíos de anunciar la conversión y el perdón de los pecados hasta el fin del mundo (Lc 24,47; Hch 1,8). Sin embargo, la misión no termina al final de los Hechos, lo que deja espacio para que los cristianos que conocen el destino de Pablo y el de la ciudad de Jerusalén y el Templo, aunque Lucas no lo mencione, retomen el testigo a lo largo de los siglos.

f) ¿Un camino prometedor para la lectura pastoral de la Biblia y la exégesis científica?

Estas reflexiones se basan en mi propia experiencia con este planteamiento de lectura bíblica con grupos cristianos de base y en las ideas exegéticas que la «lectio continua» me ha inspirado. El trabajo de exégesis científica puede –es mi profunda convicción– beneficiarse mucho de este enfoque de lectura bíblica. Compartir el proceso de lectura en comunidad, sin ser aquel que comunica de antemano el sentido del texto, sino el que acepta humildemente acompañar a las personas en su proceso de lectura y ser un guía de montaña que no quita nada al esfuerzo que se requiere de cada una y cada uno para subir a las alturas, alguien apasionado por la lectura y respetuoso con sus compañeros; este es el deseo que me atrevo a formular para los exégetas profesionales en su servicio a la vida de las comunidades.



Proyectos y experiencias

EXPERIENCIA DE LECTURA CREYENTE DE LA PALABRA DE DIOS EN LA DIOCESIS DE SANTANDER

Juan J. Valero Alvarez

1. Origen

La Diócesis de Santander se dispone a celebrar, durante el próximo curso, los veinticinco años del inicio y puesta en marcha de la experiencia bíblico-pastoral, de lo que se dio en llamar la LECTURA CREYENTE DE LA PALABRA DE DIOS. Todo un largo y fructífero camino realizado a la luz de la Palabra de Dios.

Su origen en la diócesis hay que situarlo en la preparación al Año Jubilar 2000. Tres años antes, surgió la pregunta en el seno del Consejo Presbiteral: ¿Qué ha de significar evangelizar en el 2000, en esta Iglesia diocesana? La respuesta fue que había que acercar el evangelio al pueblo de Dios. Y esto se debía realizar de forma fácil y comprensible, asequible a los miembros más sencillos del Pueblo de Dios, en tono existencial, con el fin de ayudar a percibir su incidencia en la vida habitual de los creyentes. Esta sería una forma concreta de evangelizar.

El entonces obispo de Santander, D. José Vilaplana, encargó a la Casa de la Biblia, en la persona de su director, D. Santiago Guijarro, la preparación de un material que respondiera a esta inquietud. La idea era poder leer, orar y compartir cada año un libro de la Biblia. Dar forma y poner en marcha el proyecto suponía, en primer lugar, no solo preparar un material, sino también preparar personas que acompañaran a los grupos. Para ello, se llevaron a cabo unos encuentros, en los que la Casa de la Biblia, de forma sencilla ofrecía las claves pedagógicas y bíblicas a los que habrían de ser, en su mayoría seglares, los animadores de los grupos. Sin necesidad de ser especialistas, tenían como misión acompañar, animar en la participación a los miembros de cada grupo. Mirando su origen, hay que señalar que desde el momento en que se tomó la iniciativa hasta que los grupos se pusieron en marcha, transcurrió un curso en el que se trabajó en la preparación de los materiales, ambientación y, sobre todo, ese año fue un tiempo para que los mismos sacerdotes en sus reuniones de arciprestazgo realizaran la Lectura Creyente con un material preparado a tal fin.

El 13 de octubre de 1996, comienzo del curso, se hizo la convocatoria general en las parroquias, mediante carteles, dípticos, liturgia dominical, anuncios... Con el gesto simbólico de la entronización de la Palabra en la eucaristía dominical, se iniciaba en la Diócesis la Lectura Creyente. Los grupos comenzaban su andadura en reuniones semanales o quincenales.



2. Itinerario

Si bien el proyecto se pensó en un principio como preparación al Año Jubilar 2000, sin embargo, dada la buena aceptación y entusiasmo de los participantes, se decidió su continuidad, que se ha prolongado hasta el día de hoy. Su itinerario por los libros bíblicos ha sido el siguiente:

- *Evangelio de Marcos, Hechos de los Apóstoles y Evangelio y Cartas de San Juan* (Este ciclo como materia de preparación propiamente al Año Jubilar)
- *Apocalipsis, Cartas a Corinto – Tesalónica y Evangelio de Mateo* (2000-2002)
- *Libros proféticos, sapienciales - poéticos y Pentateuco e históricos* (2002-2005)
- *Evangelios dominicales en sus tres ciclos A,B y C* (2005-2008)
- *Cartas de Pablo: Romano, Gálatas, Filipenses, Filemón* (2008-2009)
- *Evangelio de Lucas* (2009-2010)
- *Dios actúa en la historia I, II y III* (Antiguo Testamento, Jesucristo, Espíritu Santo - Iglesia) (2010-2013)
- *Ciclo textos dominicales A, B y C* (2013-2016)
- *María, Evangelio vivido* (2016-2017)
- *Rema mar adentro* (2017-2018)
- *La comunidad del Resucitado* (2018-2019)
- *Aumenta nuestra fe* (2019-2020)

Todo el material indicado y que ha dado contenido al trabajo de cada año, ha sido publicado por la editorial Verbo Divino. Este material contempla una doble oferta: el que está orientado al participante en su trabajo de grupo, y el que está pensado como instrumento de ayuda al animador, en el desarrollo de su función.

3. Su dinámica

Inspirada en el espíritu de la Lectio divina, busca establecer una familiaridad con la Palabra de Dios, desde una lectura comunitaria, que en clave de oración sintónica con la vida y conduzca a la conversión.

Supone la lectura continuada, durante el año, de un libro o temas bíblicos específicos, en dos tiempos: lectura personal guiada en el hogar y el tiempo de participación en el grupo. En este segundo momento es el tiempo



de compartir lectura, meditación y oración de un pasaje bíblico concreto, que parte siempre del acontecer de la vida y conduce a la conversión de lo que propone la Palabra. El final del encuentro está marcado por el tiempo de orar lo escuchado y compartido.

4. Valoración

La Lectura Creyente de la Palabra de Dios ha sido y es, sin duda, una de las experiencias más significativas en la vida pastoral de nuestra Iglesia Diocesana. Desde lo vivido a lo largo de estos años, se valora muy positivamente la formación de grupos parroquiales, el descubrimiento espiritual y cultural del mundo bíblico para la mayoría de participantes, la ayuda en el crecimiento de la fe y el gesto de compartir experiencias entre los miembros de los grupos.

5. Claves

En esta experiencia pastoral vivida en la Diócesis de Santander es necesario señalar algunas claves, que dan razón de su oportunidad y permanencia en el tiempo.

- **Su carácter diocesano.** Ha tenido mucho que ver el que en su inicio se planteara como objetivo prioritario y central del plan de pastoral, en sus años iniciales. Se convocaba a toda la Diócesis a esta tarea común, lo cual despertó una conciencia viva, diocesana, de encuentro con la Palabra de Dios.
- **Equipo responsable.** La designación de un director por parte del Obispo y la formación de un equipo, creándose con ello el Servicio Bíblico Diocesano, -integrado en el área de la Delegación de Catequesis-, al que se le ha confiado la labor de animar, convocar, revisar, proponer, a nivel diocesano. Ha sido un instrumento fundamental para su funcionamiento y vitalidad.

- **Participación de los sacerdotes.** La experiencia vivida por los sacerdotes en los inicios de la Lectura Creyente, les llevó a despertar la conciencia de la necesidad de ofrecerlo en sus parroquias, como algo conocido y oportuno. Esto suscitó interés.
- **Formación de animadores.** La preparación que tiene lugar al inicio de cada curso con los animadores de los grupos, supone motivar y refrescar el método y contenido bíblico.
- **El material.** La fidelidad a la sencillez del material bíblico supone una nota clave en el objetivo de que la Lectura Creyente sea asequible a todo el Pueblo de Dios. Es un material pensado para confrontar la vida con la Palabra de Dios.



Biblia y arte

HERMENÉUTICA BÍBLICA Y ARTE

Ulrike Seidel, Thomas P. Osborne

En 2018 tuvo lugar la reunión de los coordinadores de la FEBIC de la subregión de Europa Central. En esta ocasión, los participantes visitaron Bressanone, participaron en una visita guiada a la catedral y visitaron la biblioteca del seminario. La catedral de Bressanone está dedicada a San Casiano y a la Asunción de María. Es el mayor edificio sagrado de la ciudad de Bressanone, en el Sur del Tirolo, y la iglesia episcopal de la diócesis de Bolzano-Bressanone. El edificio eclesiástico data del primer milenio. Junto con el claustro de la catedral, la capilla de San Juan y la iglesia de Nuestra Señora, forma parte del barrio de la catedral de Bressanone. Uno de los monumentos artísticos más importantes del Sur del Tirolo es el claustro gótico, mundialmente conocido. Es un lugar en el que la piedad popular se sigue expresando visiblemente hoy en día a través de jornadas de oración y súplica. Durante muchos siglos, los canónigos y otros clérigos encontraron aquí su última morada.

La biblioteca del seminario de Bressanone se construyó en 1772. Se extiende en dos plantas. Originalmente, los libros de los respectivos compartimentos estaban situados en las estanterías bajo los cuadros correspondientes. Los fondos más antiguos de la biblioteca, los manuscritos ilustrados y los primeros libros impresos que se visitaron, se remontan a las bibliotecas privadas de los príncipes-obispos de Bressanone. El gran número de ediciones de la Biblia en varios idiomas también es de gran valor. Los frescos del techo de la sala de banquetes de este típico salón rococó muestran diversas disciplinas teológicas con sus respectivos representantes; son obra del artista austriaco Franz Anton Zeiller (1716-1794, nacido y fallecido en Reut-

te), al igual que numerosos frescos de iglesias y capillas de Austria y otros países.

Uno de ellos representa la erudición bíblica con San Jerónimo. Se le representa vestido de cardenal con el conocido león. En su gruta trabaja en la traducción del Libro de Tobit o Job. Sin embargo, Zeiller no se contenta con la representación estereotipada del santo. Comenta la labor de interpretación bíblica. Alrededor del gran fresco de Jerónimo se lee en latín:

*Abdita quae lateant gravium mysteria rerum,
evolvunt solerte manu velumque reducunt.*

Una posible traducción sería:

Los secretos ocultos de las cosas serias que pasan desapercibidas, se revelan [por medio de su] mano y eliminan el velo.

Tal vez así se determine el trabajo de los exégetas ...

Se han mencionado cuatro enfoques diferentes de la interpretación de las Escrituras mediante diferentes figuras en torno a la imagen principal: la ingeniosa lectura "tropológica" con su elegancia; la conservación de las antigüedades o narraciones de los antiguos mencionadas como miel; la invención extremadamente fructífera de las concordancias; y la interpretación con pocas palabras en la vida contemplativa, que se compara con el trabajo de la abeja.

Así pues, Franz Anton Zeiller ya hizo una importante contribución a este número de BDVdigital sobre la "hermenéutica bíblica" con su fresco de Jerónimo en el siglo XVIII.



Noticias de la vida de la Federación

NOTICIAS FEBIC 2018

Febrero 05-09, 2018 - Cuba

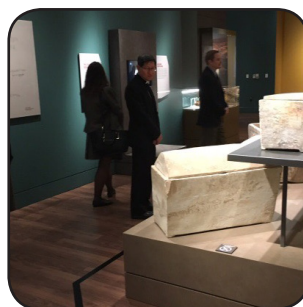
En la reunión del Comité Ejecutivo Regional, que tuvo lugar en el mes de marzo en La Habana, Cuba, se eligió al nuevo Coordinador Regional, P. Jesús Antonio Weisensee, quien fue presentado al Comité Ejecutivo de la CBF para el nombramiento. En el marco de esta reunión tuvo también lugar reunión con la Comisión Bíblica del Consejo de Iglesias de Cuba. El Secretario General de la CBF fue invitado también a realizar un encuentro con la Conferencia Episcopal de Cuba reunida en su Asamblea Plenaria anual.



Febrero 15-17, 2018 - USA

Con ocasión del Congreso Teológico-Pastoral en Baltimore con la participación del Cardenal Luis Antonio Tagle como Keynote Speaker, se efectuaron encuentros con Cardenal Wuerl, Arzobispo de Washington, y con Ms. Mary Sperry, la Coordinadora de la Región CBF de North America para promover las actividades de recién creados *Friends of the Catholic Biblical Federation*.

El Presidente y el Secretario General de la FEBIC, junto con la Coordinadora Regional, fueron invitados a realizar una visita privada al Museum of the Bible y a un breve encuentro con los directivos del Museo fundado por la Familia Green y la American Bible Society.



Abril-Mayo, 2018 - Colombia

En el mes de mayo el Secretario General participó en el Congreso Bíblico organizado por la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali y efectuó una visita a las diócesis de Bogotá y Cúcuta donde encontró a los miembros de la Federación y participó en el Encuentro Diocesano de Animación Bíblica en Cúcuta.

**Mayo 26, 2018 - 25º aniversario de la Obra Bíblica Católica (KBD) en Eslovaquia**

Con motivo de la celebración del 25 aniversario de la Obra Bíblica Católica (KBD) en Eslovaquia, el sábado 26 de mayo de 2018 se celebró la Fiesta de la Palabra de Dios en Ružomberok, Eslovaquia. El evento contó con la presencia del cardenal Luis Antonio Tagle, arzobispo de Manila, presidente de la Federación Bíblica Católica y de Caritas Internationalis, y del secretario general de la FEBIC, el padre Jan J. Stefanów SVD. La Fiesta de la Palabra de Dios fue organizada por el KBD en colaboración con la Conferencia Episcopal de Eslovaquia. La KBD fue fundada en 1993 para ayudar a los creyentes a comprender mejor la Palabra de Dios y a aprovechar este tesoro inagotable para la vida.

**Julio 3-6, 2018 - Asia Sudeste**

La reunión de los representantes zonales de la FEBIC-SEA tuvo lugar en Bali, Indonesia, del 3 al 6 de julio de 2018 con la participación del P. Jan Stefanów SVD, secretario general de la FEBIC. Participaron el P. Johannes Subagyo, SDB, representante zonal de Indonesia y Malasia, el P. Joseph Mary Tran, SDB, representante zonal de Vietnam, Camboya, Tailandia y Myanmar, el P. Arlo Yap, SVD, representante zonal de Filipinas, junto con la Dra. Natividad Pagadut, coordinadora subregional. La Hna. Marianne Gorit, OSB fue elegida para ser la secretaria de la subregión y asumir la responsabilidad del sitio web de la subregión FEBIC-SEA.

Los debates en el equipo dieron lugar a las siguientes líneas de acción para la subregión del SEA:

- difusión de información sobre la FEBIC en zonas y entre los obispos donde la FEBIC es poco conocida;
- mantenimiento del sitio web de la FEBIC por parte de un administrador a tiempo completo para la comunicación regular y las actualizaciones entre los miembros de la subregión;

- planificación de actividades para celebrar los 50 años de la FEBIC y los 1600 años de San Jerónimo a nivel local y subregional;
- desarrollo de una escuela de traductores católicos de la Biblia, y actividades en favor de las publicaciones bíblicas en las instituciones católicas;
- coordinación con la Escuela de Teología SVD en Tagaytay para discutir las posibilidades de ofrecer una maestría en Pastoral Bíblica en su escuela;
- intercambio de materiales y recursos humanos para la formación de animadores del Apostolado de la Biblia;
- organización de un Congreso Bíblico en junio de 2019 (Tagaytay, Filipinas) para hacerse eco del Congreso Bíblico de abril de 2019 en Roma;
- introducción de la Lectio Youth.net en SEA, con la ayuda de estudiosos de la Biblia locales para hacer la parte de reflexión para la Iglesia local.



Agosto 13-16, 2018 - África

En Maputo (Mozambique) se celebró una reunión subregional de los países lusófonos de África, organizada por el Director del BICAM y el Secretario General de la FEBIC, Coordinador en funciones de la Región de África.



Septiembre 11-13, Sri Lanka - CBF South Asia Biblical Congress

CBF South Asia Biblical Congress organizado por Fr. Alvin Peter Fernando en Colombo, Sri Lanka, al cual fueron invitados también otros miembros de la Subregión de Asia Sur, tuvo lugar en Colombo, Sri Lanka.



Octubre 18, 2018 - Simposio en Pekín

El 18 de octubre tuvo lugar un simposio en el Beijing Friendship Hotel. Fue organizado por la Asociación Patriótica Católica China (CCPA) y la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica en China (BCCCC). Asistieron unos 40 participantes, entre los que se encontraban representantes de los ocho principales seminarios de China, así como del Instituto de Estudios Culturales y de la Prensa de la Fe.

También estuvieron presentes Mons. Juan Bautista Yang Xiaoting, obispo de Yanan (Yulin), y Mons. Joseph Guo Jincai, obispo de Chengde, en la provincia de Hebei, que también es secretario general de la BCCCC. Ambos fueron invitados por el Papa Francisco a participar en el Sínodo de los Jóvenes en Roma, que ha tenido lugar durante todo el mes de octubre.

Entre los invitados especiales se encontraban Ke Wei, director de las Sociedades Bíblicas Unidas; el padre Jan J. Stefanów SVD, Secretario General de la Federación Bíblica Católica; Qiu Zhonghui, director del consejo de la Fundación Amity, y director del consejo de la Nanjing Amity Printing Co Ltd; y la doctora Monica Romano, profesora de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Los debates se centraron en cómo se tradujo el texto, las enseñanzas bíblicas, la evangelización y la espiritualidad.



Noviembre 01-04, 2018 - México

En el mes de noviembre tuvo lugar en la Ciudad de México la primera reunión del nuevo Comité Ejecutivo Regional FEBIC-LAC.



Noviembre 09-10, 2018 - Reunión del Comité Ejecutivo

El Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica se encontró en la reunión anual realizada en la Casa General de la Sociedad de San Pablo en Roma.

Aparte de los asuntos administrativos ordinarios, que incluyen el informe del Secretario General, el informe financiero y la admisión de nuevos miembros (Hermanas Paulinas Angola, Diócesis Sokodé - Togo, e ICLA - Filipinas) se trataron varios temas administrativos:



Se analizó la situación financiera de la Federación y se constató la necesidad de buscar una base financiera más sólida y estable para las actividades ordinarias de la Federación.

Se analizó el progreso del traslado de la sede de la Federación a Roma.

Se prosiguió con la preparación del Congreso Bíblico y del Año de la Palabra de la Palabra de Dios para celebrar el 50 aniversario de la CBF y el 1600 aniversario de la muerte de San Jerónimo.

En base al informe del Secretario General se analizaron y se discutieron algunos desafíos a la gobernabilidad y administración de la Federación. Se abordó y se buscó soluciones para problemas de coordinación y administración que surgieron en algunas regiones (América Latina, South Asia).

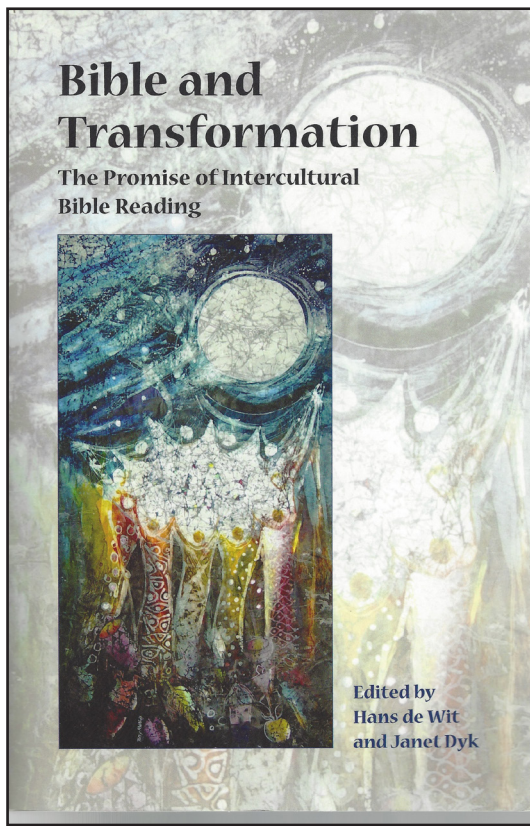
Noviembre 22-26, 2018 - Eleventh World Chinese Biblical Congress

Tras una significativa celebración del 50º aniversario de la publicación de la primera Biblia católica china (versión Studium Biblicum, 1968-2018), más de 200 participantes reunidos en el Undécimo Congreso Bíblico Mundial Chino, celebrado a finales de noviembre en Hong Kong, se comprometieron a seguir promoviendo la lectura y la vivencia de la Palabra de Dios para dar fruto en todos los ministerios de la Iglesia.

En torno al tema “Caminar con la Palabra para vivir la fe, la esperanza y el amor”, el evento de la Asociaciones Católicas Bíblicas Chinas Unidas (UCCBA), que tuvo lugar del 22 al 26 de noviembre, reunió a comunidades chinas y colaboradores de la pastoral bíblica de 35 territorios que abarcan Hong Kong, China, Macao, Taiwán, Singapur, Malasia, Brunei, Indonesia, Myanmar, Filipinas, Australia, Nueva Zelanda, Alemania, Inglaterra y Canadá. Los laicos constituyeron la mayoría, con más de 130 participantes.



Publicaciones de la pastoral bíblica

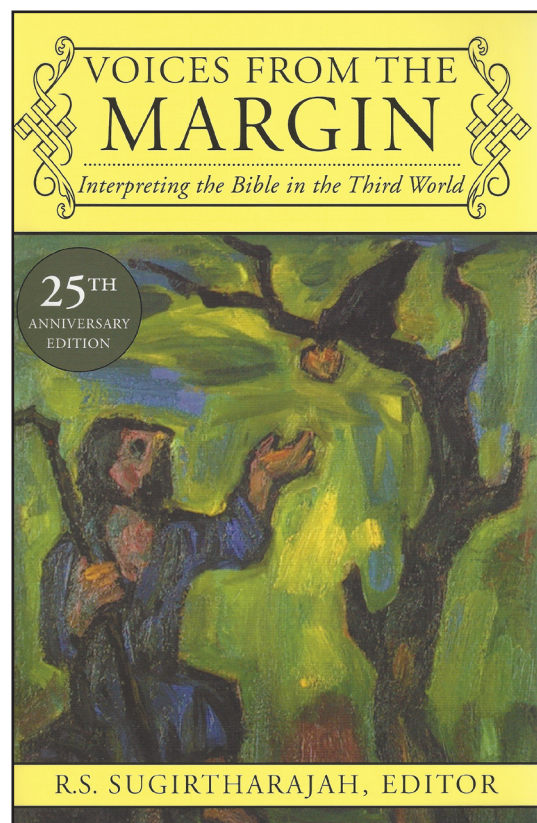


Bible and transformation: The Promise of intercultural Bible Reading / editado por Hans de Wit y Janet Dyk. - Atlanta: SBL Press, 2015. - VIII, 477 p. - ISBN 978-1-62837-105-5.

La iniciativa mundial “A través de los ojos del otro” se puso en marcha en 2001. Se organizó un encuentro y un diálogo entre grupos de lectores de la Biblia de diferentes tradiciones y contextos de lectura, centrándose en el capítulo cuatro del Evangelio de Juan. La pregunta fundamental era: “¿Puede esta forma de compartir la lectura de la Biblia convertirse en un catalizador para una mayor apertura y transformación?”. Unos 150 grupos de más de treinta países participaron en esta tarea. El análisis metodológico y la reflexión en esta primera etapa de la lectura transcultural de las Escrituras condujeron a una segunda fase de investigación con preguntas más precisas sobre el mecanismo de transformación del lector, del texto y de la percepción y aceptación del otro lector. El presente volumen refleja la investigación sobre la hermenéutica empírica, intercultural y transformacional dentro de la disciplina de la crítica de la recepción o respuesta del lector. Las 27 contribuciones publicadas en este volumen de estudios son el fruto de esta experiencia de “encuentros transfronterizos” y de una conferencia celebrada sobre el tema en Ámsterdam en 2013.

Los estudios están organizados en cuatro secciones: La dinámica de la lectura intercultural de la Biblia: Marco conceptual; violación e indignación: ejemplos a partir de la historia de Tamar en 2 Samuel 13; Juntos en la tumba: ejemplos a partir del encuentro entre Jesús resucitado y María Magdalena en Juan 20; y ejemplos a partir de una serie de textos reunidos bajo el provocador título “¿Soy el guardián de mi hermana?”. Las reflexiones finales propuestas por los editores de esta publicación, Hans de Wit y Janet Dyk, ambos de la Facultad de Teología de la Universidad de Ámsterdam (Países Bajos), ponen de relieve las cuestiones metodológicas y las experiencias concretas de la lectura intercultural de la Biblia.

T.P. Osborne



Rasihah S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World. 25th Anniversary Edition* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2016), XV-623 p. - ISBN 978-1-62698-205-5.

La primera edición de este volumen de estudios recopilados (454 páginas) se publicó en 1991, en una época en que la interpretación de las Escrituras era el reino exclusivo, restringido de la investigación académica.

ca occidental. Dos revisiones, en 1995 y 2006, así como numerosas reimpressiones, han puesto de manifiesto el continuo y creciente interés por la interpretación de la Biblia en los países del llamado “tercer mundo”, aunque esta denominación refleje cierta arrogancia colonial desde el punto de vista de la investigación “académica” dominante. Los 38 estudios de la edición del 25º aniversario reflejan el proceso de interpretar las Escrituras desde un amplio abanico de situaciones geográficas, sociales y culturales. Aunque se mantienen las seis secciones de la última revisión (Estrategias de lectura, Lecturas subalternas, Muchas lecturas del Éxodo, Lecturas poscoloniales, Lecturas intertextuales, Pueblos como exégetas: Lecturas populares), la edición más reciente ha añadido unas diez nuevas contribuciones. Resulta especialmente interesante el epílogo de Sugirtharajah “Marginal Mappers, Eternal Outsiders”, en el que ofrece una reflexión crítica y una visión provocadora sobre el desarrollo de la interpretación bíblica en los países no occidentales, que navegan entre la conformidad con el mercado occidental globalizado y la cultura académica, y la valorización de la lectura culturalmente contextualizada de las Escrituras.

R.S. Sugirtharajah es profesor emérito de Hermenéutica Bíblica en la Universidad de Birmingham (Reino Unido). Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran *The Bible and Asia, Exploring Postcolonial Biblical Criticism, The Bible and Empire, The Bible and the Third World and Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*.

T.P. Osborne

Michael W. Goheen, ed., *Reading the Bible Missionally* (The Gospel and our Culture Series; Grand Rapids: Eerdmans 2016), 343 pp., ISBN 97802872258.

El libro presenta las ponencias y reflexiones de un seminario sobre hermenéutica bíblica celebrado en 2013 en el Seminario Teológico Calvin (Grand Rapids, Estados Unidos). Una lectura “misionera” es “una forma de leer la Biblia en la que la misión es la clave hermenéutica. ... [No es] simplemente un estudio del tema de la misión en los escritos bíblicos, sino una forma de leer toda la Escritura siendo la misión su interés y objetivo central. ... [Sería] una forma de leer la Escritura que buscara comprender cuál es realmente la misión de la iglesia en el mundo tal como la describe la Escritura y, por tanto, inspirar e informar la praxis misionera de la iglesia” (p. 15).

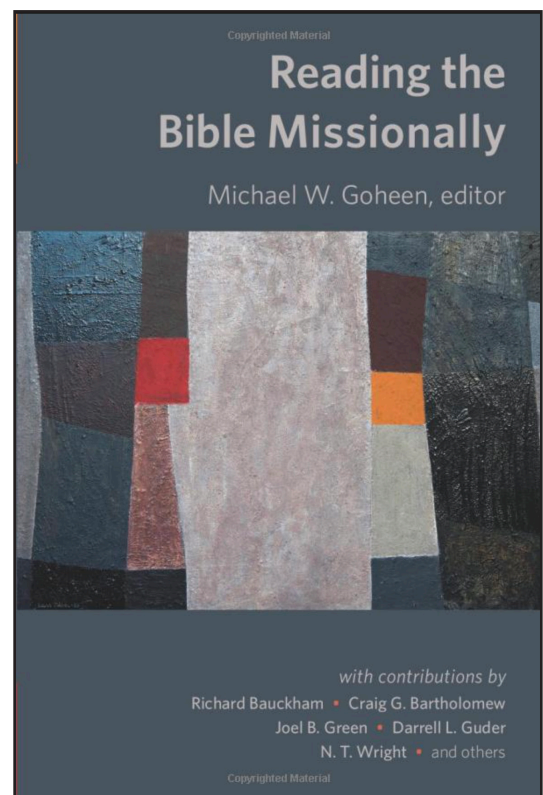
Desde el principio queda claro que la misión se entiende desde la *missio Dei*, tomando su dinámica de la propia vida e iniciativa de Dios en el mundo. Tal comprensión se hace evidente principalmente al contemplar toda la Biblia y la llamada de Dios a su pueblo empezando por Israel hasta alcanzar a todos los seres humanos. Así pues, existe

una perspectiva muy importante sobre la misión que incluye y sitúa a la(s) iglesia(s) en esta dinámica global.

La primera sección, con cinco artículos, se ocupa de una “hermenéutica misionera”, examinando el desarrollo de la lectura misionera de la Biblia (Goheen, Bauckham). Se trata de la relación entre la lectura de la Biblia desde la práctica misionera y la configuración de la misión –es decir, toda la vida de una comunidad cristiana– por la Palabra de Dios.

La sección sobre una lectura misionera del Antiguo Testamento aborda temas como la singularidad de YHWH, Deuteronomio y los Salmos. Es interesante ver cómo los autores abordan el Antiguo Testamento para la misión: a menudo se tiene la idea de que el Antiguo Testamento no tiene ninguna misión más allá de que el pueblo elegido sea un punto de atracción escatológico para los demás pueblos; sin embargo, los estudios aquí presentados intentan un enfoque diferente y explican cómo los designios de Dios para su pueblo elegido tienen una implicación y un significado misioneros. Los estudios muestran cómo cada texto se relaciona con toda la Biblia y se entiende dentro de este amplio horizonte que llega hasta la escatología. Por supuesto, la lectura misionera del Nuevo Testamento fácilmente puede acentuar la orientación de todo el Nuevo Testamento sobre la misión de la iglesia (Wright, pp. 175-193).

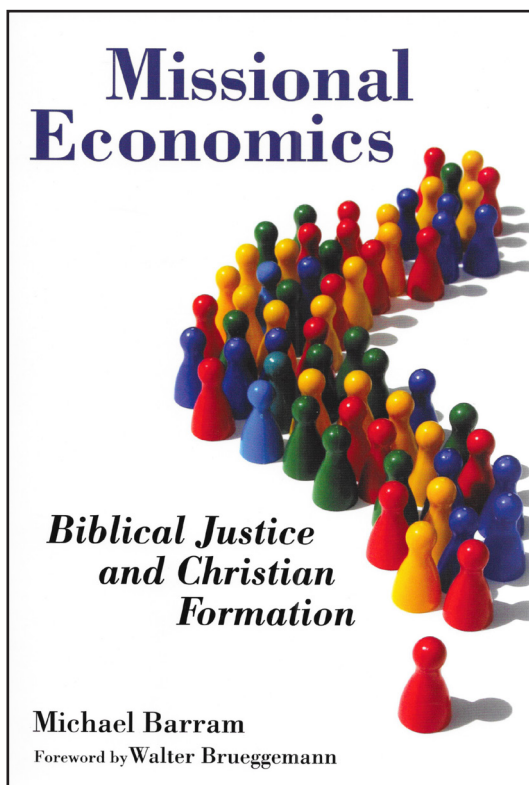
Las dos últimas secciones sobre la predicación y la educación teológica tratan de ámbitos más específicos: la Escritura no solo se refiere a una verdad ontológica de la misión de la iglesia, sino que también es *instrumen-*



tal como herramienta de transformación (Goheen, pp. 241-262). Esta visión tiene debidamente en cuenta la creación y el reino de Dios. Estas dos secciones también alimentan de alguna manera el propósito de una animación de toda la actividad pastoral en la iglesia a través de la Palabra de Dios.

Todo el libro es un estímulo para tomar en serio la Escritura y los diferentes escenarios de las culturas y de la historia y para vivir la comunidad eclesial como misión, al servicio de la llamada de Dios a la vida en plenitud. Es posible que los lectores católicos echen en falta más aportaciones desde un punto de vista católico y de los respectivos autores, pero pueden estar seguros de que muy probablemente también los autores católicos no explican la misión de la iglesia desde una perspectiva muy diferente.

Christian Tauchner SVD
Sankt Augustin



Michael Barram, *Missional Economics. Biblical Justice and Christian Formation* (The Gospel and our Culture Series; Grand Rapids: Eerdmans 2018), xviii-263 pp., ISBN 9870802875075.

El propósito de este libro es conectar a los lectores cristianos de la Biblia con cuestiones relativas a la justicia. El libro surge “de la convicción de que los cristianos

relativamente cómodos no han prestado con demasiada frecuencia la debida atención a los asuntos bíblicos de importancia económica. Debemos volver a los propios textos bíblicos, leerlos con atención y luchar reflexivamente con sus posibles implicaciones desde el punto de vista de la ubicación misionera contemporánea de la iglesia en el mundo al que ha sido llamada a dar testimonio del Evangelio. Es posible que nuestro razonamiento económico deba transformarse” (p. 17). El autor es presbiteriano y enseña teología y estudios religiosos en el Saint Mary’s College de California. Sus perspectivas obedecen en gran medida a los contactos con grupos eclesiásticos centroamericanos, en particular en Nicaragua a mediados de los años ochenta. Esta experiencia le hizo tomar conciencia de que “la mayoría de los cristianos norteamericanos son, en el mejor de los casos, solo un poco conscientes de lo que la Biblia tiene que decir sobre las cuestiones económicas relacionadas con la justicia y el discipulado cristiano. [...] Los cristianos norteamericanos están muy condicionados por su entorno económico, pero a menudo no son conscientes de hasta qué punto sus perspectivas y valores están moldeados por las ortodoxias económicas contemporáneas, más que por el razonamiento bíblico y teológico. En este libro intento responder a este tipo de obstáculos ayudando a concienciar a los cristianos sobre sus propios textos religiosos” (pp. 2-4). Hay que señalar que el autor se centra especialmente en los contextos y antecedentes estadounidenses.

El libro se divide en 13 capítulos. Desde el principio, el compañerismo cristiano está orientado a la transformación, no a la adaptación al mundo; Rom 12,2 insta a los romanos a transformar su sociedad, y éste es un patrón básico a través de la Biblia y del libro de Barram. Esta transformación “es un proceso intencional. [...] El Dios de la Biblia, como Dios intencional, tiene una misión y está en una misión, por así decirlo. La Biblia da testimonio de esta *missio Dei*. De hecho, Dios no se limita a realizar una misión, pero la propia naturaleza del Dios bíblico y trinitario se entiende mejor en términos de misión. En la medida en que la creatividad intencional está en el centro de la identidad de Dios, Dios es un Dios misionero” (p. 19).

El libro abarca la misión de Jesús (Lucas 4; capítulo 3) y la experiencia del Éxodo de un Dios liberador (capítulo 4). En este contexto, Barram señala los escenarios políticos actuales de los EE. UU.: “Cuando Dios se dirige al injusto sistema egipcio de trabajo esclavo, ‘no hay ningún intento de «reformar el sistema»’. Dios no se limita a retocar los límites de la opresión, como si propusiera unos cuantos retoques que rectificaran por completo la profunda injusticia. Más bien, Dios destruye todo el sistema egipcio, ahogando en el mar el *complejo militar-industrial* que, en última instancia, imponía la opresión” (pp. 58 y 59; énfasis mío); obviamente, para muchos buenos cristianos de EE. UU. probablemente sea una de-

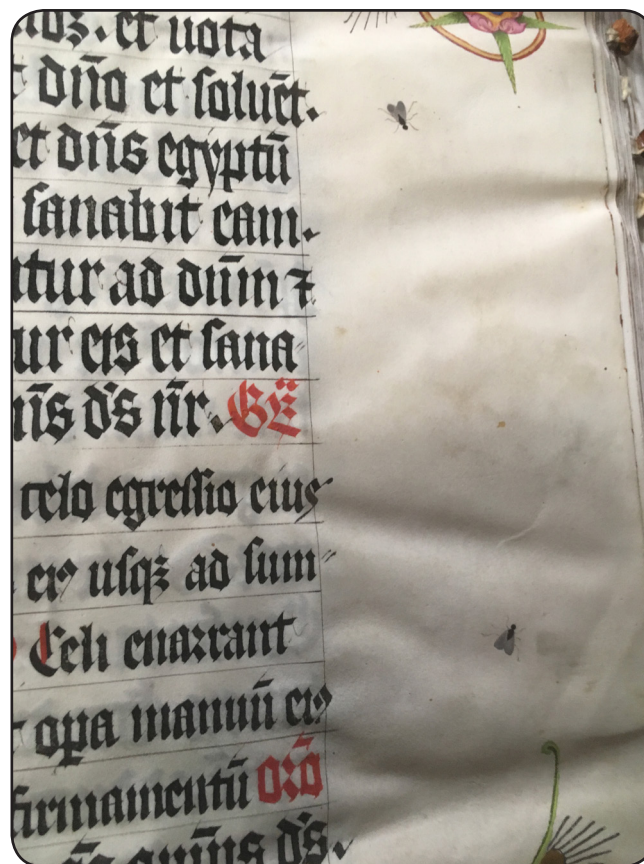
claración dura. A continuación, el autor analiza las implicaciones económicas de los Diez Mandamientos (capítulo 5) y de la alianza (capítulo 6). Allí, se podría haber insistido en el regalo de la tierra prometida como parte de la ofrenda del pacto de Dios. El capítulo 7 examina a algunos profetas y su insistencia en la justicia que, de nuevo, se aplica en términos contundentes a los malentendidos de los EE.UU. sobre el rendimiento económico (pp. 123 y ss.). El capítulo 8 trata de la creación y sus abundantes recursos, contradiciendo el punto de partida económico de la escasez (p. 153). Esta abundancia se presenta además desde la perspectiva del Nuevo Testamento con el Reino de Dios (capítulo 9) y el Sermón de la Montaña de Mateo (capítulo 10). Las opciones de Lucas para los excluidos en Lucas 15-19 (la oveja perdida, el hijo pródigo hasta Zaqueo) constituyen el capítulo 11, y San Pablo y las primeras comunidades se tratan en el capítulo 12. Allí se podría haber señalado que la dilapidación de los bienes por parte de la comunidad (Hech 2,45) provocó penurias económicas y Pablo anduvo recaudando fondos para la comunidad de Jerusalén (por ejemplo, en 2 Cor 8-9) (pp. 217 y ss.). También ahí, el desarrollo histórico podría merecer alguna reflexión: la colecta de Pablo tuvo lugar mucho *antes* de que se compusiera el resumen de Hechos 2.

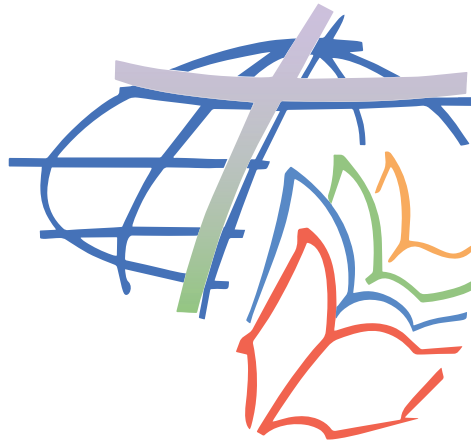
El último capítulo 13 resume: “Los designios y la finalidad de Dios revelados en las Escrituras, más que la

práctica histórica o contemporánea de la iglesia, deben determinar cómo entendemos la misión y, por lo tanto, lo que significa abordar el texto bíblico desde el punto de vista de una hermenéutica misionera. Si la *misión* se entiende principalmente en términos de evangelización o alcance o similares, entonces gran parte del texto bíblico no tiene que ver con la misión. Pero si entendemos la misión en términos del designio de Dios, un designio en el que la comunidad de intérpretes ha sido involucrada e interpelada, entonces la misión se convierte en una rúbrica interpretativa relevante, crucial e inherentemente apropiada para cada verso de la Biblia. [...] Participar en la hermenéutica misionera es acercarse al texto bíblico con la convicción de que la Biblia revela a los lectores un Dios de la misión, un Dios que envía con un designio. [...] La hermenéutica misionera nos anima a prestar una atención más cercana y fiel a la misión holística del Dios que llama y envía a los seguidores de Jesús como comunidad de fe al mundo” (pp. 238 y 239).

Aunque el libro y sus perspectivas pueden ser exigentes para los cristianos más tradicionales, vale la pena leerlo, ya que confirmará las perspectivas de los cristianos más liberales en otros lugares y los apoyará en su búsqueda de la libertad y de una sociedad transformada.

Christian Tauchner SVD





Catholic Biblical Federation
Fédération Biblique Catholique
Federación Bíblica Católica
Katholische Bibelföderation

174. No sólo la homilía debe alimentarse de la Palabra de Dios. Toda la evangelización está fundada sobre ella, escuchada, meditada, vivida, celebrada y testimoniada. Las Sagradas Escrituras son fuente de la evangelización. Por lo tanto, hace falta formarse continuamente en la escucha de la Palabra. La Iglesia no evangeliza si no se deja continuamente evangelizar. Es indispensable que la Palabra de Dios «sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial» [Verbum Domini 1]. La Palabra de Dios escuchada y celebrada, sobre todo en la Eucaristía, alimenta y refuerza interiormente a los cristianos y los vuelve capaces de un auténtico testimonio evangélico en la vida cotidiana. Ya hemos superado aquella vieja contraposición entre Palabra y Sacramento. La Palabra proclamada, viva y eficaz, prepara la recepción del Sacramento, y en el Sacramento esa Palabra alcanza su máxima eficacia.

175. El estudio de las Sagradas Escrituras debe ser una puerta abierta a todos los creyentes. Es fundamental que la Palabra revelada fecunde radicalmente la catequesis y todos los esfuerzos por transmitir la fe [cf. Dei Verbum 21s.]. La evangelización requiere la familiaridad con la Palabra de Dios y esto exige a las diócesis, parroquias y a todas las agrupaciones católicas, proponer un estudio serio y perseverante de la Biblia, así como promover su lectura orante personal y comunitaria [Verbum Domini 86s.]. Nosotros no buscamos a tientas ni necesitamos esperar que Dios nos dirija la palabra, porque realmente «Dios ha hablado, ya no es el gran desconocido sino que se ha mostrado» [Benedicto XVI, Discurso, Sínodo de los Obispos 2012]. Acojamos el sublime tesoro de la Palabra revelada.

176. Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios. Pero «ninguna definición parcial o fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla» [Evangelii nuntiandi 17]. Ahora quisiera compartir mis inquietudes acerca de la dimensión social de la evangelización precisamente porque, si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora.

Francisco, Evangelii gaudium 174-176