



Ralf Huning

APRENDIENDO DE CARLOS MESTERS: HACIA UNA TEORÍA DE LECTURA BÍBLICA



APRENDIENDO DE CARLOS MESTERS:
HACIA UNA TEORÍA DE LECTURA BÍBLICA

Ralf Huning, SVD

APRENDIENDO
DE CARLOS MESTERS:
HACIA UNA TEORÍA
DE LECTURA BÍBLICA

evd
verbo divino

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cubierta:
Ignacio Migoya

Título original:
Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre

Traducción:
Alberto Capbosq, SDB

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart/Alemania, 2005

© Evangelium et Cultura, 2007

© Editorial Verbo Divino, 2007

© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-559-4

ISBN versión impresa: 978-84-8169-743-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Prólogo

El presente trabajo fue acogido como tesis doctoral por la Facultad de Ciencias de la Cultura de la Universidad de Paderborn (Alemania), en el año 2004, y publicado bajo el título *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre – Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters* por la Editorial Katholisches Bibelwerk (Stuttgart 2005). Para la edición en español, el texto ha sido revisado y actualizado.

En el camino de su elaboración he experimentado el variado apoyo de muchas personas, y quiero dejar constancia de mi gratitud hacia ellos.

Durante el trabajo bíblico-pastoral con el Equipo Verbo Divino y el Equipo Teyocoyani, en Nicaragua (1996-1998), recibí importantes impulsos para ocuparme de la teoría de la lectura de la Biblia, así como también en mi posterior trabajo en comunidades en Alemania y en el “Centrum St. Michaël”, en Steyl (Holanda).

Mi agradecimiento se dirige, en especial, al profesor Dr. Hubert Frankemölle y al profesor Dr. Rainer Dillmann, por su asesoramiento profesional. A través de Rainer Dillmann pude conocer el “Proyecto de Exégesis Intercultural”, un equipo internacional de trabajo fundado por Fritzleo Lentzen-Deis, SJ. Agradezco al conductor de ese proyecto, profesor Dr. Massimo Grilli, por invitarme a presentar parte de mi trabajo en las jornadas de verano, en los años 2002-2004. A los miembros del proyecto les expreso mi gratitud por los cuestionamientos y estímulos, y por la voluntad de publicar este estudio en su serie Monografías. La traducción del libro solamente ha sido posible gracias al apoyo de la asociación “Evangelium und Kultur” y a una donación de la señora doña Anneliese Scheven. Vaya, asimismo, un especial agradecimiento al profesor Dr. Alberto Capboscq, SDB, y a la señora Lic. M. Inés Bastón Balbín, por la cuidadosa traducción de este trabajo.

Para obtener literatura de difícil acceso, conté con la ayuda desinteresada de los Carmelitas de Bamberg, del Centro Misionero de los Franciscanos de Bonn y del organismo de ayuda de los obispos alemanes, Adveniat. La Fundación Bíblica Verbo Divino, de Estella (Navarra), me ha apoyado generosamente con libros.

Por último, quisiera expresar un especial agradecimiento a mi congregación, la Societas Verbi Divini (Misioneros del Verbo Divino), que me brindó la oportunidad de realizar mis estudios. En el año 2000, el 15° Capítulo General de nuestra orden consideró el apostolado bíblico como una “dimensión característica” de nuestra vida y acción, un “rasgo de la familia”; espero que mi trabajo contribuya a que podamos comprender mejor lo que eso significa verdaderamente para la vida de nuestra congregación misionera. Es por esto por lo que dedico este libro a la Societas Verbi Divini.

Steyl, 8 de septiembre de 2006

Ralf Huning, SVD

Introducción

Para que un biblista pueda asumir la responsabilidad que tiene con los receptores de los resultados de su trabajo, debe poner claramente de manifiesto su posición hermenéutica y los intereses rectores de su conocimiento. Con esta exigencia, que pertenece a los resultados de la presente investigación, quisiera cumplir también yo en esta introducción de mi trabajo.

En el inicio de esta investigación estuvo el encargo de mi orden religiosa de que, tras mis estudios de Teología católica y varios años de trabajo pastoral en Nicaragua y Alemania, me preparase para mi ulterior servicio en la pastoral bíblica a través de otros estudios; con este fin, se me permitió escoger libremente el currículo formativo, a mi juicio, más adecuado. Dado que en Alemania no existe un curso específico de estudios para pastoral bíblica, lo más cercano hubiera sido una carrera de ciencias bíblicas.

Sin embargo, tampoco se puede estudiar *la* ciencia bíblica como tal. En efecto, hasta hace pocos años, el estudio bíblico-científico comprendía, obligatoriamente, la capacitación en el empleo del método histórico-crítico, pero hoy en día existe un gran número de métodos científicos para la investigación bíblica que se entienden, en parte, como complementarios de aquél y, en parte, como alternativos. Junto a los métodos que se orientan “hacia los autores y sus mundos”, surgieron otros que apuntan “a los textos y sus mundos”, así como otros que lo hacen “a los lectores y sus mundos”¹. Nadie puede ser experto en todos los métodos. Ante la tarea de decidirse por un método determinado (o por un conjunto de ellos), los científicos se ven confrontados con la pregunta hermenéutica acerca de qué método es el adecuado par el objeto que se indaga y la meta de la investigación. Así también, mientras se reconocía un solo método, fue posible ejercer la

¹ Tomo estos conceptos de Oeming, *Hermeneutik* 31.63.89.

ciencia bíblica dejando las cuestiones hermenéuticas. El biblista norteamericano-nicaragüense J. Pixley, en una mirada retrospectiva a su trabajo como científico de la Biblia, reconoció:

“No he sido jamás un teórico de la hermenéutica. Desde hace treinta años soy docente de ciencias bíblicas y predicador del Evangelio. La teoría de la interpretación, la hermenéutica, me pareció siempre algo tan difícil que me habría distraído de lo que consideraba mi vocación: interpretar la Biblia”².

Ante la pluralidad metodológica actual, no me pareció responsable, en el inicio de mi estudio de doctorado, dejar simplemente de lado, como Pixley, el problema de la teoría de la lectura de la Biblia. Tras el encargo de mi congregación religiosa, me había encontrado ante la siguiente cuestión: ¿qué método bíblico-científico habría sido mejor en orden a adquirir conocimientos que fueran relevantes para el trabajo con *lectores sencillos de la Biblia*?

A raíz de mi trabajo pastoral durante dos años en Nicaragua, me habían surgido otros cuestionamientos hermenéuticos. En los talleres bíblicos que nuestro equipo de pastoral bíblica ofrecía en distintas diócesis, animábamos a los participantes a leer la Biblia, a la luz de sus propias experiencias. Es así como pude comprobar, igual que muchos de ellos, que al principio habían interpretado la Biblia de manera fundamentalista; tras unos pocos cursos, se habían vuelto sensibles ante temas de problemáticas sociales, científicas, políticas y religiosas en los textos de la Escritura y en su propia realidad de vida; la Biblia, así vinculada con la vida, les proporcionaba importantes impulsos de acción para lo cotidiano. En las parroquias confiadas a nuestra congregación, en los barrios populares de Managua, los grupos bíblicos se convirtieron, en el transcurso de pocos años, en el motor del trabajo pastoral. No obstante mi alegría por los resultados de nuestro trabajo bíblico-pastoral, de tanto en tanto me surgían algunos cuestionamientos: ¿por qué antes, en Alemania, no había percibido la dimensión socio-política de los textos bíblicos como ahora, en Nicaragua? ¿Hablan los textos tan

² Citado del manuscrito inédito de una conferencia (marzo 1993), en Fricke, *Bibelauslegung*, 68.

claramente de los pobres o, en realidad, estamos introduciendo algo en ellos? ¿Estoy obrando responsablemente cuando, en los cursos bíblicos, animo a los participantes a leer la Biblia desde sus perspectivas de vida marcadas por la pobreza? Fue al buscar un método bíblico-científico orientado a la praxis cuando me ocupé intensamente de la teoría de la lectura de la Biblia, y, entonces, se me hicieron plenamente conscientes esas preguntas y me surgieron otras: ¿qué hacemos, en realidad, cuando leemos la Biblia? ¿De qué manera se distingue una lectura científica de la que no lo es? ¿En qué se basa la pretensión de que los biblistas pueden ayudar a los *lectores populares de la Biblia* en su lectura y cómo debe concretarse esa ayuda? Y viceversa: ¿los *lectores populares de la Biblia* pueden enseñar algo a los científicos?

Me sucedía lo mismo que a J. Pixley: el difícil problema de la teoría de la lectura de la Biblia me impedía investigar en ella sin preocupaciones de manera científica. Pero mientras Pixley se había formado como biblista en una época marcada por la gran confianza en la ciencia, yo vivo en un tiempo en el que es siempre más creciente el escepticismo frente a la ciencia y su crítica. Presumo que fue mi resistencia interior ante una cierta arbitrariedad posmoderna lo que constituyó un importante motor para que, primero, me cerciorara de mi propia posición hermenéutica antes de emprender cualquier otro estudio bíblico-científico.

Muy pronto resultó claro que mi pregunta rectora, acerca de cómo había que concebir una ciencia bíblica que quisiera ser servidora de los *lectores populares*, tenía que ver con muchos ámbitos del saber, de los cuales sólo disponía de muy pocos conocimientos. El conocido biblista G. Theißen estuvo ante el mismo problema cuando, después de más de treinta años de actividad docente, quiso esbozar una didáctica de la Biblia:

“¡Cuántos campos del saber toca una didáctica de la Biblia! Hermenéutica e historia, filosofía y psicología de la religión, sociología y psicología evolutiva, pedagogía de la religión y teoría de la educación, la visión global de una teología bíblica y la historia de las religiones, una teoría de la modernidad y la comprensión de las corrientes de pensamiento actuales. Nadie puede dominar todas esas áreas en igual medida, y a menudo es difícil integrar en un todo convincente fragmentos heterogéneos de teorías. Y, sin embargo, el actuar responsable exige que se

dé cuenta de las metas, los contenidos y los métodos del propio actuar, y todo esto elaborado con el mejor saber y la mejor conciencia”³.

En cuanto colaborador formado científicamente en el trabajo bíblico-pastoral, mi deseo de poder actuar responsablemente me llevó a plantearme el desafío de asumir una teoría de la lectura de la Biblia, no obstante la manifiesta limitación de mis conocimientos.

El presente trabajo no tiene la pretensión de ser una explicación sistemática del cuestionamiento fundamental; más bien, documenta el recorrido que he hecho al plantearme esa pregunta. En ese camino, he recogido algunos ladrillos para la construcción de una teoría de la lectura de la Biblia, pero el edificio está recién en sus cimientos. Llegado al final provisional de mi búsqueda, tampoco puedo dar ninguna respuesta acabada a la pregunta que me guió, sino sólo indicar senderos por los cuales –según mis expectativas– se han de poder encontrar otros importantes elementos de construcción. De esta manera, quiero invitar a las lectoras y a los lectores a que se ocupen de este tema y puedan dar respuestas a las preguntas que aquí se presentan.

Este trabajo se articula en tres partes, que corresponden a tres etapas del camino que he recorrido.

En la *primera parte*, procuro dilucidar bien el cuestionamiento básico que orienta mi investigación. Para ello, me ocupo del debate de los últimos treinta años sobre la adecuada metodología de la ciencia bíblica, conforme a las visiones fundamentales de la teoría moderna de la ciencia, el problema de la ética de la ciencia y las declaraciones del Magisterio eclesial sobre la lectura científica y no científica de la Biblia.

En la *segunda parte*, que constituye el centro de gravedad de este trabajo, investigo la obra de Carlos Mesters, un biblista que orientó su trabajo totalmente al servicio de los *lectores sencillos de la Biblia*. A través de la elaboración sistemática de sus reflexiones sobre el uso de la Biblia en las comunidades

³ Theißen, *Bibel*, 13.

de base en Brasil y sobre las tareas de la ciencia bíblica, se debían recabar elementos para la construcción de una teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica.

En la *tercera parte* del trabajo me ocupó, a modo de ejemplo, de tres temas que requieren una ulterior investigación, a saber: la búsqueda de un método de base para la ciencia bíblica al servicio de los lectores de la Biblia, el desarrollo de una hermenéutica intercultural y el acuerdo sobre una ética de la lectura científica de la Escritura.

Este trabajo fue concebido, en primer lugar, para lectores de mi propio contexto cultural en Alemania. Colegas de distintos países me pidieron que facilitara los resultados de la investigación también a los lectores de América Latina. En la edición en español he insertado en el texto algunas modificaciones y añadidos. Con motivo de los cuarenta años de la constitución conciliar *Dei Verbum* se publicaron muchos artículos que se ocuparon de la teoría de la lectura bíblica en la Iglesia católica; para esta edición de mi estudio sólo pude tomar en consideración unos pocos de ellos.

Abreviaturas y siglas

Para las siglas y abreviaturas, véase *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, compuesto por Siegfried M. Schwertner, 2ª edición revisada y aumentada, Berlín y otras: De Gruyter 1994.

Otras siglas y abreviaturas, que no aparecen allí, las señalamos a continuación.

<i>BBLA</i>	<i>Bibliografía Bíblica Latino-Americana</i> (San Pablo 1 [1988] – 8 [1995])
CEBI	Centro de Estudios Bíblicos
CELAM	Consejo (Conselho) Episcopal Latinoamericano
CIB	Curso Intensivo de Biblia
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i>
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo)
<i>GS</i>	<i>Gaudium et spes</i>
<i>HBA</i>	<i>Handbuch der Bibelarbeit</i>
<i>IBI</i>	<i>La interpretación de la Biblia en la Iglesia</i>
ISEDET	Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos
<i>KlLexThB</i>	<i>Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung</i>
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i>

<i>LKDog</i>	<i>Lexikon der katholischen Dogmatik</i>
<i>LexRP</i>	<i>Lexikon der Religionspädagogik</i>
<i>LThK.E</i>	<i>Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (Lexikon für Theologie und Kirche)</i>
<i>MLLKT</i>	<i>Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie</i>
PNV	A Palavra na Vida (San Leopoldo 1 [1988] ss)
PTP	Por Trás da Palavra (Angra dos Reis 1 [1981]; Belo Horizonte 3 [1983] ss)
REBILAC	Red EcuMénica Bíblica Latinoamericana y Caribeña
RIBLA	<i>Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana</i> (San José de Costa Rica; Santiago de Chile; Quito) o <i>Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana</i> (Petrópolis; San Leopoldo; San Bernardo de Campo 1 [1988] ss)
SEDOC	Serviço de Documentação (Petrópolis 1 [1968] ss)
ZNT	<i>Zeitschrift für Neues Testament</i> (Tubinga 1 [1998] ss)

PARTE I:
ESCLARECIMIENTO DE
LOS INTERESES COGNITIVOS

Capítulo 1

Contribución de las ciencias bíblicas a la lectura de la Biblia en la Iglesia católica

1.1. Observaciones preliminares

1.1.1. La meta de la investigación

En esta investigación se indaga en la contribución de las ciencias bíblicas a la lectura de la Biblia en la Iglesia católica¹. El punto de partida es la tesis que afirma que no puede haber lectura de la Biblia sin mediación científica. Conforme a ello, se pregunta cómo ha de concebirse una ciencia bíblica que se comprenda como servidora de lectores de la Biblia no científicos en la Iglesia católica. La duda sobre la posibilidad de la producción objetiva y voluntariamente neutral de un saber lleva a la cuestión ético-científica de la responsabilidad de un científico en la producción, el empleo y las consecuencias del saber generado.

1.1.2. Determinación de conceptos

En la discusión fundamental de las ciencias bíblicas, no hay acuerdo sobre el significado de los términos más importantes, como *exégesis*, *interpretación* o *hermenéutica*. Por ello, como ayuda para la lectura, quiero presentar claramente en el comienzo de este trabajo qué significado atribuyo a los conceptos usados más a menudo en él.

a) Ciencia bíblica

Con el concepto *exégesis* se designa en teología, en un sentido amplio, una disciplina teológica (que abarca muchas áreas específicas). En un sentido más restringido se com-

¹ Por “católico/a” se entiende en este trabajo siempre lo que se refiere a la Iglesia católico-romana.

prende por él la interpretación de textos bíblicos que procede metódicamente².

En este trabajo (excepto en las citas) he sustituido el concepto *exégesis* por los conceptos *ciencia bíblica*, como designación de la disciplina, y *lectura científica (de la Biblia)* para la actividad interpretativa. El concepto *exégesis*, tal como se comprende en la modernidad, implica la pretensión de la disciplina científica así designada de poder analizar e interpretar de manera neutral los textos bíblicos, independientemente del propio sistema de símbolos religiosos, de la propia impronta cultural y social. La posibilidad de realizar esa pretensión fue fuertemente cuestionada en los siglos pasados³. En lugar de *exégesis* empleo el concepto *lectura científica de la Biblia* para dejar claro que aquí se trata también de un proceso de lectura que necesariamente está configurado también por el sujeto de la lectura y su contexto⁴.

La lectura científica de la Biblia se diferencia de la lectura no científica no por la neutralidad y la objetividad, sino por su crítico proceder metódico y, por ello, intersubjetivamente comprobable⁵.

b) Lectura popular

Con el concepto *lectura popular* designo todas las lecturas de la Biblia que no proceden según una metodología científica. Al contrario de la lectura científica de la Biblia, la *lectura popular* puede caracterizarse con nociones precríticas, preconceptuales, intuitivas y espontáneas⁶.

c) Teoría de la lectura de la Biblia

Respecto a la indeterminación terminológica del concepto *hermenéutica* en la ciencia bíblica, observa acertada-

² Cf. Dohmen, Christoph, "Exegese. I. Begriff", en *LThK*³ 3 (1995), 1.087; Müller, Karlheinz, "Exegese/Bibelwissenschaft", en *NHThG* 2 (1991), 23-44.

³ Cf. *infra* apartado I.1.4.

⁴ Cf. Kosch, *Bibellektüren*, 55.

⁵ Cf. Fuchs, *Kriterien*, 16.

⁶ Cf. De Wit, *Through the eyes – objectives*, 8.

mente W. Schenk que la “popularidad inflacionaria del término hermenéutica en el ámbito de la ciencia neotestamentaria” está “en proporción inversa a la determinación deficiente de esa categoría, así como de los principios que le corresponden”⁷.

Hermenéutica, en sentido amplio, designa la reflexión científica sobre el comprender en general. Específicamente, respecto a la comprensión de la Biblia, se emplea en este trabajo el concepto *teoría de la lectura de la Biblia* o, respecto a la cuestión de la tarea propia de una lectura científica, el término *teoría de la ciencia bíblica*. En un sentido más restringido, se designa también como *hermenéutica* la praxis del comprender, es decir, en el caso de la Biblia, la traducción de las declaraciones bíblicas a la actualidad. Así, la Pontificia Comisión Bíblica, en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, define *hermenéutica* como la “interpretación en el hoy de nuestro mundo”⁸. De manera semejante a lo que sucede con la noción de *exégesis*, esta determinación conceptual se basa en la concepción que propone que hay que separar totalmente el análisis neutral y objetivo de los textos de su interpretación y aplicación referidas a la actualidad. La justificación de esta concepción será comprobada aún más detenidamente a lo largo de esta investigación.

Finalmente, el concepto *lectura* aquí empleado incluye también el uso más estricto de hermenéutica. El término *hermenéutica* se usa en este trabajo como designación de una lectura realizada bajo una determinada precomprensión, y, por ello, la mayoría de las veces está precisado por una adjetivación; por ejemplo, *hermenéutica de la teología de la liberación* o *hermenéutica feminista*.

⁷ Schenk, Wolfgang, “Hermeneutik III. Neues Testament”, en *TRE* 15 (1986), 144-150, 144.

⁸ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II.A.2.b. En adelante, este documento será citado con la abreviatura *IBI*. A diferencia de los documentos pontificios, los párrafos del *IBI* no poseen una numeración continua; por ello, se sigue en este trabajo la forma de citar sugerida por Williamson, a saber: dentro de la división ya ofrecida por la Comisión Bíblica, los párrafos que no tienen numeración se indican con letras minúsculas (cf. Williamson, *Principles*, XXII).

1.1.3. Necesidad y peligros de la abstracción

Mi reflexión sobre la relación entre *ciencia bíblica* y *lectura popular* tiene lugar con la conciencia de estar constantemente caminando sobre una cornisa. Para poder hacer consideraciones fundamentales, es imprescindible abstraerse de las lecturas concretas y de las situaciones concretas; pero con ello existe el peligro de que dichas consideraciones resulten tan abstractas que pierdan totalmente su referencia a la praxis⁹.

Los conceptos más importantes y más frecuentes en este trabajo son abstracciones. Su empleo parte de una comprensión concreta, pero procuro llegar al más alto grado posible de abstracción. Las premisas que menciono a continuación deben, por eso, ser comprendidas paradigmáticamente.

a) La Biblia

En este trabajo se indaga, en general, sobre las condiciones de lectura de la Biblia. Los lectores populares tienen como base textual un libro que es una colección de escritos que han sido reconstruidos por expertos, mediante la crítica textual, a partir de numerosas fuentes y han sido traducidos a la lengua hablada por los lectores. No se lee, pues, la Biblia en sí, sino una reconstrucción realizada con criterios científicos y una interpretación de textos bíblicos. Asimismo, qué textos pertenecen a ese libro es algo que depende de una decisión autoritativa de la propia Iglesia o de la comunidad eclesial.

Además, hay que reflexionar sobre el hecho de que ese libro contiene una variedad de textos de distintos tipos y géneros literarios. La lectura de una carta paulina se distingue ampliamente de la de un evangelio o la de un libro sapiencial. Debe hacerse abstracción de ello en este trabajo.

b) La ciencia bíblica

Con este concepto se consideran de forma conjunta una serie de disciplinas científicas que abarcan desde la arqueología bíblica hasta la lexicografía. A estas disciplinas las aúna

⁹ Sobre esto llama la atención D. Kosch. Cf. para lo que sigue Kosch, *Riqueza*, 13-15.

la Biblia como el objeto fundamental al que deben referirse, de alguna forma, sus investigaciones, así como la consideración de los valores orientadores de su acción reconocidos generalmente en la comunidad científica¹⁰.

El punto de partida de mi consideración es la ciencia bíblica como productora de traducciones, aclaraciones, comentarios e interpretaciones de textos bíblicos.

c) *El lector*

Hay tantos lectores distintos como individuos. De acuerdo con sus intereses cognitivos y con su situación, también una misma persona puede ser lector de distintas maneras. Yo mismo soy lector de la Biblia como científico, como sacerdote a quien se le ha confiado, ministerialmente, el anuncio de la Palabra de Dios y como creyente que busca orientación para su vida. La instrucción que posee el lector juega un gran papel, y también su sexo, su rol social y su impronta cultural ejercen influjo en las lecturas.

Al componer este estudio he escrito, en primer lugar, para hombres y mujeres de Europa Central que, por un interés de fe, leen la Biblia como Sagrada Escritura¹¹. Mi investigación aparece ahora en versión española porque supongo que mis conocimientos son interesantes también para personas de España y Latinoamérica. De modo particular, en la segunda parte de este trabajo, me muestro conforme con publicaciones de biblistas que se orientan a receptores de Latinoamérica. Sin embargo, mi interés contextual marca la concepción que tengo de los *lectores* de la Biblia, por lo que habrá que preguntarse por el uso abstracto del concepto *lector*: si, en efecto, con él basta para designar a los lectores a los que me refiero o si son necesarias ulteriores distinciones.

¹⁰ Cf. al respecto *infra* apartado I.3.

¹¹ El concepto "interés de fe" se entiende aquí de manera muy amplia; no comprende, pues, sólo lectores que leen la Biblia según estrictas prescripciones magisteriales, dogmáticas. Pero el *Sitz im Leben* de mi trabajo es conscientemente eclesial (en el sentido de la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II). La cuestión acerca del significado de mi indagación para una sociedad pluralista pos-secular es un paso ulterior que no tematizo aquí. Cf. al respecto la propuesta distinta que ha hecho G. Theißen de una *didáctica bíblica abierta*: Theißen, *Bibel*, 15-26.

d) *La lectura popular*

Con el adjetivo *popular* se distingue esta lectura de una científica. Pero también las lecturas populares pueden ser muy distintas entre sí, según el motivo, los intereses cognoscitivos y el lugar. Las lecturas populares de la Biblia, motivadas por un interés de fe, tienen su espacio en la liturgia, en la meditación personal o en los círculos bíblicos. Sus intereses pueden ser la ampliación de conocimientos, la edificación, la experiencia estética o el intercambio entre personas.

El punto de partida de mi consideración es la lectura motivada por intereses de fe de un individuo o de una comunidad en la cual la Biblia es vista como medio de comunicación. Así, los interlocutores son, en primer lugar, las personas que hablan a través de los textos, como también otros lectores. Pero una *lectura creyente* parte, asimismo, de la premisa de que la lectura de la Biblia puede ser también un medio de comunicación con Dios, aunque esto la mayoría de las veces no se experimenta conscientemente.

e) *El contexto*

Al hablar del *contexto* también tengo, necesariamente, que abstraer contextos concretos de vida. Sin embargo, si a pesar de ello se procuran establecer puntos en común y se habla del *contexto alemán* o del *contexto latinoamericano*, esto conlleva el peligro de subrayar demasiado fuertemente ciertos aspectos comunes y, con ello, de difuminar las diferencias existentes.

Un ejemplo del bibliista suizo D. Kosch puede servir para clarificar esto. Una de sus vecinas es una madre soltera que debe trabajar para poder ganarse la vida para sí y para su hija. Hasta ahora había comenzado siempre su trabajo a las 5.30 h, de modo que pudiera regresar a tiempo a su casa para cuando su hija volviera de la escuela. Hace poco perdió su trabajo; por necesidad, tuvo que aceptar un puesto considerablemente peor pagado y, por eso, debe trabajar más tiempo. En la misma calle vive a su vez un acomodado dueño de una fábrica de chocolate que proporciona trabajo a mucha gente e incluso puede permitirse tener una empleada doméstica. Si estas dos personas leyesen juntos en un círculo bíblico la

parábola de los trabajadores de la viña, esto tendría lugar en el mismo contexto: el del mismo pueblo, el del mismo derecho laboral. Pero si al leer la parábola partiesen de su propio contexto de vida, la referirían a dos realidades totalmente distintas¹².

El contexto de la lectora suiza descrita por D. Kosch probablemente tenga más puntos en común con el contexto de una mujer de Buenos Aires que con el de su vecino. Por eso, al hablar de contexto, es necesario preguntarse siempre qué se quiere decir concretamente con ello.

Estas indicaciones acerca de los límites de la abstracción ponen en claro que los conceptos aquí empleados en singular han de ser pensados permanentemente en plural. La abstracción de la pluralidad de textos bíblicos, de lectoras y lectores, de modos de lectura y de contextos contiene también la supresión de diferencias esenciales, junto al logrado establecimiento de puntos en común.

1.1.4. *“Tu forma de hablar te delata”*

La necesaria abstracción en la terminología empleada está siempre impregnada de la percepción de la realidad del autor. Aunque me esfuerzo por ampliar mi percepción a través del diálogo con los demás, existe también una ineludible perspectiva. Los intentos por lograr un lenguaje inclusivo tienen su justificación, pero no pueden velar esa perspectiva y simular una objetividad que no es posible.

En el transcurso de este trabajo se hará evidente que es para mí una cuestión personal el reconocimiento de los marginados grupal, social, religiosa, cultural y sexualmente, en cuanto intérpretes de la Biblia y como interlocutores con igualdad de derechos. Sin embargo, supongo que no obstante todo ello, estoy todavía fuertemente marcado por las estructuras de poder en las que fui socializado. A pesar de mis aseveraciones, mi forma de hablar me traicionará (cf. Mt 26,73).

Por eso, renuncio a la que hoy es una excusa habitual por no usar una forma de hablar inclusiva. Las formas sustanti-

¹² Cf. Kosch, *Riqueza*, 14.

vas masculinas que empleo pueden recordar constantemente a los lectores que juzgo desde una perspectiva masculina. Invito en particular a las lectoras a cuestionar críticamente esta perspectiva.

1.2. Necesidad de una mediación científica para la lectura popular de la Biblia

No existe una lectura bíblica sin mediación científica. Incluso una lectura espontánea, conscientemente *no científica*, está referida a un texto de la Biblia que se debe a un esfuerzo científico de crítica textual y de traducción. Esta mediación científica, considerablemente invisible para el lector, toma ya decisiones previas ampliamente interpretativas que tienen un influjo directo sobre aquello que el lector tiene por el *sentido* del texto¹³.

Ya el texto griego del Nuevo Testamento, fijado críticamente, no contiene un *texto original*, sino un texto establecido en base a criterios científicos, texto que no existe así en ningún manuscrito transmitido. El hecho de que los biblistas, en sus análisis particulares, opten, ocasionalmente, por motivos de contenido, por una variante que difiere del consenso general es una indicación de que también la reconstrucción crítico-textual del texto original es una acción interpretativa¹⁴.

Pero más claramente visible es aún la orientación de la construcción de sentido del lector a través de la traducción¹⁵. Con cada traducción surge un texto nuevo, que con sus estructuras efectuales posibilita y promueve determinadas recepciones que el texto original no posibilita y que de este modo no le son cercanas; y, viceversa, veda otras posibilidades de recepción¹⁶.

¹³ Cf. Alonso Schökel, *Exegese*, 693s.

¹⁴ Esto es particularmente evidente en la ciencia bíblica veterotestamentaria en la que también se hacen conjeturas.

¹⁵ Otros medios de orientación de la lectura son la división del texto bíblico en capítulos y versículos, la introducción de párrafos y títulos, el destacar versículos en negrita, las notas y aclaraciones de términos, etc. Cf. Leutsch, *Probleme*, 33, 35s.

¹⁶ Escribo aquí conscientemente sobre estructuras efectuales y no sobre efectos del texto. El concepto muy difundido de *Wirkungsgeschichte* implica

Una traducción nunca es neutral, sino que constituye ya una recepción del texto original. Dicha traducción está siempre marcada por la posición sexual específica, social, cultural y religiosa del traductor y por su visión del mundo¹⁷.

A pesar del esfuerzo científico por ofrecer traducciones accesibles a la lectura y adecuadas a los tiempos, no siempre es posible una comprensión espontánea del texto bíblico traducido. Las razones de ello residen fundamentalmente en la diferencia histórica y cultural entre el lector actual y los primeros destinatarios del texto bíblico. Los textos provienen de culturas *extrañas*, que hoy en día no son inmediatamente accesibles. La experiencia de la realidad de aquel entonces y los códigos de lenguaje empleados son a menudo incomprensibles para el lector actual si no media una aclaración filológica e histórico-cultural. Se requiere entonces un trabajo de traducción adicional.

Es por eso por lo que muchos lectores de la Biblia buscan ayuda científica para poder entender los *extraños mundos* del texto bíblico y a los autores de los textos. Esa ayuda, que comprende desde breves explicaciones en las ediciones de la Biblia hasta voluminosos comentarios, tiene una posición valorativa especial: de la ciencia bíblica no se esperan informaciones acerca de épocas pasadas sólo en razón de la curiosidad intelectual, sino que se requiere su ayuda porque se les atribuye a los textos bíblicos un significado que alcanza al presente. Hasta hoy, esos textos desempeñan un papel importante, si no decisivo, en el otorgamiento de sentido en la vida del lector creyente.

Al menos esto es válido en mi propio contexto europeo, aunque de manera limitada, para el lector sin vinculación eclesial. Nuestra cultura está también configurada por la historia de la interpretación de la Biblia, que es deudora, en

la representación de que el texto es sujeto de sus repercusiones. Pero, de hecho, sólo existe una historia de interpretaciones, que no está únicamente determinada por las estructuras efectuales del texto, sino también, y de manera no despreciable, por las condiciones de recepción de los receptores. Cf. Frankemölle, Hubert, "Wirkungsgeschichte", en *LThK* 10 (2001) 1.233; íd., *Evangelium*, 63-84; íd., *Testament*, 254.

¹⁷ Cf. Reinmuth, *Hermeneutik*, 42-44. Ejemplos concretos ofrece Leutzsch, *Probleme*, 31-37.

muchos aspectos, de los efectos de la recepción de los textos bíblicos. Con la creciente secularización y la emancipación de estructuras de autoridad dentro de la Iglesia, muchos lectores leen actualmente la Biblia con la sospecha de que el significado de los textos que la tradición les ha transmitido no es *verdadero*. Se espera de la ciencia bíblica una ayuda para poder protegerse de la manipulación dogmática de la Biblia y (a través de la Biblia) poder defender los propios espacios de libertad¹⁸. Esta *hermenéutica de la sospecha* concierne especialmente a textos que tratan temas controvertidos en la Iglesia y en la sociedad (por ejemplo, el rol de la mujer en dichos ámbitos, las conductas sexuales, las formas de vida), pero se refiere a toda la tradición bíblica. Libros que prometen aclarar quién era *realmente* Jesús alcanzan grandes tiradas, lo que es un indicio de la necesidad de mediación científica en la lectura de la Biblia, al menos en una lectura indirecta por medio de filmes, literatura y arte¹⁹.

Las demandas de los lectores populares a las ciencias bíblicas persiguen entonces un doble interés: por un lado, se requiere ayuda para obtener de la Biblia, de manera fiable, un conocimiento orientador²⁰ para la propia vida; por otro, se espera un apoyo competente para liberarse de normas que encuentran su fundamento en la autoridad de declaraciones bíblicas.

1.3. La mediación entre lectura científica y popular de la Biblia en el plano pastoral

El contacto entre lectura científica y popular de la Biblia sólo es directo en muy raros casos. En efecto, es apenas posi-

¹⁸ Un ejemplo es la lectura feminista de la Biblia; al respecto, cf. Schüssler Fiorenza, *Brot*, 11.

¹⁹ Pero dado que de las Iglesias tradicionales apenas si se espera una ayuda competente para la propia búsqueda religiosa, las preguntas acerca del significado de textos bíblicos se dirige entonces mucho menos a los biblistas reconocidos eclesialmente; libros explicativos pseudocientíficos alcanzan un público más amplio.

²⁰ Sigo aquí la distinción introducida por J. Mittelstraß entre *saber de disponibilidad*, que nos provee de medios para alcanzar nuestras metas, y *saber de orientación*, que, a través del esbozo de un ordenamiento de las personas y del mundo, nos permite establecer las metas como tales. Cf. Mittelstraß, *Wissenschaft*, 16ss.

ble porque a las ciencias les es inherente desarrollar un uso lingüístico propio que a los lectores populares no les es inmediatamente comprensible²¹. De ahí que el contacto acontezca la mayoría de las veces en un plano de comunicación que, asumiendo una distinción de C. Boff, denomino *plano pastoral*²².

En ese plano se da, en primer lugar, la mediación didáctica de resultados de la investigación científica al nivel del lector popular de la Biblia. La teología práctica, que aquí tiene su espacio, se comprendió durante mucho tiempo como una mera ciencia aplicativa que tiene que ver sólo con el *cómo* de la realización de lo precisamente ya conocido correctamente de manera teórica. Sin embargo, después del Concilio Vaticano II se dio un giro decisivo en la autocomprensión de la teología práctica. En base a la nueva valoración de la praxis como lugar de la teología y de su conformación teórica, ésta se comprende hoy como *ciencia operativa*²³. La mediación, entonces, no tendría que producirse sólo en una dirección²⁴.

A través de las transformaciones en la autocomprensión de la ciencia bíblica se tornó claro también que en el plano pastoral se trata de mucho más que de una mera transmisión y aplicación del conocimiento producido de manera objetiva y neutral en el plano científico. Tal como habré de presentar aún con más detalle en el apartado siguiente, en décadas pa-

²¹ Hay que preguntar críticamente qué fines ocultos están unidos al desarrollo de lenguajes científicos. A finales de la década de los sesenta hubo en España un proyecto de traducción de las más importantes publicaciones alemanas sobre el Antiguo Testamento; se constató que era preciso establecer primero un concepto en español para unas dos mil expresiones técnicas. A modo de crítica se preguntaba entonces L. Alonso Schökel: "Semejante muro terminológico ¿sirve a la tarea de actualizar la Biblia y hacerla accesible a los cristianos de hoy en distintos países?, ¿o sólo coopera a defender la posición privilegiada de los especialistas?" (Alonso Schökel, *Exegese*, 693).

²² C. Boff distingue tres planos de la teología de la liberación: el profesional (= científico), el pastoral y el popular (cf. *Wissenschaftstheorie*, 74-76).

²³ Cf. Mette, *Handlungswissenschaft*, 50-63; Haslinger, *Frage*, en especial 105-115.

²⁴ Cf. Wegenast, *Religionspädagogik*, en especial 78-80. En Europa, está aún muy ausente de la ciencia bíblica la idea de necesitar dicha mediación. R. Sohns, que en su tesis publicada en 2003, *Comprender como lenguaje intermedio*, se ocupó del diálogo interdisciplinario entre ciencia bíblica y pedagogía de la religión, constataba que, por el momento, se trata al respecto de "un diálogo que no ha tenido lugar", de una comunicación unidireccional (Sohns, *Verstehen*, 3).

sadas se ha impuesto la noción de que la subjetividad del biblista y el marco teórico que escoge influyen decididamente en su producción de saber y que, por ello, no es posible una producción de conocimientos objetiva y neutral. Pero todavía son pocos los biblistas europeos que, como hizo el suizo U. Luz no hace mucho tiempo, abogan por una consideración de las lecturas populares de la Biblia de parte de la ciencia bíblica:

“Me auguro, entonces, exégetas mujeres y varones, que se interesen por las lecturas de la Biblia del ‘ordinary reader’ en las comunidades y fuera de ellas, no porque son receptores/as mayormente agradecidos e interesados por los frutos del trabajo exegético, sino porque ellos hermenéuticamente nos pueden enseñar algo propio”²⁵.

El punto de partida de mis ulteriores investigaciones es la hipótesis de que en todos los planos (popular, pastoral, científico) existen justificadas interpretaciones de la Biblia que, en razón de la subjetividad del lector respectivo, son limitadas, pero que a su vez ofrecen un aporte particular que no se da en los otros planos.

La cuestión que orienta mi indagación es, en primer lugar, en qué reside el aporte especial de las lecturas populares de la Biblia, por un lado, y de las lecturas científicas, por otro. Responder a esa pregunta es el presupuesto para poder aclarar qué tareas de mediación pueden darse en el plano pastoral y qué aporte específico a la interpretación de la Biblia pueden ofrecer los intermediarios pastorales.

1.4. La discusión sobre la metodología de la mediación científica

1.4.1. Puntos candentes de la discusión en los últimos treinta años

Desde hace más de treinta años se debate intensamente en torno a la metodología y la clasificación hermenéutica del trabajo científico sobre la Biblia. A la ciencia bíblica histórico-crítica actualmente dominante en el ámbito de lengua alemana se le cuestiona, de muchas maneras, la competencia

²⁵ Luz, *Was hast du*, 303.

para ser útil a la lectura popular de la Biblia. Dado que el empleo del método histórico-crítico hasta hoy se ve como sinónimo de científicidad²⁶, el rechazo de este método significa a su vez un cuestionamiento de la mediación científica como tal. Aquí quisiera tomar la palabra de manera sucinta, en medio de la apenas abarcable discusión sobre los métodos, para destacar el horizonte del problema²⁷.

Ya hace treinta años, el biblista estadounidense W. Wink puntualizó, de manera concisa, la crítica a la carente relevancia de la investigación científica histórico-crítica sobre la Biblia con la frase “la interpretación histórica de la Biblia está en bancarota”²⁸.

“La crítica bíblica no está en bancarota porque se le hayan escapado los asuntos sobre los cuales ella tiene algo que decir o porque ella no tenga nada nuevo para investigar; está en bancarota sólo porque no puede cumplir la tarea que la mayoría de sus representantes considera como su tarea: interpretar la Escritura de modo que el pasado se torne viviente y que se le hagan evidentes a nuestro presente nuevas posibilidades de transformación personal y social”²⁹.

Por parte de los biblistas que trabajan según el método histórico-crítico se objetó que había un malentendido: su tarea no era mostrar el significado actual de los textos investigados, sino únicamente esforzarse por descubrir el sentido originario del texto en tiempos de su surgimiento y su composición escrita (en todas sus fases redaccionales). La causa de la disputa, entonces, ¿reside sólo en la falsa expectativa de los receptores de los resultados del trabajo de investigación científica de la Biblia, de que “quien sabe cómo ha *surgido* un texto ha *entendido* también directamente su sentido actual para los destinatarios de hoy en día”?³⁰ Falsa expectativa que –reconocida luego– ha sido causada por los mismos biblistas, por

²⁶ Cf. recientemente Müller, Karlheinz, “Exegese/Bibelwissenschaft”, en *NHThG* 2 (1991), 23-44, 26; Oeming, *Hermeneutik*, 31.

²⁷ Dado que aquí se trata sólo de delinear el horizonte del problema, no se considera la cuestión de la ubicación confesional de las declaraciones aquí citadas.

²⁸ Wink, *Bibelauslegung*, 7.

²⁹ *Ibid.*; cf. también Schüssler Fiorenza, *Brot*, 70.

³⁰ Zenger, *Unverzichtbarkeit*, 12 (subrayado en el original).

cuanto que éstos “muy a menudo, en una suerte de romanticismo del origen, aquello que trabajosamente han logrado establecer como sentido originario de un texto lo han ofrecido como sentido actual”³¹. Frente a esto surgieron múltiples nuevas formas comprometidas de lectura que están marcadas por un decidido interés por la aplicación y que se comprenden, en parte, como complemento, pero en parte también como reemplazo de la ciencia bíblica histórico-crítica.

Mientras que, por una parte, se excluía de la ciencia bíblica, orientada por el método histórico-crítico como irrelevante para la propia investigación, la cuestión del significado actual del texto, por otra parte, se les reprochó a las *formas comprometidas de lectura* que no permitían que los textos “hablasen con su propio perfil”³².

Una solución, que se practica de varias formas, consiste en la separación estricta de *exégesis* y *aplicación*³³. En primer lugar, de acuerdo con esto, la *exégesis* debería destacar, de la manera más neutral posible, libre de valores, objetiva y comprobable intersubjetivamente, el sentido originario de los textos. Después, en un segundo paso, podría preguntarse acerca del significado actual de ese sentido del texto puesto de relieve científicamente.

Sin embargo, la posibilidad –como sujeto cognoscente– de poder reconocer de manera neutral, libre de intereses y objetivamente el sentido del texto ha sido cuestionada radicalmente. Ya en 1957, R. Bultmann había mostrado en un artículo que la ciencia bíblica, ciertamente, tenía que estar libre de presupuestos, en el sentido de que no podía presuponer sus resultados, pero por otro lado no podía estar libre de presupuestos en el sentido de verse exenta de prejuicios. La ciencia bíblica histórico-crítica presupone el método histórico-crítico, que descansa sobre ciertos axiomas y asume de ellos una determinada forma de inquirir y una perspectiva, y con ello una *precomprensión* de la cosa a comprender. El biblista no es ninguna *tabula rasa*; una *vinculación vital* con lo con-

³¹ Dohmen, *Bibel*, 104.

³² Zenger, *Unverzichtbarkeit*, 13.

³³ Por esta separación aboga especialmente K. Berger: cf. Berger, *Hermeneutik*, 111-120; íd., *Buch*, 169s.

cernido en el texto es incluso un presupuesto para poder comprender como tal³⁴.

Todavía en 1971 podía K. Lehmann objetarle al método histórico-crítico que “sobre sí mismo, hermenéuticamente –no obstante las aseveraciones en contra–, todavía [estaba] ampliamente no ilustrado”³⁵. En su dilucidación del horizonte hermenéutico de la ciencia bíblica histórico-crítica ponía como una “aporía del método histórico-crítico, que entretanto ya era evidente”, la “pregunta por su fundamentación teórico-científica”³⁶ y, con ello, la cuestión acerca de sus presupuestos. K. Lehmann hablaba de un “*shock interno* [...] que representa fácticamente la nueva hermenéutica para la ‘seguridad’ del método histórico-crítico”³⁷. Porque había quedado claro que no era posible un conocimiento sin presupuestos. Todo comprender está en un acontecer de tradición, de “*Wirkungsgeschichte*”, y no sólo el objeto a considerar se mueve históricamente, sino también el sujeto que comprende³⁸.

Mientras que algunos biblistas dan la impresión de haber superado rápidamente el *shock interno* diagnosticado por K. Lehmann y –con modificaciones más o menos grandes– siguen ejerciendo su trabajo como antes, otros juzgan que, en razón de la falsa suposición de la validez de los principios de objetividad y neutralidad sobre los que *de facto* la ciencia bíblica continúa edificando, sus investigaciones no sólo serían irrelevantes para las lecturas populares, sino que, más allá de ello, tendrían consecuencias negativas, porque no podrían haber impedido el abuso de la Biblia o incluso, indirectamente, lo habrían legitimado. Esto fue sostenido con particular vehemencia por biblistas feministas: la conciencia deficiente acerca del propio modelo de pensamiento androcéntrico habría vuelto ciegos a los biblistas ante las experiencias de las mujeres y ante la justificación implícita y explícita del patriarcalismo a través de la interpretación científica de la Biblia³⁹.

³⁴ Cf. Bultmann, *Exegese*, 258-266.

³⁵ Lehmann, *Horizont*, 75.

³⁶ *Ibid.*, 60.

³⁷ *Ibid.*, 61.

³⁸ Cf. *ibid.*, 62.

³⁹ Cf. Schüssler Fiorenza, *Brot*, 147ss.

Lo que aquí se trata bajo la consigna de *androcentrismo* se puede generalizar a la conciencia del biblista plasmada por distintos factores (género⁴⁰, posición social, cultura, convicciones religiosas, etc.) que no permiten trabajar sin presupuestos. Así como el *modelo de pensamiento androcéntrico* cierra los ojos ante las experiencias y preguntas de las mujeres, así también el modelo de pensamiento plasmado social y culturalmente que subyace tras el método histórico-crítico cierra los ojos ante las experiencias y preguntas del lector popular de la Biblia. La sospecha ideológica se dirige de modo particular contra una ciencia que pretende, para sí, objetividad y universalidad.

“Una ciencia que aduce proceder ‘objetiva’ y prácticamente de manera descriptiva no es por ello menos ideológica y parcial por no ser consciente de su propia ‘subjetividad’ y ‘anclaje cultural’, así como tampoco de sus ‘propios intereses actuales’. Tal comprensión de la ciencia bíblica histórico-crítica ha pasado por alto el conocimiento hermenéutico-crítico de los últimos cien años y la discusión metodológica más actual en el ámbito de la ciencia neotestamentaria. Tampoco toma en serio la discusión teórico-científica e histórico-filosófica sobre la posibilidad y el carácter específico del saber histórico”⁴¹.

Pero también allí donde ya no se discute de forma fundamental sobre el perspectivismo y la subjetividad del científico, se dividen las opiniones acerca de si esto, inevitablemente, significa tener que decidirse como científico por una determinada perspectiva o si a través de una reflexión previa sobre la propia precomprensión no es, sin embargo, posible una objetividad aproximativa⁴².

1.4.2. La cuestión de la relevancia

La neutralidad del científico frente a su objeto de investigación contradice la autocomprensión de los textos bíblicos,

⁴⁰ A diferencia de la sexualidad biológica (*sex*), *gender* designa “en cuanto categoría a la vez semiótica y socio-cultural [...] lo[s] significado[s] que una cultura confiere a la distinción entre varón y mujer, y que pueden coincidir con otras fundamentaciones de sentido básicas o las establecen” (Feldmann, Doris – Schülting, Sabine, “Gender”, en *MLLKT*², 217–218).

⁴¹ Schüssler Fiorenza, *Brot*, 151.

⁴² Cf. Weder, Hans, “Bibelwissenschaft II. Neues Testament”, en *RGG*⁴ 1 (1998), 1.529–1.538; id., *Kritik*, 61–64; Berger, *Buch*, 178.

según dice una objeción central contra la ciencia bíblica que trabaja histórico-críticamente, tal como la formuló a comienzos de los años setenta el biblista estadounidense W. Wink. En su diagnóstico de *bancarrota* de la ciencia bíblica histórico-crítica se encuentran los principales argumentos que han sido presentados hasta hoy. W. Wink escribía entonces que el crítico histórico de la Biblia renuncia, en razón del postulado de la neutralidad, a juicios valorativos respecto del objeto de investigación y a un compromiso personal ante él, mientras que precisamente la intención de los textos bíblicos es hablar personalmente a los lectores para suscitar en ellos la fe o robustecerla.

“La ‘neutralidad objetiva’ exige precisamente el sacrificio de las preguntas a las que la Biblia quiere dar respuesta. Pero si nuestras preguntas no están, en cierta manera, producidas por las respuestas, ¿cómo podemos esperar recibir esas respuestas? Si el sistema de nuestros métodos no está hecho para develar algo así como un ‘sentido’, entonces la posibilidad de que ese sentido pueda salir a luz está bloqueada desde el principio por la manera en que se pone el problema. Si desde el comienzo nos hemos vuelto hacia el texto porque buscamos razones en la vida, entonces ya nos encontramos inevitablemente apartados, por nuestro método, del lugar en el que el texto puede hablarnos”⁴³.

Dado que una ciencia bíblica orientada a la objetividad y neutralidad no puede corresponder ni a la intención de los textos ni a los intereses cognoscitivos de los receptores de sus resultados, consecuentemente, tampoco puede ser relevante para ellos.

De manera semejante se argumenta en la actualidad en la discusión acerca de la importancia teológica de la ciencia bíblica⁴⁴. Más aún, se le reprocha a la ciencia bíblica histórico-crítica que en la práctica, sin embargo, valora teológicamente por medio de juicios históricos. A la presunta exégesis *objetiva* de la Escritura que parte del principio metodológico de interpretar la Biblia *etsi Deus non daretur*, se le objeta ser ideológica y antiteológica y, en última instancia, una de las formas más sublimes del ateísmo corrosivo⁴⁵. W. Wink llamó

⁴³ Wink, *Bibelauslegung*, 8.

⁴⁴ Cf. Disse, *Exegese*, 115.

⁴⁵ Cf. Oeming, *Hermeneutik*, 44; *IBI* Introducción A.e.

a esto la “ideología del objetivismo”⁴⁶. El objetivismo de la ciencia bíblica sería intelectualista y conduciría por ello a la división entre teoría y praxis y a la exclusión del sentimiento y de la experiencia. La falsedad del objetivismo residiría “en la represión sistemática de sus errores”⁴⁷.

“El objetivismo presume de abstenerse de juicios de valor, lo que sencillamente es imposible, porque toda investigación tiene lugar en base a preguntas que se hacen, por cierto, según una escala de prioridades. Pero tales juicios presuponen un sistema de valores y una ontología del sentido por medio de los cuales nuestras preguntas no sólo son sopesadas, sino que son posibles en absoluto. [...] En realidad, el científico, como cualquier hombre, tiene intereses raciales, sexuales y de clase, que apenas si toma en cuenta, pero que inconscientemente se reflejan en su trabajo”⁴⁸.

En razón de ese erróneo supuesto de objetividad, no ha sido impedido el abuso de la Biblia para justificar la opresión, el racismo o el sexismo, o, incluso, ha sido inconscientemente legitimado⁴⁹. Esto seguirá siendo tratado en el apartado siguiente.

Otra repercusión del objetivismo de la ciencia bíblica sería la pérdida de significación de los textos bíblicos. En los años ochenta, en Alemania, fue sobre todo E. Drewermann, protagonista del acercamiento psicoanalítico, quien lamentó esto de forma vehemente.

“Un juicio más aniquilador sobre el balance de la exégesis histórico-crítica después de más de cinco generaciones de investigación y de trabajo es, en todo caso, inimaginable. Entretanto, se da el hecho de que cualquier cuento de hadas [...] parece prometer a la mayoría de nuestra población más sabiduría, vitalidad y riqueza experiencial que los insondablemente profundos, eternamente válidos, textos de la humanidad del ‘Libro de los libros’”⁵⁰.

⁴⁶ Wink, *Bibelauslegung*, 10.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 11.

⁴⁹ Cf. Oeming, *Hermeneutik*, 44: “La exigencia de objetividad y neutralidad hace a la exégesis políticamente acrítica y propensa a la ideología”.

⁵⁰ Drewermann, *Tiefenpsychologie* II, 21. Llevaría muy lejos introducirse aquí más detalladamente en la fuerte confrontación entre representantes de la ciencia bíblica histórico-crítica y Drewermann.

La exclusión de la dimensión experiencial por la ciencia bíblica histórico-crítica sería, sobre todo por esta cuestión, vivida dolorosamente, pues habría producido un cambio de intereses en los lectores populares de la Biblia. Ya no estarían en un primer plano los intereses formativos y la búsqueda de las enseñanzas de fe, sino la experiencia personal y la orientación de vida⁵¹.

W. Wink señaló como otra razón de la carencia de relevancia de las ciencias bíblicas el distanciamiento sistemático de la comunidad eclesial⁵². Respecto a la situación de las biblistas femeninas dentro de la Iglesia católica, J. Kügler subrayaba todavía en el año 2000, en su lección inaugural en la Facultad de Ciencias de la Cultura de la Universidad de Bayreuth (Alemania), en qué medida ese distanciamiento, presente hasta el día de hoy, había producido una pérdida de relevancia. Por cierto, habría sido comprensible, tras el “amordazamiento dogmático” que se extendió hasta el siglo XX⁵³, que la ciencia bíblica se hubiese desarrollado distanciándose de normas eclesiales magisteriales y, libre de prescripciones dogmáticas, se hubiese concebido como ciencia literaria⁵⁴. La reputación científica que obtuvo la ciencia bíblica católica a través de esto habría sido, sin embargo, comprada a un precio muy alto.

“Apostar por el caballo de la ciencia libre ha sido o ha llegado a ser una osadía tan exitosa como delicada. Esto no ha significado otra cosa que el hecho de que la ciencia bíblica ha buscado su círculo primario de destinatarios en la escena científica y se ha desvinculado del contexto eclesial. La libertad que obtuvo en esa separación es una libertad –así me parece– comprada con una evidente pérdida de relevancia”⁵⁵.

J. Kügler diagnostica esta pérdida de relevancia en todos los planos de la vida eclesial y habla de una “no percepción por parte de los fieles y del Magisterio”⁵⁶ que también sería frustrante para los mismos científicos.

⁵¹ Cf. Berg, H. K., *Wort*, 21.

⁵² Cf. Wink, *Bibelauslegung*, 13s.

⁵³ Kügler, *Bibelwissenschaft*, 97.

⁵⁴ Cf. el influyente libro de método de W. Richter *Exegese als Literaturwissenschaft* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1971).

⁵⁵ Kügler, *Bibelwissenschaft*, 100.

⁵⁶ *Ibid.*, 102.

En la medida en que la ciencia bíblica, orientada históricamente y en la línea de las ciencias de la religión, liberó los textos bíblicos “de su prisión canónica”⁵⁷, ella misma contribuyó a la secularización de las Sagradas Escrituras. Con esto, además, perdió como receptores a los miembros creyentes de la Iglesia, como destacó U. Wilckens en una retrospectiva sobre la ciencia bíblica plasmada por la escuela histórico-religiosa a comienzos del siglo XX.

“La vitalidad –por cierto, impresionante– de la abierta voluntad de comunicación de esa teología liberal no pudo, a la larga, distraer del hecho de que en el fondo sólo era una forma de necesidad de formación lo que movía el manejo de la Biblia y de que también el círculo de lectores y receptores permanecía limitado a la burguesía formativa interesada por las ciencias del espíritu”⁵⁸.

Desde la distancia de un siglo son claramente reconocibles las tendencias ideológicas y antiteológicas de la ciencia bíblica científico-religiosa situada bajo la pretensión de objetividad y neutralidad⁵⁹. Se muestra que la desconexión de la Biblia de su contexto eclesial operado por la ciencia ha conducido, en los países secularizados, a la pérdida de significado del texto bíblico mismo, como constató la especialista en Nuevo Testamento evangélica O. Wischmeyer. El significado de textos bíblicos que ya no son leídos sobre el trasfondo de la comprensión canónica proporcionada previamente por la Iglesia está sólo a disposición. Allí donde la verdad y la autoridad de esos textos no es ya aceptada previamente, ellos deben procurarse entonces sus propios interlocutores e incluso pelear por ellos.

“En una época poscanónica se decide de nuevo qué textos, en qué comunidades de textos, permanecen vivos y actúan como portadores de sentido y qué textos caen nuevamente en el gran ámbito de los textos archivados y se tornan así parte integrante de la memoria colectiva, cultural y científica, pero por eso ya no participan de la discusión actual. Para los textos neotestamentarios, ese ámbito de archivo sería el de la antigua litera-

⁵⁷ Wischmeyer, *Text*, 214.

⁵⁸ Wilckens, *Schriftauslegung*, 30.

⁵⁹ Esto es lo que muestra claramente la investigación de Karsten Lehmkühler sobre exégesis y dogmática en la escuela de la historia de la religión: cf. Lehmkühler, *Kultus*, en especial 283-297.

tura religiosa, y, por cierto, de igual manera el de la judía y la grecorromana”⁶⁰.

La ciencia neotestamentaria en Europa y en Estados Unidos se comporta, la mayoría de las veces, como si ese archivar ya se hubiese producido y como si su tarea consistiese en administrar un apartado del gran archivo científico-religioso de la antigüedad. Una ciencia bíblica orientada científico-religiosamente tiene todavía cierto significado para la memoria cultural de las Iglesias y de la sociedad, pero ya no se advierte su relevancia para los miembros individuales de las Iglesias. ¿Las comunidades eclesiales deben seguir dedicando tal despliegue de personal y de finanzas si sólo se trata de la administración de un archivo de textos que para el lector actual ya no tiene una significación directa?

Las preguntas por la relevancia y la legitimación de la ciencia bíblica surgen también de una comprensión de la ciencia que ha cambiado. La ciencia ya no se entiende, como para Aristóteles, como *theoria*, como satisfacción de la curiosidad y acrecentamiento del saber. Desde la Ilustración se pregunta más bien por el progreso científico en vistas a la aplicabilidad práctica de los resultados de la investigación. El filósofo de la ciencia H. Poser escribe sobre el significado del progreso científico:

“Desde el punto de vista descriptivo y de la historia de la ciencia [el progreso científico], se ha comprendido principalmente como acrecentamiento del saber en orden a su profundidad y amplitud. Pero objetivamente se trata de un concepto normativo, de una valoración positiva de algo como progreso; valoración que, por su parte, no sólo remite a la descripción en la historia de la ciencia, sino que también se comprende como normativa de la praxis de la investigación en vistas a un progreso. A diferencia del pensamiento de algo totalmente separado de la praxis, sólo orientado a la *theoria*, con el pensamiento del progreso la ciencia ingresa en el horizonte de problemas de una apreciación positiva de la *ciencia como valor*; y con ello surge el problema de la legitimación de la ciencia. El progreso científico significa no sólo saber más –lo

⁶⁰ Wischmeyer, *Text*, 215; cf. Schüssler Fiorenza, *Brot*, 69.

que representaría un valor en sí mismo–, sino que también asegura una vida mejor, es decir, más feliz”⁶¹.

En este sentido, la pregunta por la relevancia puede plantearse de nuevo como una pregunta por la legitimación de las lecturas científicas de la Biblia en razón de su utilidad práctica. Si la utilidad práctica consiste solamente en la liberación de la Biblia de su “prisión canónica”⁶², entonces la ciencia bíblica ya habría alcanzado su meta y, en cuanto gestora de un archivo, podría ser reducida a una medida discreta. Como ciencia sería entonces considerada valiosa sólo dentro de su comunidad receptora si se fija nuevas metas de relevancia práctica hacia las que progresa.

Mi interés investigador se dirige a una ciencia bíblica cuya comunidad receptora es la Iglesia católica. En esa comunidad receptora se reconocen la autoridad y el significado permanente de los textos bíblicos hasta la actualidad. La utilidad práctica de una ciencia bíblica al servicio de lectores populares de la Biblia debería consistir en que contribuyera a que los textos bíblicos efectivamente puedan servir de portadores de sentido para los lectores populares.

La pregunta por la utilidad práctica seguramente no es el único criterio de legitimidad de la investigación científica de la Biblia. La concentración en una ciencia bíblica relevante para lectores populares no representa ninguna pretensión de exclusividad. Como toda ciencia, también la ciencia bíblica requiere investigaciones de base que están libres de una urgencia de aprovechamiento inmediato.

1.4.3. La cuestión de las consecuencias negativas del trabajo científico con la Biblia

En razón de su autoridad como texto inspirado, la Biblia ha tenido, y continúa teniendo, un gran influjo sobre la praxis de vida de las personas. Su uso y abuso ha dejado claras huellas en muchas culturas y órdenes sociales, en normas éticas y políticas. En el siglo pasado, surgió una nueva sen-

⁶¹ Poser, *Wissenschaftstheorie*, 138 (subrayado en el original).

⁶² Wischmeyer, *Text*, 214.

sibilidad por las consecuencias de la interpretación de la Biblia. Se volvió claro que también una ciencia bíblica fundada sobre postulados de neutralidad y objetividad, y que quería ser marcadamente crítica, legitimaba el uso impropio de textos bíblicos o, al menos, no lo impedía expresamente. Comenzó una nueva reflexión justo cuando se hizo imposible desoír el clamor de las víctimas del mal uso de la Biblia. Algunos destellos desde distintos contextos deberían aclarar esto.

En Europa, la denominación *teología después de Auschwitz* expresa la convicción de que una ciencia bíblica (y una teología) presuntamente neutral han impulsado el abuso antijudío de la Biblia. E. Zenger constata:

“Precisamente la ‘crítica’ ciencia bíblica veterotestamentaria, conducida por clichés no reflexionados, pseudocristianamente inspirados, en su interpretación de los libros del Antiguo Testamento ha producido o motivado numerosos anti-judaísmos. Por ello, en ese campo, necesitamos una nueva sensibilidad”⁶³.

El *shock* de la Shoa condujo a una nueva reflexión hermenéutica fundamental cuyo testimonio más reciente es el documento publicado en 2001 *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, de la Pontificia Comisión Bíblica.

En Latinoamérica, en los años sesenta, se desarrolló, en la Iglesia y en la sociedad, una nueva conciencia por la opresión y el empobrecimiento de amplios sectores de la población. Surgió también una nueva sensibilidad por el mal uso de la Biblia para justificar la opresión y la explotación, que llevó a un cuestionamiento general de la posibilidad de neutralidad ante el *contenido* transmitido por la Biblia. Una supuesta interpretación *neutral* de la Biblia sirve sólo al mantenimiento del *status quo* social. El conocimiento de la preferencia de Dios por los pobres y oprimidos condujo a la decisión hermenéutica previa de la opción por los pobres

⁶³ Zenger, *Thesen*, 143. Cf. los impulsos que desde la pedagogía de la religión se dan a esta reflexión hermenéutica de la ciencia bíblica: Bee-Schroedter, *Schoah*, 321-363.

como una elección consciente de la ubicación social desde la cual se tiene que leer la Biblia⁶⁴.

Así como en Latinoamérica la percepción contextualmente condicionada de la pobreza masiva causada por estructuras injustas condujo a una nueva conciencia de las implicaciones de la interpretación de la Biblia, así también lo hizo en Estados Unidos la lucha por la emancipación de la mujer⁶⁵ y por la igualdad de los afroamericanos⁶⁶.

En Sudáfrica, la lucha contra el *apartheid* puso a los biblistas ante la pregunta por las consecuencias de su interpretación⁶⁷. En distintos países del llamado Tercer Mundo se acusó la legitimación, por medio de la Biblia, de la colonización y del imperialismo⁶⁸. La *hermenéutica de la sospecha* se dirigía de igual manera contra la tradición opresiva en la Biblia y contra el mal uso de la Biblia para legitimar la opresión⁶⁹.

Esta nueva orientación no es un fenómeno circunscrito a las ciencias bíblicas. Más bien, hay que entenderlo sobre el trasfondo de las transformaciones filosóficas, cultural-teóricas y sociales de mediados del siglo pasado, tal como se reflejan en tópicos como *deconstruccionismo*, *crítica de la ideología* y *poscolonialismo*.

Pero más significativo que el uso inadecuado de la Biblia por los *biblistas* es el hecho de que por primera vez las *víctimas* de la interpretación opresora de la Biblia se convirtieron en sujetos mismos de la interpretación y, junto con el

⁶⁴ Cf. Mesters – Orofino, *Bibel verändert* [2.003b], 21. Cf. al respecto la detallada presentación del tema en la segunda parte de este trabajo.

⁶⁵ Cf. como ejemplo las publicaciones de E. Schüssler Fiorenza. Para un panorama sobre la lectura feminista de la Biblia en los países del llamado Tercer Mundo, cf. Kwok Pui-lan, “Biblia: Mujeres del Tercer Mundo”, en: *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*, 59-63.

⁶⁶ Para un primer panorama e indicaciones bibliográficas al respecto, cf. Wimbush, Vincent L., “Biblia: Afroamericanos”, en *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*, 43-47.

⁶⁷ Cf. Craffert, *Apartheid*, 65-79.

⁶⁸ Como introducción (con orientación bibliográfica), cf. Sugirtharajah, *Bible*, 175-297.

⁶⁹ Esto es enfatizado particularmente por la ciencia bíblica feminista. Cf. Schüssler Fiorenza, *Brot*, 9-15.

rechazo del uso de la Biblia para justificar la opresión y la explotación, descubrieron, de forma nueva, la Biblia como ayuda para la expresión y fuente de inspiración en su propia lucha por la liberación y la dignidad humana.

1.4.4. *La llamada a un cambio de paradigma en las ciencias bíblicas*

La idea de que una lectura científica neutral de la Biblia era imposible condujo a la exigencia de una clara toma de posición de los científicos. En esto –sobre todo en el ámbito de lengua inglesa– se echó mano de un eslogan plasmado por el físico y teórico de la ciencia T. S. Kuhn en su libro publicado en 1962 *La estructura de las revoluciones científicas*⁷⁰: *el cambio de paradigma*. Con todo, el concepto de paradigma tenía ya en T. S. Kuhn cierta imprecisión y se usa también en la discusión metodológica de las ciencias bíblicas con distintos matices. R. Schedinger intentó recientemente probar que la teoría desarrollada por T. S. Kuhn en base a observaciones en las ciencias naturales era totalmente inadecuada para la discusión de los fundamentos de las ciencias bíblicas⁷¹. H. Küng, quien de forma particular se comprometió con la recepción de la teoría de la ciencia de T. S. Kuhn en la teología, advirtió a su vez, ante el empleo indiferenciado del concepto, que, en última instancia, lo vacía de contenido⁷².

A la urgente necesidad de precisión del contenido del concepto “paradigma” ha de contribuir, en el siguiente capítulo, una visión global de los resultados de la discusión en teoría de la ciencia acerca de la introducción de dicho concepto por T. S. Kuhn. En razón de la preocupación de esta investigación por determinar más exactamente el método de una ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia, las reflexiones previas sobre teoría de la ciencia se revelan como imprescindibles. Una investigación de O. Wischmeyer con los participantes de su seminario superior, en el año

⁷⁰ Traducción española de la segunda edición revisada: Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1977.

⁷¹ Cf. Shedinger, *Paradigms*, en especial 466-471.

⁷² Cf. Küng, *Theologie*, 210.

2000, sobre libros de método de las ciencias bíblicas de lengua alemana llegó a la conclusión de que, no obstante algunas alusiones en el prólogo, tal discusión científica faltaba hasta entonces⁷³.

La *Enciclopedia de filosofía y teoría de la ciencia* define un método como “un procedimiento conforme a medios y fines (= metódico) que conduce con pericia técnica a la solución de tareas teóricas y prácticas”. El método “es tenido por lo característico del procedimiento científico y con ello *–pars pro toto–* como lo distintivo de la ciencia misma”⁷⁴. Depende esencialmente del *paradigma* de la ciencia qué métodos se han de emplear. Una dilucidación científico-teórica del *paradigma* de una ciencia bíblica orientada a la lectura popular constituye, por eso, el fundamento para examinar ulteriormente las contribuciones hermenéuticas y metodológicas de Carlos Mesters y otros biblistas latinoamericanos y valorarlos en orden al desarrollo de un método.

Pero una reflexión desde el punto de vista de la teoría de la ciencia es también necesaria no sólo porque la lectura científica de la Biblia es cuestionada, sino, en general, porque en nuestro tiempo, designado como *posmoderno*, las ciencias en muchos aspectos se miran de manera más crítica que en tiempos anteriores⁷⁵. La ciencia no es reconocida de manera obvia como un *saber más* o un *saber mejor*. Por esto, al comienzo de mi investigación, me surge una serie de preguntas: ¿la ciencia es una forma posible, entre muchas, de describir la realidad? ¿Una lectura científica respecto de una lectura popular posee de por sí una preeminencia desde el punto de vista teórico, cognoscitivo, o hay que comprender a ambas como modos de acceso complementarios? La pregunta que orienta mi indagación, a saber, en qué medida la ciencia bíblica puede representar una *ayuda* para la lectura popular, ¿es unilateral y tendría más bien que tratarse de cómo ambas se complementan y apoyan *recíprocamente*?

⁷³ Cf. Wischmeyer, *Selbstverständnis*, 17. Por una reflexión teórico-científica abogan especialmente Alkier – Brucker, *Einleitung* XIII.

⁷⁴ Lorenz, Kuno, “Methode”, en *EPhW* 2 (1984), 876–879, 876.

⁷⁵ Cf. Poser, *Wissenschaftstheorie*, 9.

1.4.5. La cuestión del progreso científico en las ciencias bíblicas

Después de más de doscientos años de intensiva investigación científica de la Biblia se impone la cuestión del progreso de las ciencias bíblicas. ¿Con qué legitimamos el gran despliegue de personal y finanzas para la investigación de la Biblia? Cada versículo ha sido ya comentado varias veces, cada año se publican miles de monografías y trabajos, el número de comentarios bíblicos a cada uno de los libros de la Biblia es inmenso⁷⁶... Si se define la tarea de la ciencia bíblica como la búsqueda *del* sentido pretendido por el autor del texto, entonces el progreso debería evidenciarse en un creciente consenso sobre el sentido del texto. En vez de esto, resultados de la investigación, presuntamente seguros, son desechados completamente pocas décadas después; poco se percibe de un creciente consenso.

Una posible razón de esto podría residir en la empresa investigadora de la ciencia bíblica, en la presión por tener que sacar siempre nuevas ideas de un objeto muy limitado por el canon, como supone M. Hengel. Esta *presión* de tener que producir *algo nuevo* y tener que elaborar luego todo *lo nuevo* lo más rápidamente posible en *nuevos* comentarios, no conduce realmente a un progreso, sino a lo sumo a un girar en torno al propio eje⁷⁷.

Por otro lado, la estética de la recepción llama la atención sobre el hecho de que las hipótesis permanentemente nuevas sobre el objeto de investigación tienen también su fundamento, que “es una máquina de producir interpretaciones”⁷⁸. Pero

⁷⁶ Ya en 1971, Lehmann llamó la atención acerca de que ese *progreso* conllevaba a su vez un *retroceso*: “El material investigado y la correspondiente literatura crecen hasta hacerse inabarcables, de modo que surge el problema de cómo la masa de todo lo reflexionado críticamente puede ser aún mantenida en el ámbito de control de la razón, sin que se convierta en una realidad inabarcable (como una suerte de segunda potencia). Lo razonable o lo contrario a la razón se sustrae nuevamente a la reflexión, tornándose algo extraño e inmediato” (Lehmann, *Horizont*, 61).

⁷⁷ Cf. Hengel, *Aufgaben*, 337; *id.*, *Disziplin*, 19s. Es por eso por lo que este autor aboga por una cierta abstinencia en el ámbito que se ha tornado demasiado estrecho de los escritos canónicos y, en cambio, promueve una ampliación del campo de trabajo. Para una crítica sobre el esbozo de Hengel acerca de la ciencia bíblica filológico-histórica, cf. Stegemann, *Amerika*, 99-101.

⁷⁸ Eco, *Nachschrift*, 9s.

si es imposible reconstruir el sentido del texto pretendido por el autor⁷⁹, entonces hay que establecer nuevamente en qué puede consistir el progreso de las ciencias bíblicas.

La historia de la ciencia bíblica hasta ahora también podría contemplarse desde la perspectiva del sujeto que interpreta. Tal contemplación pone en evidencia que una interpretación objetiva de la Biblia que proceda de manera progresivamente más precisa no es posible, como constató acertadamente el entonces cardenal J. Ratzinger:

“Después de alrededor de unos doscientos años de trabajo histórico-crítico sobre los textos, no se pueden leer sus resultados de manera superficial; hay que leerlos en perspectiva, en relación con su propia historia. Entonces aparece que esa historia no es simplemente la historia del progreso de resultados imprecisos a resultados precisos y objetivos. Se hace visible que ésta es, más bien y sobre todo, una historia de constelaciones subjetivas, cuyas sendas corresponden exactamente a los desarrollos histórico-espirituales y se reflejan en la forma de las interpretaciones de los textos”⁸⁰.

La pregunta por el progreso científico puede ser hecha de manera externa en la medida en que, por ejemplo, en una descripción científico-social del desarrollo de la ciencia se analiza cuantitativamente la frecuencia de publicaciones y citas, así como el aprovisionamiento material de los científicos, y se los documenta como progreso en curvas de crecimiento. Tal investigación describe meramente una dinámica, pero no ofrece el criterio de por qué un trabajo representa un progreso científico⁸¹.

En esta investigación, por el contrario, quisiera poner la cuestión del progreso científico como pregunta por las deter-

⁷⁹ Para esta afirmación se ofrecen dos fundamentaciones. Por un lado, se argumenta a partir del texto que, a través de su autonomía respecto del autor, es potencialmente polisémico. Por otro lado, se remite a las condiciones de nuestro proceso de conocimiento. El acceso al autor sólo nos es posible a través del texto, porque entonces sería más bien posible reconstruir una *intentio operis* que una *intentio auctoris*. Cf. el excursus “Acerca del problema de la intención del autor” en Mayordomo-Marín, *Anfang*, 170-187; cf. también Fitzmyer, *Senses*, 103-107.

⁸⁰ Ratzinger, *Schriftauslegung*, 24. Para una crítica de su presentación de la exégesis histórico-crítica, cf. Kosch, *Schriftauslegung*, 220; Frankemölle, *Schriftauslegung*, 200-204.

⁸¹ Cf. Poser, *Wissenschaftstheorie*, 138.

minantes internas del mismo: ¿con qué legitimamos nuestra ciencia?, ¿cuál es su valor?, ¿por qué se hacen cambios en la impostación teórica de una ciencia y se comprende esto internamente como un progreso científico? Me preocupa la cuestión de por qué son siempre necesarias nuevas interpretaciones y nuevos comentarios de la Biblia. Si no se puede tratar de un progreso lineal, sino siempre de un nuevo traducir e interpretar, porque siempre hay nuevos receptores en contextos de lectura muy distintos⁸², ¿por qué, entonces, los receptores, en cuanto *lectores reales* de la Biblia, no desempeñan ningún rol en la metodología ordinaria de investigación de la ciencia bíblica? Y, finalmente, ¿cómo tenemos que variar el marco teórico y la metodología de la investigación científica de la Biblia si ella debe orientarse hacia la recepción por los lectores populares?

Motor decisivo de la ciencia es la aspiración al conocimiento de la *verdad*. Éste fue también el punto de partida de la exégesis histórico-crítica: se quería descubrir la verdad sobre Jesús y sobre los dogmas eclesiales. ¿Qué concepto de verdad mueve hoy a la ciencia bíblica? Una renuncia completa a la verdad como ideal cognoscitivo terminaría por volver obsoleta la interpretación científica, porque entonces cualquier interpretación fundamentalista habría poseído el mismo valor cognoscitivo-teórico que una científica⁸³.

1.5. Síntesis: la necesidad de aclaraciones científico-teóricas

En una primera mirada global distinguí las lecturas de la Biblia en tres niveles: el popular, el pastoral y el nivel científico. Resultó también que para las lecturas populares es necesaria una mediación científica; pero la discusión hermenéutica de los últimos treinta años ha dejado claro que no puede tratarse simplemente de que el saber producido de manera *neutral* y *objetiva* en el nivel científico sea transferido al nivel pastoral para los lectores populares de la Biblia por medio de un esfuerzo didáctico. La teoría moderna de la ciencia

⁸² Cf. Dohmen, Christoph, "Schriftauslegung", en *NBL* 3 (2001), 513-518, 517.

⁸³ Cf. Hengel, *Aufgaben*, 350.

ha mostrado que es imposible una producción de saber sin presupuestos, libre de teoría.

También a través de la percepción de las consecuencias negativas de las lecturas de la Biblia mediadas científicamente, como la justificación del antijudaísmo, el patriarcalismo, el colonialismo, el racismo o la opresión social, fue evidente que la subjetividad del lector (científico) de la Biblia posee un gran influjo sobre el sentido que él percibe del texto leído. La presunción errónea de que la propia producción de conocimiento tiene lugar de manera neutral, libre de valores y objetivamente, fue diagnosticada por los críticos de la tradicional ciencia bíblica histórico-crítica como la razón principal de la carencia de relevancia, para las lecturas populares, de los resultados de la investigación científica.

En razón del problema del horizonte, que se ha tornado mucho más evidente, me parece necesario indagar más a fondo en las condiciones, el alcance y los límites del conocimiento científico. Tal aclaración científico-teórica debe dejar claro bajo qué condiciones opera la ciencia bíblica.

Puedo presentar aquí la meta de mi investigación de manera diferenciada. En primera línea, deseo indagar la relevancia del trabajo bíblico científico para las lecturas populares. Con respecto a esto, la pregunta que orienta mi búsqueda es: ¿cómo puede contribuir la ciencia bíblica a que los textos bíblicos, cuya autoridad y significación permanente para la fe y para la vida de los lectores actuales se presupone, lleguen también hoy a cumplir esa función? De la investigación de la teoría de la ciencia espero una aclaración de qué determinaciones de la ciencia bíblica tienen que modificarse para que ella pueda cumplir esa tarea mejor que hasta ahora, es decir, para que sea posible un progreso científico.

Además, quisiera indagar si también los lectores populares poseen una relevancia para la ciencia bíblica misma. Y, por último, me ocupo de evitar las consecuencias negativas de la mediación científica, lo que habría de ser descrito en una ética de la ciencia.

Capítulo 2

Reflexiones previas sobre teoría de la ciencia

2.1. Condiciones, alcances y límites del conocimiento científico

Con el concepto *ciencia* se designa una orientación de vida y en el mundo, “que depende de una especial praxis de fundamentación, la mayoría de las veces ejercida profesionalmente y que, en esa medida, va más allá del conocimiento cotidiano disponible para cualquiera, y [designa] además la actividad que produce el conocimiento científico”¹. Es tarea de la ciencia administrar y aumentar el “más seguro saber de su tiempo”². Está caracterizada por un proceder metodológicamente regulado en la adquisición de sus expresiones y una presentación argumentativa de las mismas en una estructura ordenada conforme a principios.

La ciencia se evidencia como un fenómeno complejo que, a su vez, ha llegado a ser objeto de análisis científico. A diferencia de otras disciplinas de las ciencias que tienen por objeto la misma ciencia³, es decir, que reflexionan sobre la praxis científica, la teoría de la ciencia, como meta-teoría de las ciencias, indaga muy en general acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico:

“Con ello la teoría de la ciencia es una parte de la teoría del conocimiento, una parte además que de antemano presupone que el conocimiento es, en cierta forma (dado el caso, con restricciones), posible y aplicable”⁴.

¹ Kambartel, Friedrich, “Wissenschaft”, en *EPhW* 4 (1996), 719-721, 719.

² Poser, *Wissenschaftstheorie*, 11.

³ Para un panorama sobre las ciencias de la ciencia, cf. *ibid.*, 13-17.

⁴ *Ibid.*, 16.

Punto de partida central de la reflexión científico-teórica es entonces “la pretensión de que las declaraciones científicas contienen un *conocimiento* y son *verdaderas*”⁵. En la discusión científico-teórica del siglo pasado destacan, de modo particular, las contribuciones de K. Popper y de T. S. Kuhn. Tomo como punto de partida de mi breve consideración científico-teórica la introducción del concepto de paradigma por T. S. Kuhn, porque representa una clara cesura, “una subversión o revolución científico-teórica”⁶. Con el reconocimiento de la historicidad de los sistemas teóricos de la ciencia se tornó evidente la fuerza con la que las convenciones marcan el sistema de expresión de una ciencia.

El punto de partida para la introducción del concepto de paradigma fue la observación histórico-científica de que en las ciencias naturales existen tradiciones de investigación que se basan en consensos relativamente bien fundados de todos los científicos que toman parte en ellas. Pero existen también fases carentes de consenso general, fuertemente marcadas por las discusiones de principios. T. S. Kuhn colige de sus observaciones que sólo el consenso posibilita el surgimiento de una ciencia.

El consenso, que él llama *paradigma*, consiste en una aceptación generalizada de suposiciones teóricas y de leyes, así como también de soluciones concretas de problemas, y conforma, a su vez, el marco y las *reglas de juego* (por ejemplo, respecto de cuestiones y métodos admisibles) del trabajo científico. Por paradigma T. S. Kuhn comprende “la completa constelación de creencias, valores, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una comunidad dada”⁷. A través de la aceptación general de un paradigma se conforman a partir de grupos de investigadores menos organizados, una comunidad de investigadores (*scientific community*). A causa de la dividida precomprensión de lo que se ha de tomar por científico (lo que corresponde al paradigma) y lo que no, se olvidan entonces las discusiones de principios y se posibilita el trabajo científico continuo.

⁵ *Ibid.*, 17 (subrayado en el original).

⁶ *Ibid.*, 142.

⁷ Kuhn, *Estructura*, 269.

Esa fase del consenso general la designa T. S. Kuhn *ciencia normal*. Nuevas generaciones de científicos son iniciados en el paradigma a través de manuales y de la práctica, lo que representa para ellos el fundamento incuestionable de su trabajo, un sinónimo de ciencia sin más. La investigación científica se da dentro del paradigma, lo confirma, lo precisa y lo amplía. En la *ciencia normal* el progreso científico se manifiesta como un crecimiento acumulativo del conocimiento. Pero cuanto más detallado y preciso se torna el paradigma, tanto más a menudo los investigadores en su trabajo científico se topan con anomalías (por ejemplo: valores de medición que difieren significativamente de las previsiones condicionadas por el paradigma) que ya no pueden ser aclaradas dentro del paradigma dominante o suscitan la sospecha sobre la eficacia del paradigma. Si se acumulan esas anomalías, la ciencia entra en una crisis. Tiene lugar entonces un tiempo de intensa discusión de los fundamentos, designado por T. S. Kuhn como *investigación extraordinaria*, en el que un nuevo paradigma, capaz de esclarecer las anomalías y que promete nuevas perspectivas de investigación, va encontrando siempre más adeptos y, finalmente, constituye el fundamento de la investigación aceptado como evidente en la siguiente generación de investigadores. El *cambio de paradigma* brusco representa, según T. S. Kuhn, una revolución científica que posibilita nuevas actividades de investigación y, con ello, el progreso.

La concepción de T. S. Kuhn tuvo un reconocimiento general, pero también fue precisada, completada y ampliada. En particular, fue criticada la imprecisión del concepto de paradigma, pero hay que consentir con H. Poser cuando destaca el mérito de T. S. Kuhn:

“En lo externo, esa crítica se justifica, pero en el meollo de lo que se ocupa Kuhn, es de establecer que hay (contra todas las metodologías positivistas de eliminar en las ciencias los elementos no fundados en la observación) un modelo fundamental abarcador, disciplinar, marcado por la concepción de la época, una reglamentación tanto de elementos metafísicos como de ejemplos exitosos que es irrenunciable y, por ello mismo, no se puede eliminar”⁸.

⁸ Poser, *Wissenschaftstheorie*, 153s.

“Que las ciencias no sólo comprenden convenciones, sino que incluso tienen que comprenderlas para poder, en suma, erigir teorías, es uno de los más importantes y profundos resultados de la teoría de la ciencia del siglo XX. Cala profundamente, sobre todo, porque con él se destruye definitivamente la ilusión de que se puede construir una ciencia ‘sin presupuestos’ y, con ello, libre de la metafísica”⁹.

Ya en 1935, L. Fleck había sostenido algo semejante, pero sin hallar consideración¹⁰. Sin embargo, en las casi tres décadas entre el estudio de L. Fleck y el de T. S. Kuhn, a través de los resultados de la teoría analítica de la ciencia, se había transformado radicalmente la imagen que la ciencia había adquirido de sí misma.

Partiendo de la aceptación de la interpretación de T. S. Kuhn de que no existe ninguna ciencia sin determinaciones metodológicas que, a su vez, se sustraen de comprobación empírica, se precisó y amplió el modelo de T. S. Kuhn. H. Poser resume los aportes de la discusión científico-teórica después de T. S. Kuhn en un modelo de dos niveles¹¹. Para ello se apoya especialmente en las contribuciones de I. Lakatos—quien en su *Teoría de los programas de investigación* intenta hacer una síntesis de los enfoques científico-teóricos de K. Popper y T. S. Kuhn—¹², en L. Laudan (*Teoría de las tradiciones investigativas*), así como en los modelos de S. Toulmin, S. Körner, K. Hübner e Y. Elkana. Su enfoque científico-teórico tiene la pretensión de ser válido para todas las ciencias, incluidas las ciencias del espíritu y las sociales, aunque, naturalmente, han de darse en cada caso diferencias en el establecimiento de contenidos¹³.

La precomprensión común de una comunidad de investigadores designada por T. S. Kuhn como *paradigma*, se puede diferenciar según H. Poser en cinco *reglas de primer nivel*:

⁹ *Ibid.*, 193.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 152s.

¹¹ Cf. *ibid.*, 157-207.

¹² Cf. *ibid.*, 165: “En su contenido todos los modelos posteriores pueden comprenderse como continuaciones de la síntesis de Lakatos a partir de Popper y Kuhn”.

¹³ Cf. *ibid.*, 187.

a) *R₁ determinaciones ontológicas*: aquí se hacen determinaciones sobre los objetos fundamentales de la ciencia y sobre las relaciones generales entre ellos.

b) *R₂ determinaciones sobre las fuentes de conocimiento*: se establecen las únicas fuentes admitidas de las que se puede obtener saber científico.

c) *R₃ determinaciones sobre la jerarquía de las fuentes de conocimiento*: se establece a qué fuentes de conocimiento se les concede preeminencia sobre otras (por ejemplo, la cuestión acerca de la jerarquía entre razón y experiencia).

d) *R₄ determinaciones judicativas*: son el elemento central del pensamiento científico. Aquí se establece qué declaraciones, hipótesis, teorías son fundadas, probadas, criticadas o sencillamente rechazadas. Las determinaciones judicativas deben garantizar “que no sea el deseo de un científico lo que decida sobre la condición de admisibilidad o no de una declaración científica, sino un procedimiento intersubjetivamente comprobable, reglamentado metodológicamente”¹⁴.

e) *R₅ determinaciones normativas*: aquí se trata de determinaciones específicas que regulan la forma de las teorías y las pruebas, así como la admisibilidad de preguntas y respuestas. De igual modo, pertenece a estas determinaciones la irrefutabilidad de determinadas declaraciones axiomáticas (éstas corresponden al *núcleo duro* de los programas de investigación de I. Lakatos)¹⁵.

Las determinaciones metodológicas en las ciencias son imprescindibles. Ya el lenguaje, en cuanto medio de comunicación, se basa en determinaciones arbitrarias que no se pueden anular todas a la vez. La pluralidad de nuestro mundo vital hace inevitable una división del trabajo de las ciencias que sólo es posible por medio de determinaciones ontológicas del ámbito de objetos. Que la elección de un marco a través de determinaciones metodológicas no conduce, sin embargo, a un dogmatismo que, en última instancia asegura a una ciencia contra cualquier reproche, está garantizado por una meta-regla: “Las determinaciones deben estar permanente-

¹⁴ *Ibid.*, 194.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 187-192.

mente abiertas a transformaciones en base a críticas fundadas”¹⁶. La admisión de esta meta-regla es una decisión en orden a la científicidad.

El carácter convencional de las determinaciones metodológicas permite entonces que surja la pregunta acerca de si la ciencia puede realmente conducir a conocimientos seguros. Especialmente las variaciones en las determinaciones, que fueron apareciendo a lo largo de la historia de la ciencia –T. S. Kuhn las designa como cambio de paradigma–, ponen radicalmente en cuestión el ideal de objetividad. No obstante, la despedida del ideal de objetividad no significa obligatoriamente una arbitrariedad relativa. Es en este punto donde las determinaciones judicativas se revelan como centrales. Ellas deciden sobre la controlabilidad intersubjetiva del conocimiento científico. Las determinaciones representan un cierto *a priori*¹⁷; garantizan una objetividad relativa dentro del marco de la ciencia dado por las reglas de primer nivel. Puesto que los nuevos científicos, como observó acertadamente T. S. Kuhn, son iniciados por medio de manuales, prácticas e instrucciones en una tradición de investigación, para ellos las determinaciones metodológicas aparecen como evidentes: interpretan la intersubjetividad que surge a través de ello como objetividad¹⁸.

El reconocimiento de convenciones en las ciencias no contiene por eso forzosamente la tarea de pretender hacer declaraciones *verdaderas*. La aspiración a la *verdad* es otro motor de la indagación científica. Concretamente, se evidencia en la obligación de la verdad como obligación de seguir las reglas establecidas dentro de una ciencia. Las determinaciones judicativas, como núcleo de esas reglas, no corresponden a una arbitrariedad y no son convenciones orientadas a fines, sino que son el “intento, en esta aspiración a la verdad, por encontrar la forma más adecuada de un criterio de carácter judicativo”¹⁹. En vista de la imposibilidad de fundamentaciones absolutas para las pretensiones de verdad, se deben, pues,

¹⁶ *Ibid.*, 132.

¹⁷ Se presentan en lugar del kantiano *a priori* absoluto de las formas. Cf. *ibid.*, 127s.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 224-230.

¹⁹ *Ibid.*, 196.

dar criterios confiables, intersubjetivamente controlables, de lo que es una declaración *verdadera*, por medio de reglas metodológicas. Las determinaciones aseguran el ámbito del objeto, proveen de procedimiento de prueba y de formas de teorías, pero no determinan el contenido que resulta de la investigación del objeto. Así destaca K. Hübner, respecto de las determinaciones metodológicas en física:

“Con nuestras determinaciones esbozamos un marco –sin él no existe la física–; pero *cómo* la naturaleza se representa en cada marco y cómo aparecen en él, eso es un hecho empírico”²⁰.

Así, contemplada desde fuera, la *verdad* no se entiende ya como correspondencia, sino como coherencia. Pero vista desde dentro, en el plano de la ciencia respectiva, en la *scientific community* que se constituye a través de la comprensión común de determinaciones metodológicas, la verdad puede seguir siendo entendida como correspondencia.

“Después de que hemos escogido un marco (o parte de él), buscamos en relación a él la verdad objetiva, la realidad efectiva”²¹.

Fue fuertemente criticada la irracionalidad sostenida por T. S. Kuhn respecto a las transformaciones de las determinaciones metodológicas (especialmente de las determinaciones judicativas), designada como *cambio de paradigma*, que comparó incluso con conversiones religiosas. H. Poser logra mostrar que también esas variaciones tienen lugar de manera argumentativa y conducida por reglas²². H. Poser llama *reglas de segundo nivel* al cambio de reglas que se dan. Sin embargo, estas reglas no están explícitamente establecidas en ningún

²⁰ Hübner, *Kritik*, 89 (subrayado en el original).

²¹ Elkana, *Anthropologie*, 31.

²² Como ejemplo, Poser se refiere al cambio de paradigma introducido en la física por A. Einstein. En 1905, este científico envió a la revista de física más renombrada de entonces, *Anales de Física*, un artículo que atentaba contra disposiciones ontológicas ya establecidas de la física de la época, introduciendo los cuantos de acción. Que dicha revista, a cuya dirección pertenecía M. Planck, aceptara el artículo de A. Einstein, pero que, por ejemplo, hubiese rechazado decididamente uno sobre el descubrimiento de un *perpetuum mobile*, que contradecía la determinación axiomática de la ley de conservación de la energía, no es una decisión irracional, sino algo que se basa en argumentaciones que están en un meta-nivel (cf. Poser, *Wissenschaftstheorie*, 199-201).

lado, sino que se apoyan en ideas fundamentales acerca de lo que ha de ser tomado como científico y lo que no. Esas concepciones pueden sintetizarse en la reguladora *idea rectora de verdad*.

“La ciencia apunta al conocimiento en el sentido de la verdad, en lo posible indubitable. Esa imagen rectora en el sentido de una idea reguladora de la verdad es el punto de fuga final hacia el que están orientadas toda fundamentación de las reglas de primer nivel y toda modificación de las reglas en virtud de la referencia a reglas de segundo nivel. De aquí obtiene, en última instancia, la ciencia su dinámica, y en ello reside la pretensión fundamental de que las ciencias administran y multiplican el conocimiento más seguro de una época”²³.

También las reglas de segundo nivel tienen, por su parte, que estar fundamentadas y pueden, asimismo, verse sometidas a variaciones. Las reglas de segundo nivel “están dirigidas por orientaciones formales totalmente fundamentales a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda de aclaraciones, al esfuerzo de la objetividad y universalidad, orientaciones que sólo se pueden comprender como parte de la visión del mundo”²⁴.

La visión del mundo compartida por una época es la que decide sobre las reglas de segundo nivel. Ella contiene comprensiones absolutamente fundamentales sobre el hombre y el mundo que, a su vez, están también configuradas por conocimientos científicos. Así dominó durante largo tiempo la visión teleológica erigida sobre la idea de que el mundo es creación de Dios. Con la modernidad se impuso una visión causal-mecanicista: el mundo era contemplado *etsi Deus non daretur*. En la actualidad, por el contrario, parece que se impone más una forma de consideración evolucionista²⁵.

“Con la visión del mundo extracientífica se ha alcanzado un horizonte mucho más amplio. Éste abarca normas y comprensiones del ser de las que se nutren tanto los principios morales como las representaciones de qué principios fundamentales son suficientes para el mundo y de la posición del hombre respecto a ellos. También nuestras necesidades tienen aquí su raíz, por-

²³ *Ibid.*, 201s.

²⁴ *Ibid.*, 203.

²⁵ Cf. *ibid.*, 270ss.

que ellas están formadas y configuradas por la cultura respectiva”²⁶.

La visión del mundo pertenece al ámbito de la metafísica de la ciencia. El ideal de la teoría analítica de la ciencia de esbozar una teoría de la ciencia libre de la metafísica se reveló ilusorio. Por eso H. Poser destaca con insistencia: “¡La ciencia sin metafísica es imposible!”²⁷. Sin embargo, la metafísica no es comprendida por la filosofía de la ciencia contemporánea en el sentido de una *philosophia perennis*, como formulación de verdades eternas, sino como una propuesta de ordenamiento –revisable y criticable– fundadora de sentido para la vinculación del hombre, la sociedad y el mundo²⁸. Pero se abandonaría la pretensión de que la metafísica de la ciencia podría avanzar hacia verdades eternas.

“También ella es siempre hija de su tiempo, también ella despliega elementos que son parte de la visión del mundo. Pero, por eso, ella no es absurda ni es posible que sea eliminada, pues aunque ella no pone a disposición ninguna declaración verdadera, sí ofrece un esquema de ordenamiento que conceptualiza las representaciones fundamentales de las relaciones del hombre, el mundo y la trascendencia, y con ello permite abarcar conjuntamente la pluralidad de las disciplinas científicas, la pluriformidad y la multiplicidad de niveles de los presupuestos introducidos en ella”²⁹.

2.2. El reconocimiento de formas no científicas de conocimiento y de pensamiento

El haber probado de forma científico-teórica el conocimiento y el pensamiento científicos dejó claro que no existe ninguna ciencia sin fundamentos metafísicos. Este conocimiento condujo, tanto a los científicos de la naturaleza como a los filósofos, a una nueva percepción del valor de formas no científicas del conocimiento y del pensamiento, particularmente de lo mítico y de la revelación. El filósofo de la ciencia K. Hübner se ha confrontado con esto de manera particular-

²⁶ *Ibid.*, 205.

²⁷ *Ibid.*, 286.

²⁸ Cf. *ibid.*, 17, 294s.

²⁹ *Ibid.*, 294s.

mente intensa. Sus ideas acerca de la pluridimensionalidad de la realidad son presentadas aquí como una voz entre muchas otras.

“Así esta iluminación muestra, sobre aquella que está bajo el signo de la ciencia, no sólo los llamados límites de la ciencia, sino que evidencia sobre todo que, contrariamente a una opinión hoy ampliamente difundida, el pensamiento en el ámbito de lo mítico, no menos que el pensamiento en la esfera de la revelación, posee su propia legitimidad, que jamás puede ser cuestionada por la de la ciencia. La realidad posee muchas dimensiones; ésta es la enseñanza que se ha ganado con eso, y es un funesto error de la época haberla limitado sólo a una de ellas, a saber, la científica”³⁰.

En su obra ya anciano, *Glaube und Denken (Fe y pensar)*, K. Hübner sintetiza sus ideas desarrolladas a partir de su investigación científico-teórica en una *Metateoría general*³¹. Logra probar que el mito abre un acceso propio a la realidad con iguales derechos que el acceso científico empírico. Pues en ambos subyacen ontologías (declaraciones *a priori*) diferentes que son contingentes, es decir, no válidas absoluta y necesariamente. En base a sus reflexiones, K. Hübner formula un doble principio de tolerancia: el primer principio declara que, en virtud de la contingencia de toda ontología posible, éstas deben considerarse con los mismos derechos. Puesto que toda contemplación meta-teórica externa de las distintas ontologías se basa a su vez en una ontología (la ontología científica del concepto), debe tolerar otras comprensiones de la realidad que no se fundan en esa ontología. De aquí resulta, para K. Hübner, el segundo principio de tolerancia: el de la “irrefutabilidad ontológica de comprensiones no ontológicas de la realidad (ciencia, mito, religión)”³².

El último punto debe ser presentado aquí de manera más detallada. Anteriormente señalé que la ciencia debió abandonar la pretensión de poder hacer declaraciones objetivamente verdaderas (según el modelo de la correspondencia): visto desde fuera, sólo son posibles declaraciones de verdad según el modelo de la coherencia. En la visión interna de una cien-

³⁰ Hübner, *Glaube*, XI-XII.

³¹ Cf. *ibid.*, 1-8.

³² *Ibid.*, 8.

cia, dentro de la precomprensión común del marco dado por las determinaciones (especialmente las judicativas), puede seguir considerándose la verdad como correspondencia: la meta de la aspiración científica continúa siendo la búsqueda de la verdad objetiva. Análogamente sucede esto también en los accesos no científicos a la realidad. También aquí hay un marco de determinaciones que sólo puede ser reconocido como tal por una comprensión externa, meta-teórica. Igualmente, dentro de ese marco se busca un conocimiento verdadero.

“Para aquel que piensa dentro del mito o [...] dentro de la religión, la realidad no se presenta precisamente como una ley, un esbozo y, con ello, como algo necesitado de fundamentación, sino como la irrevocable revelación de una acción numinosa”³³.

El segundo principio de tolerancia de K. Hübner establece entonces que la verdad de la comprensión no ontológica de la realidad no es refutable científicamente.

Para la relación de la ciencia bíblica y las lecturas populares de la Biblia estas consideraciones pueden tener grandes consecuencias. En los textos bíblicos se describe la realidad de una manera que no se basa en una ontología científica. K. Hübner establece

“que el pensar mítico y religioso [...], en su visión interna, no posee ninguna concepción ontológica porque no procede para nada de manera ontológico-conceptual. Pero se basa en experiencias numinosas en las que no se distingue entre un sujeto que proyecta *a priori* las condiciones de la experiencia –por ejemplo, la división de lo general y de lo particular– y el objeto que es determinado por él”³⁴.

La lectura popular que asume la Biblia como *Palabra de Dios* comparte esa precomprensión y tiene una visión semejante de la realidad. Sin embargo, la lectura popular de la Biblia no tiene un *acceso directo* a la verdad de las declaraciones bíblicas, porque éstas nos son accesibles únicamente en textos compuestos lingüísticamente y, por ello, determinados

³³ *Ibid.*, 7.

³⁴ *Ibid.*, 9.

cultural e históricamente. La extrañeza cultural e histórica de los textos bíblicos sólo puede ser traducida al día de hoy a través del esfuerzo científico³⁵.

Para ello, la lectura popular de la Biblia necesita el apoyo del trabajo bíblico-científico. La competencia especial de la ciencia bíblica se limita a dicho apoyo. Como ya quedó claro, la ciencia bíblica debe expresar abiertamente que ese trabajo de traducción es también una actividad interpretativa y no puede reclamar ninguna validez objetiva. Además, debe tomar conciencia de que no puede hacer ningún juicio objetivo acerca de la verdad de declaraciones hechas sobre la base de una ontología no científica (por ejemplo, la verdad histórica de los milagros de Jesús o de su resurrección). De aquí que, desde el punto de vista científico-teórico, el ateísmo metodológico (*etsi Deus non daretur*) de las ciencias empíricas tiene su justificación sólo en la ocupación con textos bíblicos en cuanto productos lingüísticos de los hombres, pero no en un juicio de la verdad acerca de las declaraciones sobre la realidad divina hecha por tales textos. Por eso, la ciencia bíblica debe hacer accesible a los lectores populares de la Biblia la interpretación de la realidad comunicada por los textos bíblicos; sin embargo, su tarea no consiste en juzgar la verdad de esa interpretación de la realidad.

“Nadie puede afirmar *fundadamente a priori* que, en última instancia, *toda* concepción abarcadora de la realidad, es decir, no sólo la ontológica, sino también toda comprensión mítica y religiosa, es obra humana y, por ello, sólo puede ser asumida hipotéticamente”³⁶.

Estas breves observaciones han de ser suficientes aquí para dar a entender el horizonte del problema de la difícil re-

³⁵ Con razón crítica K. Berger la forma ingenua como lee la Biblia Hübner en su obra *Glaube und Denken*. No dudar de la verdad de la Biblia no significa tener que renunciar a la ciencia bíblica. Una lectura ingenua que renuncia a la mediación científica corre el peligro –sigue diciendo K. Berger– de que “se confunda la verdad de la Biblia con la manera en que ella se lee. Puede que la Biblia contenga la verdad, pero el camino por el cual nosotros hallamos luego esa verdad es muy poco problematizado por Hübner. [...] Por lo que hace a la Biblia, ciertamente no es suficiente repetir su texto –esto tampoco lo hace Hübner, pero hace como que sí–, sino que es necesaria una hermenéutica bíblica” (Berger, *Berichte*, 118).

³⁶ Hübner, *Glaube*, 10 (subrayado en el original).

lación entre los accesos a la Biblia que se basan en distintas ontologías (ciencia bíblica, lectura popular).

2.3. La importancia de la situación lingüística pragmática para las explicaciones científicas

La meta del trabajo científico es hacer declaraciones científicas que tengan validez independientemente del hablante y del oyente. Pero la investigación científico-teórica desde K. Popper y T. S. Kuhn ha dejado claro que es sólo la pre-comprensión compartida por una *scientific community* (las determinaciones metodológicas del primer nivel) la que posibilita que en una ciencia puedan darse explicaciones *verdaderas*, objetivas, aparentemente de forma independiente a la situación pragmática lingüística³⁷. Pero si mis explicaciones deben ser relevantes para receptores fuera de esa comunidad investigadora, entonces se manifiesta en una forma nueva la cuestión del significado de la pragmática para las explicaciones científicas.

La aparente objetividad y la relevancia ilimitada de la ciencia bíblica pueden alcanzarse si los receptores –a través de labores de formación– son iniciados de tal manera en el paradigma científico que éste se constituya también para ellos en el marco de referencia evidente, no cuestionable, de la lectura bíblica³⁸. De hecho, es lo que procuró el trabajo bíblico de la didáctica bíblica escolar en los años 1960-1980, aunque muchos receptores se revelaron, en ese sentido, bastante resistentes a la formación. ¡Pero el intento de iniciación en el paradigma científico presupone que ese paradigma es el único adecuado para la lectura bíblica!

Ya se ha esbozado más arriba que la ciencia, ciertamente, abre un acceso a la realidad del texto, en cuanto producto lingüístico de personas, pero no a la realidad divina que los textos interpretan. El reconocimiento del doble principio de tolerancia propuesto por K. Hübner conduce nuevamente a un cuestionamiento sociológico-científico.

³⁷ Cf. Poser, *Wissenschaftstheorie*, 212.

³⁸ Respecto a algo análogo, en relación con las ciencias naturales, cf. Poser, *Wissenschaftstheorie*, 224, 233.

“La sociología de la ciencia indaga en las realidades sociales en las que algo puede ser tenido por un saber de la sociedad independientemente de si el supuesto saber lo es realmente. Correspondientemente puede comprenderse la ciencia como un fenómeno social para cuya comprensión hay que indagar en el comportamiento de los grupos de investigadores. La interacción de investigadores y el desarrollo científico, en cuanto procesos sociales, están en el centro del cuestionamiento de la *sociología de la ciencia*. En ella se comprende la ciencia como obra social”³⁹.

La cuestión de si alguien vale por uno *que sabe* o por uno que *no sabe* depende, en primera línea, del acceso a la realidad reconocido socialmente. Si sólo se considera adecuado el acceso científico, entonces todos los lectores populares de la Biblia han de ser tenidos por *ignorantes* y necesitan la instrucción científica. Pero, si en base al principio de tolerancia, se admiten en igualdad de derechos otros accesos a la realidad, entonces hay que contar con la posibilidad de que los lectores populares de la Biblia dispongan de un gran saber en accesos fundados en ontologías no científicas. Pero dado que los lectores populares necesitan de la mediación científica, hay que trabajar en un método que comunique el saber obtenido científicamente, de modo que no se niegue el saber basado en ontologías no científicas.

³⁹ Poser, *Wissenschaftstheorie*, 14 (subrayado en el original).

Capítulo 3

La necesidad de una ética de la ciencia para biblistas

3.1. La meta de una ética de la ciencia

En una ética de la ciencia se trata, de modo particular, la cuestión de la responsabilidad del científico. Por un lado, esa pregunta se da dentro de la ciencia y se responde con un código de normas como *ethos* de la profesión. Por otro lado, se trata de la responsabilidad externa del científico respecto a problemas en la producción de los resultados de su investigación (por ejemplo, la responsabilidad de los experimentos con animales y con seres humanos), y en cuanto al uso, los perjuicios y riesgos de la aplicación del saber producido por él. Este juicio sobre las metas y los límites de la ciencia no es sólo tarea de los científicos que participan en ella, sino que exige un discurso social¹.

3.2. Ethos científico

3.2.1. *Ethos profesional de las ciencias bíblicas*

Como en toda ciencia, también en las ciencias bíblicas hay normas internas a ellas. El *ethos* profesional de la ciencia bíblica no es algo aislado, sino que participa de la representación general de los valores rectores de la acción de la ciencia.

La ciencia bíblica, en el contexto alemán, se practica dentro de una sociedad cuya visión del mundo está configurada esencialmente por los resultados de las ciencias tanto a través del *saber dispositivo*, por el cual somos capaces de alcanzar nuestras metas, como a través del *saber orientador*, que nos ayuda a esbozar un ordenamiento del hombre y del mundo y a determinar nuestras metas. Nuestra visión del mundo puede caracterizarse –siguiendo a H. Poser– como “determinación de

¹ Cf. Lenk, *Philosophieren*, 106-120; íd. – Maring, *Wissenschaftsethik*, 288-309; Thurnherr, *Ethik* 115-123.

la actitud de vida a través de la razón científica”². En nuestra cultura, la ciencia se habría convertido en forma de vida.

La ciencia está regida por la verdad como idea regulativa. A pesar del carácter convencional del conocimiento, las determinaciones judicativas deben garantizar, precisamente, una intersubjetividad que se oriente por la “estrella rectora de la objetividad”³.

Con H. Poser hay que distinguir aquí entre normas éticas para la ciencia como sistema de declaraciones y para la ciencia como actividad. Puesto que el *ethos* profesional de la ciencia bíblica no constituye ningún caso especial, es suficiente en este lugar una mirada de conjunto sobre las normas que valen en general para las ciencias⁴. El cumplimiento de esas normas está garantizado por la misma *scientific community*, pues desestimarlas lleva a serias consecuencias para la posición y el prestigio del científico⁵; por ello, acatar dichas normas constituye su propio interés.

3.2.2. *Valores conductores de la acción para la ciencia como sistema de declaraciones*

– El conocimiento es tenido por un valor y el saber ha de preferirse al no saber;

– La objetividad como meta: las fundamentaciones de conocimientos científicos deben ser comprobables intersubjetivamente y orientadas por la idea regulativa de verdad;

– Abstracción; pensamiento analítico-conceptual;

– Sopesar posibles alternativas;

– Libertad de contradicción, recopilación metódico-sistemática de las declaraciones orientada por la idea regulativa de una unidad del saber.

² Poser, *Wissenschaftstheorie*, 292.

³ *Ibid.*, 293.

⁴ Cf. *íd.*, *Wissenschaft und Lehre*, 47-54; *íd.*, *Wissenschaftstheorie*, 292ss.

⁵ En trabajos realizados para obtener un grado académico se exige a los nuevos científicos que con su firma atestigüen que han compuesto ellos mismos el trabajo y no han empleado otras fuentes que las indicadas; la comprobación de un plagio conduce a la pérdida del título académico.

3.2.3. *Valores conductores de la acción para la ciencia como actividad*

- Poner en evidencia las fuentes;
- Ausencia de manipulación de los datos;
- Apertura a la crítica; las concepciones opuestas no deben ser reprimidas, sino discutidas;
- Ideal de la libertad de prejuicios;
- Control de los propios afectos;
- Orientación hacia el rendimiento;
- Separación de partes descriptivas y normativas de las declaraciones científicas.

3.3. Responsabilidad por las consecuencias de las ciencias: ¿necesitan también las ciencias del espíritu una ética de las ciencias?

La pregunta acerca de la responsabilidad del científico por las consecuencias de su ciencia se plantea, de manera particular, desde el siglo pasado, sobre todo en el ámbito de las ciencias naturales y de la técnica. Por el contrario, una ética de la ciencia para las ciencias del espíritu es algo, hasta ahora, apenas discutido. U. Thurnherr ve una explicación posible de esto en la diferencia sostenida por W. Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu: las primeras quieren explicar; las segundas, comprender⁶. El comprender de las ciencias del espíritu consistiría en descubrir el sentido de expresiones de otras personas.

“Puesto que la eficacia de tal dilucidación del sentido en la que, por ejemplo, se comprende un texto filosófico o un poema se adjudica a lo privado y es tenida por insignificante, una ética de las ciencias del espíritu no se ve como un asunto particularmente urgente”⁷.

Según U. Thurnherr, se trata aquí de una “mancha ciega en la mirada ética sobre la ciencia”⁸. J. Mittelstraß, ya a co-

⁶ Cf. Thurnherr, *Ethik*, 117s.

⁷ *Ibid.*, 118.

⁸ *Ibid.*, 122.

mienzos de los años ochenta, había llamado la atención sobre el hecho de que en nuestra sociedad el concepto de ciencia se ha reducido sólo a la “ciencia como saber dispositivo técnico”⁹. Por eso se discutiría sólo la relevancia moral de la ciencia como productora de conocimiento dispositivo. U. Thurnherr concluye:

“Ciencias que, como en la mayor parte de las ciencias del espíritu, se ocupan principalmente de la orientación y, por ello, no proporcionan ningún medio dispositivo, son consideradas sin efecto y, por eso, sin carga moral. Así se pasa por alto que nuestras visiones de la vida y del mundo son los esbozos fundamentales de orientación que permiten que las metas aparezcan como humanas o inhumanas, o como morales o amorales. Todas las ciencias del espíritu que de alguna manera trabajan en la elaboración, modificación, crítica o realización de nuestras orientaciones están por eso en correspondencia directa con las disciplinas de la filosofía o de la ética en cuanto ciencias rectoras orientadoras. Una confusión en la orientación en la que ya no supiéramos distinguir entre fines buenos y malos podría, en su efecto final, tener incluso más consecuencias que cualquier indescriptible medio dispositivo que en la orientación adecuada simplemente dejamos sin emplear. De aquí que se necesite forzosamente una confrontación ético-científica también respecto a todas las ciencias orientadoras”¹⁰.

Las ciencias bíblicas son ciencias orientadoras *por excelencia*, pues se ocupan de textos que desempeñan un rol decisivo en el dar sentido a la vida de individuos, como también a la de sociedades e Iglesias. Los biblistas son interrogados acerca de qué normas éticas se destacan a partir de la Biblia. La cuestión de los valores según los cuales se orienta la actividad interpretativa misma de los científicos es, por el contrario, relativamente nueva. Ya se ha aludido más arriba al hecho de que la percepción de las víctimas de acciones que hallaban su orientación en interpretaciones de la Biblia es lo que ha suscitado la pregunta por la responsabilidad ética de los biblistas. Recientemente, esta nueva sensibilidad por las consecuencias negativas del empleo de la Biblia, como por ejemplo el antijudaísmo, la opresión de las mujeres, la justificación de la explotación de los pobres o el racismo, ha agu-

⁹ Mittelstraß, *Wissenschaft*, 28.

¹⁰ Thurnherr, *Ethik*, 123.

dizado la conciencia de la fuerza con la que las valoraciones influyen en la actividad de los biblistas orientados por el ideal de la objetividad.

3.4. Diferenciación del concepto de responsabilidad

3.4.1. Responsabilidad interna y externa

El concepto de responsabilidad, tan central en la discusión sobre la ética de la ciencia, requiere una precisión¹¹. Una primera aclaración trajo la distinción de una responsabilidad científica interna (*ethos*) y externa (ética).

“Los conceptos de responsabilidad son *concepciones* de referencia o *relación* y, a la vez, conceptos de atribución (construcciones de interpretación tanto normativas como descriptivas). Se es responsable respecto a alguien, por algo, ante determinada instancia, en referencia a un estándar y a un sistema de normas”¹².

La pregunta de para quién produce su saber la ciencia bíblica es, entonces, central para el cuestionamiento ético-científico. Una ciencia bíblica que sólo esté orientada a la disputa dentro de la *scientific community* responderá la pregunta por la responsabilidad del científico sólo *ad intra* de la ciencia, como orientación hacia las ideas regulativas de verdad y objetividad. Pero si el biblista quiere producir un saber que sea relevante para lectores populares de la Biblia, la pregunta por la responsabilidad externa adquiere un significado central.

Siguiendo una clasificación de H. Lenk¹³, el concepto de responsabilidad externa debe ser subdividido en cuatro planos. En esto hay que destacar que sólo se trata aquí de una división conceptual; en realidad, los cuatro planos a menudo se superponen.

¹¹ Cf. Lenk – Maring, *Wissenschaftsethik*, 298s.: “La dificultad de la que adolece toda discusión sobre la responsabilidad de la empresa científica reside en que se ha hablado y se habla demasiado genérica y globalmente de la responsabilidad”. Cf. también Lenk, *Stand*, 115-127.

¹² Lenk – Maring, *Wissenschaftsethik*, 299 (subrayado en el original); cf. Lenk, *Philosophieren*, 108.

¹³ Cf. Lenk, *Philosophieren*, 109; íd. – Maring, *Wissenschaftsethik*, 299.

3.4.2. Diferenciación de la responsabilidad externa

3.4.2.1. Responsabilidad por acciones causales y por omisiones

La responsabilidad por las consecuencias causales de la propia acción es la forma más conocida de responsabilidad.

“La responsabilidad resulta menos espectacular a través de casos de una positiva responsabilidad por resultados causales que a través de ejemplos negativos, esto es, a través de fallos en el tipo de responsabilidad negativa de acciones causales, o de responsabilidad por omisiones, o por eludir la responsabilidad de omisiones nocivas, peligrosas o incluso catastróficas”¹⁴.

Más arriba se ha hecho referencia a que el cuestionamiento ético de las ciencias bíblicas se suscitó por la percepción de las consecuencias negativas de interpretaciones de la Biblia. La distinción de H. Lenk y M. Maring se puede precisar ahora de acuerdo a la responsabilidad de la acción causal (por ejemplo, ¿su interpretación legitima el antijudaísmo?) y la responsabilidad de omisión (por ejemplo, ¿su interpretación impide el mal uso antijudío de la Biblia?) del biblista.

“Junto a la responsabilidad de evitar omisiones, existe también una *responsabilidad activa de impedir* (responsabilidad de prevención): el ingeniero de control debe buscar activa y sistemáticamente puntos débiles. Esto pertenece a su responsabilidad particular, tanto negativa como positiva, por acciones causales y por tareas”¹⁵.

Esta responsabilidad atañe no sólo al científico como individuo, sino también a la institución que lo ocupa. En el caso de los biblistas, se impone la pregunta por la responsabilidad de la acción institucional de las Iglesias. En la Iglesia católica esa responsabilidad es asumida por medio del Magisterio eclesial: encíclicas pontificias y documentos magisteriales de la Pontificia Comisión Bíblica proponen, por eso, normas orientadoras para la ciencia bíblica en la Iglesia católica.

¹⁴ Lenk – Maring, *Wissenschaftsethik*, 299s.

¹⁵ Lenk, *Stand*, 119 (subrayado en el original).

3.4.2.2. *Responsabilidad de tareas y de roles*

La responsabilidad de acción más bien general se concreta conforme a las tareas específica y a los roles. De modo particular, en el contexto alemán se advierte en ello que los biblistas asumen distintos roles: por un lado, cumplen sus roles dentro de universidades estatales, pero, por otro, tienen también tareas eclesiales.

3.4.2.3. *Responsabilidad moral universal*

Más arriba se ha constatado que el cuestionamiento ético en las ciencias bíblicas se suscitó por el contexto. En tanto que el cuestionamiento contextual se refiere siempre a las consecuencias de acciones orientadas por interpretaciones de la Biblia que afecta a la vida de otras personas (judíos, mujeres, pobres), hay que reflexionar sobre su significado moral universal.

“La responsabilidad moral se caracteriza porque no concierne solamente a roles y ámbitos específicos, sino porque vale universalmente, de igual modo, para cada uno en el caso correspondiente y según la situación”¹⁶.

Por ejemplo, ¿la pregunta por la responsabilidad de omisión del biblista respecto del antijudaísmo es sólo una cuestión en el contexto alemán o tiene una significación universal? A través del intercambio internacional del saber producido por los biblistas se llega también al intercambio de preguntas morales. Desde comienzos de los años noventa se cuestiona, por ejemplo, en qué medida la ciencia bíblica de la teología de la liberación, que trata de manera especial su responsabilidad de acción causal respecto de los pobres, descuidó a su vez con ello su responsabilidad de omisión respecto al mal uso antijudío de la Biblia¹⁷.

3.4.2.4. *Responsabilidad legal*

La responsabilidad legal concierne al biblista en tanto que él, comúnmente, se halla en una relación contractual con una

¹⁶ *Ibid.*, 121.

¹⁷ Cf. *infra* II.5.6.

institución (Universidad, Iglesia, etc.) y, muchas veces, esto se superpone a la responsabilidad del rol¹⁸. En esta investigación no se trata el aspecto legal y, por el contrario, se acentúa fuertemente la responsabilidad de roles y tareas del biblista en la Iglesia, que también le concierne, aunque él no se halle vinculado legalmente por un servicio especial a esta institución.

3.5. La responsabilidad del rol del biblista católico

Las expectativas de rol expresadas por el Magisterio católico han conducido desde hace tiempo a que biblistas católicos no puedan corresponder a las expectativas de rol de la ciencia secular. Así, el papa León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus* (1893) había establecido la tarea de los biblistas católicos como defensa ante las objeciones de la ciencia bíblica secular (filológica e histórica)¹⁹. La nueva formulación del rol del biblista católico por el papa Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) fue vivenciada por muchos como una liberación: ahora también los biblistas católicos podían corresponder a las expectativas de la ciencia extraeclesial; su tarea ya no era la confirmación de la interpretación dogmática de la Escritura, sino la investigación bíblica según criterios científicos. Su actividad correspondía ahora a los valores rectores de la acción general de la ciencia, especialmente los valores centrales de la libertad de prejuicios, la neutralidad y la objetividad. Sin embargo, en los últimos años se han multiplicado las voces que reprochan a una ciencia bíblica así concebida el no haber satisfecho más su responsabilidad con la Iglesia, pero sí haber llegado a ser irrelevante para ésta.

En la visión general de los puntos candentes de la discusión metodológica se ha citado ya a J. Kügler, quien represen-

¹⁸ En el ámbito de habla hispana, y más particularmente aún en los países latinoamericanos, no es tan común como, por ejemplo, en el ámbito de lengua alemana (realidad contextual del autor de este trabajo) que un biblista realice en una institución (tanto académica como también de otro tipo) obligaciones reguladas legalmente por contrato, de donde podrían resultar determinadas tensiones respecto al rol que dicho científico debería asumir en la comunidad eclesial y que son a las que aquí se alude (nota del traductor).

¹⁹ Cf. Stowasser, *Urteil*, 203; Klauck, *Exegese*, 41-43.

ta la idea de que la liberación de la “mordaza dogmática”²⁰ fue alcanzada sólo al precio de la pérdida de relevancia. El círculo de destinatarios primarios de la ciencia bíblica católica sería entonces la *scientific community*; con esto habría participado también ella, durante largo tiempo, en el reconocimiento social de las ciencias. Pero la discusión constante de los últimos años sobre la asignación de fondos y el crecimiento del rendimiento hacen evidente que, entretanto, el espacio de influjo de las ciencias universitarias en la sociedad en general se ha reducido considerablemente. Se pregunta con más fuerza acerca de para quién tiene relevancia el trabajo de los científicos; sólo cuando el proyecto global de una ciencia puede probar su relevancia para la sociedad se ponen a su disposición, de manera estable, los medios necesarios que posibilitan la ciencia libre.

En una sociedad crecientemente pluralista –continúa diciendo J. Kügler– no se trata ya de la relevancia para la totalidad de la sociedad, sino de la relevancia para grupos sociales importantes. Por eso, ya no basta tampoco para la ciencia bíblica el ser reconocida de manera general como ciencia; más bien, debe probar que grupos importantes de la sociedad tienen interés en sus cuestionamientos y en el conocimiento que ella produce.

“Por eso considero una cuestión de vida para la teología y, en particular, para la ciencia bíblica el superar su animosidad anticlesial. Arriesgo la tesis de que la ciencia bíblica sólo podrá mantener su posición en la universidad si se remite a la Iglesia como a su *stakeholder* primario y, entonces, se comprende como una ciencia vinculada a la Iglesia; así, pues, una ciencia eclesial”²¹.

En este sentido, a través de la pregunta por la responsabilidad del rol del biblista respecto al mayor grupo en la Iglesia, los laicos como lectores populares de la Biblia, la presente investigación debe contribuir a que la ciencia bíblica, realizada universitariamente, siga teniendo futuro en razón de su relevancia para la Iglesia.

²⁰ Kügler, *Bibelwissenschaft*, 97. Cf. supra I.1.4.2.

²¹ Kügler, *Bibelwissenschaft*, 105s. (subrayado en el original). Con el concepto *stakeholder* se designa a grupos de intereses que tienen una atención específica en los logros científicos de las universidades.

P. Williamson estudió en su tesis doctoral el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que la Pontificia Comisión Bíblica publicó en 1993. Aprecia allí que el documento ofrece al comienzo una descripción del rol del biblista católico más completa que todas las declaraciones magisteriales. Sin embargo, queda abierta la pregunta de cómo se configura la relación del biblista católico con la comunidad científica secular. El biblista católico que actúa en una universidad libre se encuentra en un campo de tensión de normas de acción divergentes. Mientras que los documentos eclesiales subrayan la fe como una ineludible precomprensión de una investigación científica de la Biblia, el *ethos* científico secular exige precisamente la libertad de tal precomprensión. Ante estas normas contrapuestas habría sólo dos posibilidades de solución:

“Ambos exégetas creyentes, judío y cristiano, deben dejar fuera sus presupuestos fundamentales y procurar tratar la Biblia aparte de sus creencias y motivos. O la academia debe reconocer que no existe una interpretación sin presupuestos y exigir que los académicos desvelen sus presupuestos e intereses junto con los resultados de su investigación. Aunque hasta ahora ha dominado el primero de esos enfoques, este autor está convencido de que sólo la segunda actitud puede, a la larga, preservar ambas integridades: la académica y la religiosa”²².

En las reflexiones científico-teóricas previas quedó claro que no existe ningún conocimiento libre de teoría²³. Por esta razón, no puede continuar sirviendo de argumento contra su carácter científico la afirmación de que la ciencia bíblica se ejerce partiendo de una precomprensión determinada²⁴. Pero el *ethos* de la ciencia exige manifestar ese *a priori* relativo. Por eso, en el siguiente capítulo, hay que mostrar a partir de qué precomprensión, según la visión del Magisterio, debe ejercerse la ciencia bíblica en la Iglesia católica. En ello hay que dirigir una mirada especial a los distintos roles del científico y del lector popular en la interpretación de la Biblia dentro de la Iglesia católica.

²² Williamson, *Principles*, 333.

²³ Cf. *supra* I.2.

²⁴ Cf. Söding, *Exegese*, 12s.

Capítulo 4

Rasgos de la teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica

4.1. Introducción

La ciencia bíblica, como toda ciencia, sólo puede ejercerse dentro de un marco teórico que es el que posibilita la intersubjetividad, la controlabilidad y la comunicabilidad de los resultados de la investigación. Son fundamentales, en este punto, las determinaciones ontológicas del ámbito del objeto de la ciencia.

Adelantando en algo la ulterior presentación más detallada, quisiera establecer aquí ese ámbito del objeto de la ciencia bíblica como una colección de libros considerada por una comunidad como *Sagrada Escritura* y de la cual se cree que constituye un excelente medio de comunicación entre Dios y los hombres. Por ello, mi lugar como científico está configurado por la comunidad de la que recibo esa *Sagrada Escritura* y en la que se sitúan también los receptores de los resultados de mi investigación. Esa comunidad es, en mi caso, la Iglesia católica. Aun si pretendo, para mi indagación, una relevancia ecuménica, esa ubicación es esencial para mi trabajo. Por eso, el punto de partida para reflexiones ulteriores es reunir las determinaciones de una teoría de la ciencia ya establecidas en declaraciones magisteriales de la Iglesia católica¹. En esto parto de la situación tal como resul-

¹ En su prólogo a la tesis doctoral de P. Williamson *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, presentada en el año 2000 en la Universidad Gregoriana de Roma, escribe A. Vanhoye, que fue durante muchos años secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, que en las reacciones al documento *IBI*, publicado en 1993, se había apreciado sobre todo la presentación de los métodos, pero menos la mucho más importante exposición de los principios que debían conducir el trabajo de los exégetas católicos (cf. Vanhoye, *Preface* VII). En efecto, hay una multitud de libros de método, pero muy pocos aportes para una teoría de la ciencia bíblica en la Iglesia católica. El trabajo de P. Williamson brinda una importante contribución a ello. Mis explicaciones –necesariamente breves– deberían llamar la

ta de las últimas declaraciones². Aquí me baso, sobre todo, en la constitución sobre la revelación divina *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, promulgada en 1965³, y en el documento publicado en 1983 *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica⁴, así como también en el discurso del papa Juan Pablo II del 23 de abril de 1993, durante la presentación oficial de este último docu-

atención sobre todo a la relación entre lecturas de la Biblia populares y científicas, lo que no encuentra ninguna consideración en el trabajo de P. Williamson.

² La prehistoria, por demás difícil y para muchos biblistas dolorosa, no será tenida en cuenta aquí por razones de espacio. Cuando en lo siguiente se parta simplemente de la visión actual del reconocimiento magisterial de la ciencia bíblica, esto podía dar una impresión demasiado armoniosa, pero es sabido que se llega a esta apertura con la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), e incluso todavía antes del Concilio Vaticano II exégetas católicos eran sancionados disciplinariamente por sostener posturas hoy ampliamente reconocidas. Baste recordar el rol de la Pontificia Comisión Bíblica a comienzos del siglo XX; sus *responsa* “arrojaban una ominosa nube oscura sobre los estudios bíblicos católicos en la primera mitad de ese siglo y conjuraban una mentalidad de recelo de todo tipo ante la investigación crítica e histórica de los Evangelios y del Nuevo Testamento, una mentalidad que todavía hoy en día penetra hasta la médula en muchos pastores, docentes y creyentes en la Iglesia” (Fitzmyer, *Kommentar*, 213s.). Acerca de la historia más reciente de este tema, cf. Kremer, *Umkämpftes Ja*, 75-79; Stowasser, *Urteil*, 202-214; Reventlow, *Exegese*, 15-38; Klauck, *Exegese*, 39-70; Hausberger, *Licht*, 427-440.

³ Cito la *Dei Verbum* en su texto latino y español del Concilio Vaticano II., *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar*, con prólogo de Casimiro Morcillo González, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos ©1968, 159-181.

⁴ En sus palabras introductorias, el entonces cardenal J. Ratzinger deja claro lo siguiente: “La Pontificia Comisión Bíblica no es, conforme a su nueva estructura después del Concilio Vaticano II, un órgano del Magisterio, sino una comisión de especialistas que, como exégetas creyentes y conscientes de su responsabilidad científica y eclesial, toman posición frente a problemas esenciales de la interpretación de la Escritura apoyados por la confianza que en ellos deposita el Magisterio” (Ratzinger, *Prefacio*, 24). Más tarde, en una entrevista, J. Ratzinger indica que el Papa ha “confirmado con su palabra” las declaraciones de la Comisión (Klauck, *Dokument*, 63). L. Ruppert, miembro de la Comisión, destaca: “Sin embargo, no es tan decisivo para la importancia del documento en la Iglesia el rango de la nueva PCB [Pontificia Comisión Bíblica] cuanto su amplia y en su forma inusitada recepción por parte de Juan Pablo II el 23 de abril de 1993 [...]. La gran sorpresa, también para los miembros de la Comisión, fue que el Papa, en la tercera parte de su discurso, trató detalladamente el documento, ya conocido por él pero naturalmente aún no oficial, de una forma tal que se puede hablar de una recepción del documento por el magisterio ordinario” (Ruppert, *Einführung*, 59). Acerca de la Pontificia Comisión Bíblica, el origen del documento y la recepción magisterial, cf. más detalladamente Williamson, *Principles*, 13-21, 23-27.

mento⁵. Además, refiero otros pensamientos de la teología sistemática⁶.

No se trata aquí de ofrecer una presentación exhaustiva de las declaraciones de los documentos sobre la lectura de la Biblia. De modo particular, la tensa relación entre Escritura, Tradición y Magisterio se trata aquí sólo superficialmente. Mi interés se dirige, en primer lugar, a las determinaciones para las lecturas científicas y no científicas de la Sagrada Escritura y a las normas ético-científicas para el biblista que de allí resultan. Las cuestiones abiertas que irán apareciendo constituyen el objeto de posteriores indagaciones en este trabajo.

En el presente apartado, empleo la terminología considerada en las reflexiones previas científico-teóricas. Si entonces, a continuación, se habla de *determinaciones*, hay que comprenderlas de manera científico-teórica como diferenciaciones internas en el *paradigma* de la ciencia bíblica. Por eso es importante acordarse de la variabilidad de estas determinaciones: las mismas no son consideradas aquí disposiciones dogmáticas irrevocables.

4.2. Determinaciones ontológicas

Ya se ha indicado más arriba que el concepto *ciencia bíblica* representa una abstracción mediante la cual se considera sumariamente una serie de disciplinas aisladas⁷. Dado que mi interés cognoscitivo hace a la ciencia bíblica en cuanto que es relevante para la lectura popular de la Biblia, las disciplinas particulares que se ocupan de la investigación científica fundamental quedan aquí fuera de consideración. Entre éstas se cuentan, por ejemplo, la geografía bíblica, la arqueología bíblica, la epigrafía, la iconografía y la numismática⁸. La cien-

⁵ Ambos textos son citados según la edición oficial española: Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Colección Documentos Vaticanos), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993.

⁶ Me refiero, sobre todo, a la obra, reconocida como fundamental *Handbuch der Fundamentaltheologie*, dir. por W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler, 4 vol. (UTB 8.181), 2ª edición corregida y actualizada, Tubinga, Basilea: Francke 2000.

⁷ Cf. apartado I.1.1.3.

⁸ Cf. Riesner, *Geographie*, 119-154; Fischer, G., *Wege*, 87-94.

cia bíblica se considera aquí como productora de traducciones, interpretaciones y comentarios de textos⁹.

Entre los biblistas, hay por lo menos tres posiciones distintas respecto a la determinación del ámbito del objeto. Para la ciencia bíblica neotestamentaria (y de modo semejante también para el Antiguo Testamento), la Escritura del cristianismo primitivo o la historia del surgimiento del cristianismo¹⁰ se presenta como objeto de la investigación o del canon neotestamentario. Según la visión del Magisterio de la Iglesia católica, los libros reunidos en el canon de la Biblia, del Antiguo y del Nuevo Testamento son el objeto fundamental (objeto material) de la investigación bíblica científica. Otras ciencias literarias que se ocupan de textos escritos de la Antigüedad se distinguen de la ciencia bíblica así entendida porque ésta se fija en los libros reunidos en el canon como su objeto fundamental¹¹. Como en otras ciencias literarias y de la Antigüedad, por cierto, también en la ciencia bíblica otros textos extracanónicos y otras fuentes históricas de distinto tipo pueden ser objeto de investigación, pero, en última instancia, sólo en vista de los escritos canónicos en cuanto objeto fundamental y para contribuir a su esclarecimiento.

Esta determinación tiene su fundamento en la precomprensión del objeto: los escritos reunidos en la Biblia no son considerados simplemente como literatura de determinados pueblos o comunidades de fe, o de una determinada época literaria, o como fuentes históricas de un cierto tiempo o de un cierto lugar, sino como *Sagrada Escritura*. La ciencia bíblica

⁹ Con ello no se debe excluir que los elementos de una ética científica aquí presentados no sean relevantes también para la investigación de base en ciencia bíblica. Incluso las disciplinas cuyos resultados de investigación no apuntan directamente a una relevancia directa para las lecturas populares poseen también efectos directos o indirectos sobre ellas. Por cuanto que también ellas son actividades interpretativas, requieren a su vez una reflexión ético-científica.

¹⁰ Cf. la síntesis de posiciones de la ciencia bíblica evangélica en Leiner, *Psychologie*, 157-162.

¹¹ De lo que se trata aquí, en primer lugar, es de la determinación del ámbito del objeto. Con ello no se deben hacer todavía declaraciones respecto a la forma privilegiada de consideración de ese ámbito del objeto (según la historia de su génesis o de la exégesis canónica del *texto final*). Acerca de esta distinción, cf. Frankemölle, "*Biblische*" *Theologie*, 165. Sobre la determinación del ámbito del objeto, cf. Dohmen, *Exeget*, 3-5; Böhler, *Kanon*, 161-178.

está precedida, entonces, de una descripción teológica de su objeto fundamental. En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica se dice al respecto:

“Cuando abordan los textos bíblicos, los exégetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada en certezas de fe: la Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana. Estas certezas de fe no llegan a los exégetas en estado bruto, sino después de haber sido elaboradas en la comunidad eclesial por la reflexión teológica”¹².

Se trata, en esta precomprensión teológica, de determinaciones axiomáticas del *núcleo duro*¹³ de la teoría de la ciencia de la Biblia en la Iglesia católica. Estas determinaciones son constitutivas de la ciencia bíblica eclesial (en teología se habla de objeto formal) y representan por ello un *a priori* relativo de tipo convencional, que no es falsificable. Con razón destaca W. Kasper que la pretensión de la Biblia de ser Palabra de Dios no puede “ser desechada de antemano como ideológica, lo que asimismo sería un presupuesto dogmático”¹⁴. Más aún: una interpretación histórica positiva de la Biblia contradice también la autocomprensión de los textos bíblicos. La decisión de aceptar la existencia del canon como un *a priori* relativo precede el trabajo bíblico-científico¹⁵.

“El exégeta, en cuanto tal, no dispone de ningún criterio para poder juzgar si un libro pertenece o no al canon; él acepta el canon o lo rechaza en la medida en que acepta o rechaza la autoridad que lo ha fijado. La canonicidad de un libro no se puede probar o dudar ni con fundamentos de crítica textual o exegética”¹⁶.

¹² IBI III.D.1.a.

¹³ Cf. el enfoque teórico-científico de Lakatos: Poser, *Wissenschaftstheorie*, 157ss.

¹⁴ Kasper, *Prolegomena*, 513.

¹⁵ Entre las distintas confesiones cristianas no existe unanimidad acerca de la amplitud del canon. Para un panorama instructivo al respecto, cf. Beinert, Wolfgang, “Kanon”, en *LKDog*, 299-302. Las diferencias dejan por lo demás claro el carácter convencional de este *a priori* relativo. Acerca de las consecuencias de este *a priori* para la interpretación canónica de la Escritura, cf. IBI I.C.1.i.

¹⁶ MacKenzie, *Selbstverständnis*, 682.

La regla de la variabilidad del *a priori* relativo de la canonicidad reside, pues, en las determinaciones de segundo nivel; en este caso, en la asunción o rechazo de la autoridad de la Iglesia que ha establecido ese canon. El carácter científico de la ciencia bíblica no se decide por la determinación ontológica del canon y las determinaciones normativas eclesialmente dadas previamente, pero exige una reflexión sobre ello para hacer comunicables los resultados de la investigación¹⁷. Esto vale más aún cuando se trata de la relevancia de los resultados de la ciencia bíblica para lectores que sólo se confrontan con la Biblia precisamente porque ésta es para ellos *Sagrada Escritura*, de la que se espera orientaciones de vida y de fe. La aceptación de la precomprensión eclesial del objeto fundamental de la ciencia bíblica conduce a la primera consecuencia, a saber: que el biblista no se cierra de antemano, al menos, a la posibilidad de una *plusvalía* del texto bíblico¹⁸.

4.3. Determinaciones normativas

4.3.1. Visión global

Es constitutiva de la precomprensión católica la convicción de que respecto a la Biblia se trata de una *Sagrada Escritura* inspirada por el Espíritu Santo. El papa Juan Pablo II alude en su discurso al “vínculo estrecho que une los textos bíblicos inspirados con el misterio de la Encarnación”¹⁹ como centro de esta precomprensión. La relación entre lo divino y lo humano en la Sagrada Escritura se pone en paralelo con el dogma cristológico. Es por esta razón por la que en la Sagrada Escritura se trata de un “misterio de unión de lo divino y lo humano en una existencia histórica completamente determinada”²⁰. Por eso, en una lectura objetiva de la Sagrada Escritura deben considerarse la dimensión literaria, la histórica y la teológica. Habrá que aclarar si los análisis de esas dimensiones pueden separarse unos de otros metodológicamente y en cuanto al contenido, como a menudo se hace en la ciencia bíblica.

¹⁷ Cf. Dohmen, *Exeget*, 4.

¹⁸ Cf. MacKenzie, *Selbstverständnis*, 682.

¹⁹ Juan Pablo II, *Discurso* 1993, n° 6.

²⁰ *Ibid.* n° 7.

La comunidad intérprete de la Sagrada Escritura es la Iglesia, a través de cuya fe, en la inspiración y en el establecimiento del canon, se constituye el objeto. Esto se designa aquí como dimensión eclesiológica²¹.

4.3.2. Sagrada Escritura – Palabra de Dios

4.3.2.1. Sagrada Escritura

La precomprensión teológica se basa en que los numerosos textos bíblicos, a pesar de las innegables tensiones e incluso contradicciones entre ellos, constituyen una unidad que se expresa en los conceptos singulares de *Biblia*²² y *Sagrada Escritura*²³. El factor de unidad reside en la inspiración de los textos bíblicos en la que se cree, que encuentra su expresión en el atributo *sagrada* y no en semejanzas temáticas o formales²⁴. En la fe en la inspiración se expresa, en cuanto al aspecto estético-productivo, una doble autoría de la Biblia. Tanto Dios como el compositor humano son designados en la *Dei Verbum* como *auctores* (autor, compositor)²⁵. Además, se declara que la Sagrada Escritura es medio de comunicación entre Dios y los hombres²⁶.

La discusión teológica posconciliar sobre la inspiración se desligó de la fijación en el proceso de producción y ubicó la inspiración de manera más amplia “en la relación estructural de la comunidad de fe, el autor, el texto y el lector”²⁷. M. Seckler habla de la Sagrada Escritura como “testimonio

²¹ Cf. también una presentación, concebida de manera distinta, de la precomprensión teológica en Williamson, *Principles*, 29-40.

²² El concepto latino *biblia*, comprendido como singular, se basa en el plural griego *ta biblia*. De este modo, ya la historia del concepto destaca que se trata de una unidad en la pluralidad. Cf. Bohlen, Reinhold, “Bibel. I. Begriff”, en *LThK*³ 2 (1994), 362s.

²³ Cf. Zenger, *Heilige Schrift*, 19-21. Acerca de la más reciente discusión sobre la unidad de la Sagrada Escritura, cf. la obra conjunta Dohmen – Söding, *Bibel* (1995); Hossfeld, *Systematik* (2001); Barton – Wolter, *Einheit* (2003).

²⁴ Cf. Dohmen, *Exeget*, 4s.

²⁵ Cf. DV 11.

²⁶ Cf. Juan Pablo II, *Discurso* 1993, n° 1-2, 6-7.

²⁷ Gabel, *Inspiration*, 76. Acerca de la más nueva teología de la inspiración, cf. íd., *Inspirationsverständnis, pássim*; Sánchez Caro, *Biblia*, 81-121.

obrado por el Espíritu (relación originaria), lleno del Espíritu (calificador interno) y operante del Espíritu (dimensión experiencial) de la Palabra de Dios”²⁸.

En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica se dejó conscientemente de lado el tema de la inspiración²⁹. El interés cognoscitivo de este trabajo exigió, sin embargo, ocuparse ulteriormente de esa temática. En esto se trata sobre todo de tener en cuenta, junto a la inspiración divina y del compositor humano de los textos bíblicos, también la inspiración divina del lector humano³⁰. Lo que cabe esperar de tal indagación es lo que esboza H. Gabel en su informe en el simposio organizado por la Congregación de la Doctrina de la Fe en 1999 sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

“Podría ser sugerente y estimulante, en correspondencia con la comprensión de la autoría divino-humana, continuar pensando la idea de la ‘lectura’ divino-humana. Si según DV 11 los autores humanos son ‘*veri auctores*’, los lectores humanos son ‘verdaderos lectores’, cuyo matiz personal, su entorno social, su época histórica, su teología y espiritualidad –las que les han sido mediadas en el transcurso de su socialización religiosa, de su historia de vida y de fe– influyen en la escucha del Espíritu Santo. Se podría desarrollar una comprensión de la inspiración que podría fundar [...] tanto el derecho de los métodos de interpretación científico-analíticos como también la significación de la escucha meditativa espiritual, creyente, de la Palabra de la Escritura: el Espíritu inspirador del lector no se opone al espíritu humano, incluye las capacidades espirituales del hombre (esto impide todo irracionalismo y todo fundamentalismo) y, a la vez, las supera (y aquí se basa la significación del acceso ‘espiritual’)”³¹.

²⁸ Seckler, *Wort*, 88.

²⁹ Cf. *IBI*, *Introducción* B.b. Sin embargo, R. Vignolo procuró mostrar que en las declaraciones sobre el sentido literal de la Sagrada Escritura (cf. *IBI* II.B.1) se puede reconocer un desplazamiento del centro de gravedad de la doctrina de la inspiración desde una indagación de la inspiración del autor a la cuestión de la inspiración del texto. Cf. Williamson, *Principles*, 166s.

³⁰ La asunción de ideas de la formación de la teoría estético-receptiva abre aquí nuevas perspectivas para el desarrollo de un modelo de acción comunicativa concebido pneumatológicamente. Cf. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, 109-132 (en especial 125-132); Körtner, *Leser*, 88-113; Schmittermayr, *Leser*, 25-62.

³¹ Gabel, *Inspiration*, 73.

Tal comprensión de la inspiración suscita la pregunta de si la fe del lector representa un presupuesto necesario para una comprensión adecuada de la Biblia. La *Dei Verbum* había advertido: “La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita”³². Contemplando al lector inspirado análogamente al autor inspirado, entonces el lector creyente no se ve excluido de una hermenéutica general. Pero así como tiene que haber criterios para esclarecer la dimensión espiritual del texto, así también tiene que haberlos para incorporar la dimensión espiritual del lector real.

En este lugar no hay que tratar más el importante tema de la teología de la inspiración para no adelantar la presentación de la segunda parte de este trabajo. Para la orientación científico-teórica que aquí se pretende, basta la constatación de que la precomprensión teológica del ámbito del objeto establece a éste como parte de un evento de comunicación más amplio al que pertenecen, además del compositor humano del texto, Dios como *autor (auctor)* y el lector actual como destinatario. Por la asunción de esta precomprensión, la ciencia bíblica se convierte en una disciplina teológica. Esta precomprensión puede también describirse como *hermenéutica de la confianza*, como propone J. Disse apoyándose en P. Ricoeur.

“Se confía en que los signos de una realidad pueden designarla verazmente y en que no son meramente su proyección deformada. En vez de considerar el lenguaje de los símbolos como una deformación de segundo plano de significación, [se lo tiene] por su revelación”³³.

En este sentido, vale el interés de este trabajo para una ciencia bíblica que, confiando en que la Biblia es una Sagrada Escritura inspirada e inspiradora³⁴, tiene como tarea contribuir, a través del análisis y la explicación de la *Sagrada Escritura*, a que ella pueda cumplir su función comunicativa, también hoy, bajo otras condiciones de espacio y tiempo que las de su origen.

³² DV 12.

³³ Disse, *Exegese*, 125.

³⁴ J. Kügler designa a esta confianza como *opción de relevancia* de la ciencia bíblica. Esta opción por una permanente relevancia del texto bíblico (es decir, su eficacia inspiradora) hace de la ciencia bíblica una disciplina teológica, no sólo en el empleo de métodos *teológicos*. Cf. Kügler, *Bibelwissenschaft*, 112; *id.*, *Pluralitätsfähigkeit*, 145s.

4.3.2.2. *Palabra de Dios*

La compenetración de lo divino y lo humano en la Sagrada Escritura determina también el hablar de la Biblia como *Palabra de Dios*. Por un lado, es Palabra de Dios porque consigna la palabra dicha por Dios o la palabra anunciada en su nombre; por otro lado, porque en la lectura de la Biblia acontece la *Palabra de Dios*, lo que es particularmente claro en la lectura de la Biblia en la liturgia.

“En principio, la liturgia, y especialmente la liturgia sacramental, de la cual la celebración eucarística es su cumbre, realiza la actualización más perfecta de los textos bíblicos, ya que ella sitúa su proclamación en medio de la comunidad de los creyentes reunidos alrededor de Cristo para aproximarse a Dios. Cristo está entonces ‘presente en su palabra, porque es él mismo quien habla cuando las Sagradas Escrituras son leídas a la Iglesia’ (*Sacrosanctum Concilium*, 7). El texto escrito se vuelve así, una vez más, palabra viva”³⁵.

O. H. Pesch subraya que al hablar de la Biblia como *Palabra de Dios* se deben evitar cuatro malentendidos³⁶.

El *malentendido lingüístico* consiste en identificar la palabra escrita con la Palabra de Dios. Las declaraciones de la Biblia representan más bien la Palabra de Dios, es decir, representan la autocomunicación de Dios en su condición de Logos. Por ello, en la palabra escrita se trata siempre sólo de objetivaciones mediadoras de la Palabra de Dios, que en sí misma no se puede objetivar. Debe ser por eso rechazada una lectura fundamentalista de la Biblia que “parte del principio de que, siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles”³⁷.

El *malentendido subjetivista* se caracteriza porque considera como Palabra de Dios lo que una persona experimenta subjetivamente como tal y así lo interpreta.

“La Palabra de Dios está tan sólo allí donde se escucha como verdad por un sujeto, esto es, donde se capta subjetivamente; pero allí entonces sólo pueden permanecer la Palabra de Dios y la verdad si precisamente ambas son captadas *no sólo* como ver-

³⁵ IBI IV.C.1.b.

³⁶ Cf. Pesch, *Wort*, 16s.

³⁷ IBI I.F.a.

dad del sujeto, sino previamente al sujeto, intersubjetivamente comunicable, vinculando al sujeto; brevemente: *de modo general*³⁸.

En base al principio de la Escritura y al rechazo del Magisterio, el malentendido subjetivo se encuentra más a menudo en el ámbito evangélico que en la Iglesia católica. La dimensión eclesiológica de la lectura de la Biblia es fundamental para la precomprensión católica, como se presentará con más detalle más adelante. Con referencia a la solicitud del Concilio Vaticano II de que se facilite a todos los creyentes el acceso a la Sagrada Escritura³⁹, se destaca entonces expresamente en el *IBI* la relación fundamental entre la lectura individual y la comunidad de fe⁴⁰. Pero el malentendido subjetivo atañe no sólo a la lectura individual de los creyentes, sino también a la de los científicos, como destaca el papa Juan Pablo II en su discurso⁴¹.

La teología católica y el Magisterio estuvieron sometidos durante largo tiempo al *malentendido objetivista*.

“Palabra de Dios sería entonces el ‘contenido’ permanente, en todo momento posible de ser en frases, identificable en éstas y así dado previamente a la fe. Por mucho que haya que destacar la coherencia de contenido en la historia de las objetivaciones de la Palabra de Dios y haya que rechazar, a pesar de todas las interrupciones de la tradición, la concepción de una historia de la fe que se disgrega en tradiciones particulares completamente heterogéneas –¡con lo que todavía no se ha decidido acerca de la forma y manera de esa cohesión y sobre la posibilidad de expresarla!–, sin embargo, las objetivaciones no son la Palabra de Dios, sino que la *representan*”⁴².

Este malentendido es idéntico a la comprensión instructivo-teórica de la revelación, sobre la que entraré en detalle en el próximo apartado.

³⁸ Pesch, *Wort*, 16 (subrayado en el original). Cf. Williamson, *Principles*, 45-47 (con referencia a citas de la encíclica *Fides et ratio*, aparecida en 1998).

³⁹ Cf. *DV* 22, 25.

⁴⁰ Cf. *IBI* III.B.3.e.

⁴¹ Juan Pablo II, *Discurso* 1993, n° 10: “El exégeta católico no alimenta el equivoco individualista de creer que, fuera de la comunidad de los creyentes, se pueden comprender mejor los textos bíblicos. Lo que es verdad es todo lo contrario”.

⁴² Pesch, *Wort*, 17 (subrayado en el original).

Por último, en el *malentendido existencial-actualista* se niega la objetividad de la Palabra de Dios y en lugar de ella se subraya sólo el acontecimiento de demanda y respuesta de la Palabra de Dios. Pero quien habla de la completa no objetivación de la Palabra de Dios está queriendo decir algo sobre la Palabra de Dios y termina así en una contradicción consigo mismo.

4.3.2.3. *Noción de revelación*

El discurso sobre la Sagrada Escritura como *Palabra de Dios* hace necesaria la aclaración de la comprensión de revelación. La constitución dogmática *Dei Verbum* muestra huellas claras de la lucha entre adherentes a dos modelos de revelación contrarios, los dos consignados en el documento⁴³. Por ello no se establece de manera unívoca el sentido de la expresión *Palabra de Dios*, tal como evidencia P. Eicher:

Esa expresión “designa así, en manifiesta oscilación, tanto la Palabra eterna, el *logos asarkos*, y la Palabra encarnada, el *logos ensarkos*, como también la Palabra de Dios anunciada, escrita o transmitida en la Tradición. [...] La tensión entre una Teología trinitaria-encarnatoria de la Palabra y una Teología eclesiológica del anuncio procedente de la Palabra de Dios escrita y transmitida recorre entonces también toda la Constitución”⁴⁴.

La *Dei Verbum* desarrolla en el prólogo y en el primer capítulo un modelo “comunicativo-teórico-participativo”⁴⁵ de la revelación como autocomunicación de Dios, que tiene lugar por medio de hechos u obras (en la creación y en la historia) y palabras⁴⁶. Hechos y palabras se pertenecen internamente unos a otros y se interpretan recíprocamente. Jesucristo es el centro de la revelación, como presenta resumidamente W. Klausnitzer:

“Centro de esa autocomunicación de Dios, que tiene como meta la comunión de Dios con los hombres y de los hombres

⁴³ Cf. Eicher, *Offenbarung*, 483-543; Klausnitzer, *Glaube*, 197-204; Pesch, *Konzil*, 271-290.

⁴⁴ Eicher, *Offenbarung*, 521s.

⁴⁵ Klausnitzer, *Glaube*, 199.

⁴⁶ Cf. *DV* 1-6.

entre sí, es el Logos. [...] Dentro de la historia de salvación, Dios se muestra explícitamente en su Cristo (DV 4). Este Jesucristo, en cuanto persona localizable e histórica, es el Logos del inicio. Él es el que ha llamado a la creación al ser y la ha conservado, y el que estaba y está ya siempre presente en toda la historia de salvación. Él es la primera Palabra de Dios y su 'última Palabra', idéntica. Jesucristo, entonces, no es un maestro o un mensajero que habla de Dios y tiene para dar un mensaje de él, sino que en su vida, en su hablar y en su hacer, en el encuentro con él, que también después de la resurrección acontece por el envío del Espíritu, tiene lugar la autocomunicación de Dios para nosotros. La revelación, entonces, es el encuentro con Jesucristo y, por medio de él, con el Padre"⁴⁷.

En el segundo capítulo, en cambio, la *Dei Verbum* retoma nuevamente el modelo instructivo-teórico de la revelación del Vaticano I y describe la Escritura y la tradición como "depósito" de la revelación, del que toma el Magisterio cuando "propone [algo] como revelado por Dios para ser creído"⁴⁸. La revelación se comprende aquí como un sistema de proposiciones, como discurso de Dios, fijado por escrito y transmitido. El quinto capítulo se orienta nuevamente por el modelo comunicativo-teórico-participativo⁴⁹. Siguiendo esto, el capítulo sexto acentúa la fuerza performativa de la Palabra de Dios comunicada por las Sagradas Escrituras⁵⁰.

La coexistencia de ambas comprensiones de la revelación hace más que evidente el carácter de compromiso que tiene este documento conciliar⁵¹. Pero junto con J. Schmitz, soy de la idea de que al primer capítulo de la *Dei Verbum* le corresponde la función de clave hermenéutica de todo lo demás⁵², de modo que se puede hablar absolutamente de un cambio de paradigma en la concepción de la revelación⁵³.

⁴⁷ Klausnitzer, *Glaube*, 200-202.

⁴⁸ DV 10.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 17-20.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 21.

⁵¹ Es evidente en todos los documentos del Concilio que ellos son el resultado de compromisos arduamente trabajados; por esto, es particularmente perceptible en la DV. Acerca de una diferente valoración de este compromiso, cf. Eicher, *Offenbarung*, 483-491, y Buckenmaier, *Schrift*, 247-251 y 383-388 (respecto de Eicher).

⁵² Cf. Schmitz, *Christentum*, 10.

⁵³ Cf. Pottmeyer, *Normen*, 95.

Tiene amplias consecuencias para la relación de la ciencia bíblica y la lectura popular qué comprensión de la revelación es la que determina la lectura de la Biblia. La concepción instructivo-teórica de la revelación condena a los creyentes al rol de receptores de las sentencias de fe que el Magisterio, con la ayuda del trabajo científico previo de la ciencia bíblica “propone como revelado por Dios para ser creído”⁵⁴. Así también una comprensión de la revelación que considere a ésta sólo como un acontecimiento histórico en el pasado, convertiría a los creyentes en meros receptores de conocimientos científicos sobre la verdad histórica de la revelación, tal como los presentan los expertos⁵⁵.

La concepción comunicativo-teórico-participativa de la revelación exige, por el contrario, un aporte genuino de todos los miembros de la Iglesia para el conocimiento de lo que es revelación de Dios. La palabra revelada, fijada en las Sagradas Escrituras, remite no sólo a la revelación de Dios en la historia pasada, sino también a la permanente revelación de Dios en la creación y en la historia. Se subraya, por cierto, que Jesucristo “Palabra hecha carne [...] lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino”, de modo que “no hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor”⁵⁶. Pero esto no significa ningún fin de la autorrevelación de Dios, como establece D. Arenhoevel.

“¿Qué se entiende aquí, exactamente, con revelación? La condescendencia de Dios para con los hombres, de la que se deriva la comunión de Dios con los hombres, de ninguna manera ha cesado con la acción terrena de Jesús. Dios continúa actuando para los hombres, sobre todo en su Iglesia. [...] El ‘envío del Espíritu’ no es un cierre, sino el comienzo de una nueva acción divina. En este sentido, la revelación no ha llegado a su fin, sino que acontece nuevamente cada día, secreta y abiertamente, en la comunidad y en todo el mundo. [...] ¿Qué significa entonces que hasta el final de los días no hay que esperar más ninguna revelación pública nueva? En primer lugar se puede decir: ningún acto salvífico de Dios superará o tampoco sustituirá la obra de Jesucristo [...]. La obra de Cristo continúa siendo el fundamen-

⁵⁴ DV 10.

⁵⁵ Cf. Ratzinger, *Katechismus*, 303, quien ya en el año 1970 había advertido ante el peligro de un magisterio de los expertos.

⁵⁶ DV 4.

to de toda revelación, que en el futuro es imposible sin él. [...] Pero no cesa la acción de Dios en la historia, ni su salvación, ni su iluminación y enseñanza. El acto redentor de Jesús es el comienzo no el final de la nueva relevación de vida”⁵⁷.

Así la *Dei Verbum* acentúa también que, a través de la Sagrada Escritura como un medio, “el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos”⁵⁸.

Mientras que la comprensión instructivo-teórica de la revelación se refiere, sobre todo, a la “la revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece”⁵⁹, la comprensión comunicativo-teórico-participativa lo hace a la presencia del diálogo de Dios con los hombres. Una concepción reduccionista del texto como información acerca de la revelación acontecida en la historia, es ampliada a comprensión del texto como perlocución, tal como destaca H. J. Pottmeyer.

“La revelación es un acontecimiento viviente de alocución y respuesta, en el que la Palabra de Dios y el Espíritu, tras los primeros testigos, nos incluye también a nosotros como oyentes y actores de la Palabra y como testigos de su poder salvífico. Comprender el sentido de la historia de la revelación y sus testimonios significa descubrir su referencia salvífica para con nosotros”⁶⁰.

Esta comprensión comunicativo-dialógica de la revelación corresponde a una comprensión del texto orientada no sólo estético-productivamente, sino también estético-receptivamente y, con ello, concede especial atención a la pragmática del texto.

4.3.3. La Iglesia como comunidad intérprete

4.3.3.1. Visión general

La precomprensión teológica en el ámbito del objeto de las ciencias bíblicas posee además un aspecto eclesiológico.

⁵⁷ Arenhoevel, *Offenbarung*, 34s.

⁵⁸ *DV* 21.

⁵⁹ *Ibid.*, 11.

⁶⁰ Pottmeyer, *Normen*, 95.

Esta precomprensión, determinante para la Iglesia católica, se subraya expresamente en el *IBI*. Al contrario de la posición luterana, para la cual la Iglesia es una magnitud subordinada a la Escritura, se destaca que la existencia de la Iglesia precede a la de la composición de las Escrituras y que ésta ha surgido en la Iglesia⁶¹.

Una consecuencia de la dimensión eclesiológica del ámbito del objeto de la ciencia bíblica es el principio católico de la tradición, que en el *IBI* se acentúa en contraposición al manejo fundamentalista de la Sagrada Escritura. Para la precomprensión católica es decisivo lo siguiente: “La interpretación de la Escritura se debe hacer, pues, en el seno de la Iglesia en su pluralidad y su unidad, y en la tradición de fe”⁶². Son rechazadas la interpretación fundamentalista no eclesial de la Escritura y las lecturas que se basan en una precomprensión materialista o racionalista. A la lectura científica extra-eclesial no se le impugna en el *IBI per se* el derecho de la existencia, pero apenas si se reflexiona un poco sobre la relación entre la ciencia eclesial y extra-eclesial. La acentuación de la necesidad de la precomprensión eclesial para una interpretación adecuada de la Biblia puede fácilmente considerarse como un desprecio de la lectura extra-eclesial de la Biblia. O. Fuchs propone para reflexionar:

“Bien puede ser también un mal uso de la Biblia despachar de antemano las interpretaciones de personas no cristianas como uso impropio de la Biblia porque, supuestamente, fuera de una comunidad eclesial de vida esas personas jamás podrían comprender correctamente la Biblia”⁶³.

Aboga por una “hermenéutica de la esperanza de que también allí ‘sopla’ el Espíritu de Dios”⁶⁴.

“Iglesias y cristianos auténticos consigo mismos no tienen que reaccionar rígida y angustiosamente ante el amplio campo de las interpretaciones no eclesiales de la Biblia. Pueden salir al encuentro abiertamente, también con alegría, de que incluso

⁶¹ Cf. *IBI* I.F.i.; al respecto, cf. Fuchs, *Bibelkommission*, 55-60.

⁶² *IBI* III.A.3.f.

⁶³ Fuchs, *Kriterien*, 27.

⁶⁴ *Ibid.*

para otros la Biblia represente un considerable valor de vida; pueden tomarse la libertad de ‘probar todo y quedarse con lo bueno’ (cf. 1 Ts 5,21)”⁶⁵.

La Pontificia Comisión Bíblica, en el documento *IBI*, tiene totalmente en vista el enriquecimiento a través del conocimiento que ha sido producido dentro de un marco teórico diferenciado, pero acentúa con razón que la asunción de tal conocimiento hace necesario un discernimiento crítico, tal como se hace respecto de la exégesis judía⁶⁶. En el documento “El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana”, publicado en el año 2001, la Pontificia Comisión Bíblica se ha ocupado más detalladamente de la relación entre la interpretación judía y cristiana de la Escritura y reconoció por primera vez la lectura judía con iguales derechos que la cristiana⁶⁷.

4.3.3.2. *El significado de la tradición*

La pregunta por la relación de la Escritura y la tradición es un tema teológico controvertido de primer nivel. Contra el mal uso del principio de la tradición para inmunizar a la Iglesia contra una reforma fundada en la Sagrada Escritura, Lutero, con su principio de la Escritura (*sola scriptura, scriptura sui ipsius interpres*), había rechazado no sólo el contenido de la tradición, sino también la legitimación de la tradición como tal⁶⁸. Pero la ciencia bíblica moderna mostró claramente que la Escritura, ya en su origen, no puede contraponerse

⁶⁵ *Ibid.*, 29.

⁶⁶ Cf. *IBI* I.C.2.e: “Sobre todo, el cuadro de conjunto de las comunidades judías y cristianas es fundamentalmente diferente: [...] Estos dos puntos de partida crean, para la interpretación de las Escrituras, dos contextos, que a pesar de muchos contactos y semejanzas, son radicalmente diferentes”. Cf. Williamson, *Principles*, 45, 332s.

⁶⁷ Cf. Pontificia Comisión Bíblica, “El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana”, n° 22: “[...] los cristianos pueden y deben admitir que la lectura judía de la Biblia es una lectura posible, en continuidad con las Sagradas Escrituras judías de la época del segundo Templo, una lectura análoga a la lectura cristiana, que se desarrolla paralelamente. Cada una de esas dos lecturas es coherente con la visión de fe respectiva, de la que es producto y expresión. Son, por tanto, mutuamente irreductibles”. Cf. además Frankemölle, *Schriften*, 38-40.

⁶⁸ Cf. Wiederkehr, *Prinzip*, 65-83.

a la tradición, porque ella misma ha surgido de una tradición precedente y que a su vez continúa⁶⁹.

El cambio de paradigma en la comprensión de la revelación en el Concilio Vaticano II tendría también su correspondencia en la comprensión de la tradición, como establece H. J. Pottmeyer:

“Correspondientemente al concepto teológico de revelación se puede comprender teológicamente la tradición como continua autotransmisión de la Palabra de Dios en el Espíritu Santo por el servicio de la Iglesia, para la salvación de todos los hombres. Este concepto teológico de la tradición, que comprende también la Sagrada Escritura, hay que distinguirlo del concepto de tradición en sentido estricto y categorial, que alude sólo a los testimonios de la continua historia de la comprensión e interpretación eclesial que es la *Wirkungsgeschichte* del Evangelio, en tanto que la Iglesia es sólo su sujeto ministerial”⁷⁰.

En razón de la eclesiología del pueblo de Dios quedó claro que, en esa comprensión profundizada de la revelación y de la tradición, no sólo el Magisterio jerárquico, sino todos los miembros de la Iglesia son portadores de la tradición y están llamados a participar activamente en el conocimiento y en el testimonio de la Palabra de Dios. D. Wiederkehr destaca:

“El proceso total de la tradición otorga a todos los creyentes y a la comunidad, previamente a su diferenciación funcional o incluso legal, una responsabilidad común y una potestad, sin que sean divididos unos en activos y otros en meramente pasivos. [...] Ninguno recae en un rol exclusivamente pasivo y ninguno puede atribuirse una posición jerárquica privilegiada. A quien se le ha confiado una tarea activa en la transmisión, no se emancipa jamás de la condición de oyente y receptor; quien aparentemente es ‘sólo’ oyente y receptor, aporta sus propias capacidades libres y creativas. De aquí que una reducción de los tradentes a un grupo más pequeño que toda la comunidad y la Iglesia como pueblo de Dios, si se da, debe abrirse”⁷¹.

En la *Dei Verbum*, en los números 9-10, se encuentra una profunda determinación de la relación entre Escritura, tradi-

⁶⁹ Cf. *IBI* III.A.a.

⁷⁰ Pottmeyer, *Normen*, 95.

⁷¹ Wiederkehr, *Prinzip*, 72. Cf. el comienzo programático de *DV* 1: “La Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía [...]”.

ción y Magisterio, que son presentados como referidos mutuamente; conduciría muy lejos tratar detalladamente aquí esta temática⁷². Pero es importante señalar que el Concilio acentúa la unidad originaria de Escritura y tradición que “manan de la misma fuente”⁷³. Es cierto que se destaca la función de preeminencia cualitativa y normativa de la Sagrada Escritura, pero a su vez se remite también a su estrecha vinculación con la tradición eclesial y con el Magisterio eclesial⁷⁴. La función de la tradición se comprende como totalmente ordenada a la Escritura.

“La misma Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los Libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos”⁷⁵.

Se relativiza el rol del Magisterio. Contra la comprensión tridentina de la tradición como *apostólica*, limitada a los Apóstoles y a su sucesión presente en los obispos, en el Vaticano II se amplía el portador de la tradición a toda la Iglesia⁷⁶.

El Magisterio eclesial no posee, dentro de la tradición ni respecto de la interpretación de la Sagrada Escritura, un monopolio material. Su servicio especial a la *Palabra de Dios* es “en último término, [...] el] de garantizar la auténtica interpretación y de indicar, cuando sea necesario, que tal o cual interpretación particular es incompatible con el evangelio auténtico”⁷⁷. El teólogo fundamental H. Fries deja claro:

“La autoridad poseída por el Magisterio eclesial no es una autoridad sobre la Escritura, sino una autoridad ante el individuo particular y su subjetividad y ante la posible arbitrariedad. [...] El Magisterio eclesial no es una norma de la Escritura, sino él mismo es norma normada ante la comprensión de la Escritura del cristiano individual”⁷⁸.

⁷² Cf. Buckenmaier, *Schrift, pássim*; Kasper, *Verhältnis*, 335-370; Kosch, *Schriftauslegung*, 209-214; Aparicio Valls, *Tradición*, 171-180.

⁷³ DV 9.

⁷⁴ Cf. *ibíd.*, 10.

⁷⁵ *Ibíd.*, 8.

⁷⁶ Cf. Wiederkehr, *Prinzip*, 72.

⁷⁷ IBI III.B.3.i; cf. DV 10.

⁷⁸ Fries, *Lehramt*, 66.69.

La Pontificia Comisión Bíblica subraya que el Magisterio ejerce esta tara “en el interior de la *koinonía* del Cuerpo de Cristo, expresando oficialmente la fe de la Iglesia para servir a la Iglesia”⁷⁹. Y también puede cumplir ese servicio sólo en cuanto que el Magisterio “consulta para ello a los teólogos, los exégetas y otros expertos, de los cuales reconoce la legítima libertad y con quienes queda ligado por una recíproca relación en la finalidad de ‘conservar al pueblo de Dios en la verdad que hace libres’ (CDF, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 21)”⁸⁰.

4.3.3.3. *La comunidad intérprete*

Desde el punto de vista católico, la comunidad intérprete consiste, conforme a la comprensión presentada más arriba, no sólo en la *scientific community* de los biblistas, sino en la Iglesia toda. La visión del Concilio, consistente en que “todos los miembros de la Iglesia tienen un papel en la interpretación de las Escrituras”⁸¹, fue una novedad, sobre la que bien vale seguir reflexionando.

El documento *IBI* describe el rol de los distintos miembros de la Iglesia⁸², pero mientras las tareas de los biblistas⁸³ y del Magisterio son precisadas con mayor detalle, falta esa concretización en la descripción del rol de los lectores populares. Es cierto que el *IBI* establece la ventaja hermenéutica de los pobres y marginados y subraya que tienen “una capacidad de escuchar y de interpretar la Palabra de Dios, que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia y exi-

⁷⁹ *IBI* III.B.3.i.

⁸⁰ *Ibid.*, III.B.3.i. Con la referencia al reconocimiento de la legítima libertad de investigación, se subraya una vez más que no se trata de que los intérpretes de la Biblia sean conducidos con andadores por el magisterio. De manera semejante acentúa ya la *DV* 23 que “los exégetas católicos y demás teólogos” trabajan “bajo la vigilancia del magisterio” y no “bajo la conducción del magisterio”, como había sido formulado en los primeros esbozos. Acerca de la interpretación de esta formulación, cf. Junco Garza, *Escritura*, 60s.; Semmelroth – Zerwick, *Vaticanum*, 56; Hoping, *Kommentar*, 797s.

⁸¹ *IBI* III.B.3.c.

⁸² Cf. *ibid.*, III.B.3.

⁸³ Cf. *ibid.*, III.C.

ge también una respuesta a nivel social”⁸⁴, pero no se aclara más cómo es que los pobres pueden aportar su contribución interpretativa respecto de los demás miembros de la Iglesia⁸⁵. Esto se advierte también en el apartado “Papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación”, en el que se acentúa la tarea del Magisterio “de garantizar la auténtica interpretación”⁸⁶. Se menciona expresamente que el Magisterio, para cumplir su tarea, “consulta para ello a los teólogos, los exégetas y otros expertos, de los cuales reconoce la legítima libertad”⁸⁷. Sin embargo aquí, inmediatamente después de haber destacado la competencia peculiar de los pobres y marginados en la interpretación, falta una referencia a que el Magisterio, para cumplir su tarea, también los consulta a ellos⁸⁸. Así aparece el *pueblo de Dios* sólo como objeto del cuidado del Magisterio y de los expertos.

Aquí se refleja la realidad de que en la Iglesia católica, hasta ahora, sólo se ha advertido el rol del Magisterio y –después de un largo proceso– también el de la ciencia bíblica y de la teología científica para la interpretación de la Biblia. Por su percepción de la competencia interpretativa fundamental de los pobres y marginados, el documento *IBI* constituye una piedra miliar, pero faltan aún las consecuencias práctica de ello.

Más concreto es, en el *IBI*, el reconocimiento de las mujeres como intérpretes de la Biblia “que contribuyen a la interpretación de la Escritura, con puntos de vista penetrantes

⁸⁴ *Ibid.*, III.B.3.g.

⁸⁵ P. Williamson aprecia que la comisión Bíblica, no obstante su alta valoración de los métodos y enfoques científicos, acentúa tan fuertemente la competencia interpretativa de los lectores populares (cf. Williamson, *Principles*, 113). Naturalmente la Comisión Bíblica no espera que ahora se produzcan artículos bíblico-científicos por parte de gente pobre sin formación. Su contribución consistiría más bien en la comprensión y actualización del mensaje esencial de la Escritura. Pero acerca de cómo los pobres pueden aportar esa contribución en la Iglesia en cuanto comunidad interpretativa, no reflexiona sobre ello P. Williamson. Al hacer el listado de los roles especiales en la interpretación de la Biblia en la Iglesia, sigue totalmente al *IBI* y no se pregunta por qué los pobres, a pesar de su especial competencia interpretativa, no son mencionados. A diferencia de otros capítulos de su trabajo, falta aquí por completo el apartado *discusión*.

⁸⁶ *IBI* III.B.3.i.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cf. Fuchs, *Bibelkommission*, 59.

y nuevos, y ponen de relieve aspectos que habían caído en el olvido”⁸⁹. La ampliación de la comunidad intérprete a las mujeres es destacada de forma particular.

“Numerosas aportaciones positivas provienen de la exégesis feminista. Las mujeres han tomado así una parte activa en la investigación exegética. Han logrado, con frecuencia mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación y el papel de la mujer en la Biblia, en la historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia. El horizonte cultural moderno, gracias a su mayor atención a la dignidad de la mujer y su papel en la sociedad y en la Iglesia, hace que se dirijan al texto bíblico preguntas nuevas, ocasiones de nuevos descubrimientos. La sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir ciertas interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer”⁹⁰.

Pero el reconocimiento de que “ciertas interpretaciones corrientes” de una ciencia bíblica exclusivamente masculina son “tendenciosas” tiene que tener consecuencias ético-científicas, de la misma manera que la comprensión de la ciencia bíblica nunca puede ser totalmente neutral⁹¹.

4.3.3.4. *La tarea de la ciencia bíblica*

A la base de la dimensión eclesiológica del ámbito del objeto, la *Dei Verbum* establece como tarea de la ciencia bíblica:

“A los exégetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la Palabra de Dios”⁹².

A diferencia de DV 9-10, aquí no se habla del *Magisterio* de la Iglesia, sino de la Iglesia como totalidad. Pero la interpretación de que aquí, como en declaraciones magisteriales

⁸⁹ *IBI* III.B.3.h.

⁹⁰ *Ibid.*, I.E.2.j.

⁹¹ *Ibid.*, I.E.1.k.

⁹² DV 12.

previas, la misión de la ciencia bíblica sólo representa un trabajo previo para la interpretación autoritativa a través del Magisterio, es –en mi opinión– unilateral⁹³. Se acentúa, más bien, que el biblista no puede disponer sobre la Sagrada Escritura, que es el libro de la Iglesia⁹⁴.

El Juicio de la Iglesia no se ve solamente en las expresiones del Magisterio o de los teólogos eclesiales, sino también en el sentido de fe de los creyentes. En la teología, el concepto *sensus fidelium* ha adquirido en los pasados decenios un significado siempre mayor, pero recién está comenzando la consideración de su significado y alcance. Una determinación conceptual provisoria ofrece G. Koch:

“El sentido de fe se comprende como una capacidad dada por Dios a los creyentes para cooperar activamente en el descubrimiento de la verdad de fe y en la realización de la misma en la vida”⁹⁵.

Pero ese sentido de fe del pueblo de Dios penetra la fe “profundamente con rectitud de juicio y la aplica más ínte-

⁹³ La última parte de *DV 12* es interpretada por Semmelroth – Zerwick como “referencia a la *relación recíproca entre trabajo exegético y magisterio eclesial*” (Semmelroth – Zerwick, *Vaticanum*, 38). Respecto de algo semejante, cf. Ratzinger, *Schriftauslegung*, 20; Schnackenburg, *Dei Verbum*, 188. Junco Garza argumenta con la eclesiología de *Providentissimus Deus*, de la que esa frase está tomada, y con la contribución de *Dei Filius* del Vaticano I, que se cita enseguida, hacia el final (cf. Junco Garza, *Escritura*, 60 [nota 15]). Pero precisamente porque, a diferencia del texto borrador, no se emplea la expresión *magisterium* y la frase ha de comprenderse en el contexto de la *DV* y de toda la Eclesiología del Vaticano II, es que considero a dicha interpretación como un estrechamiento jerárquico. Más bien se trata aquí de “una unión de hermenéutica del área exegética y metodología de la teología en general, y la comprensión viviente-eclesial de la fe” (Grillmeier, *Kommentar*, 556; acerca del esbozo del texto, cf. *ibíd.*, 543). Así lo interpreta también H. Fries: “Vale la pena destacar también que en el [...] pasaje se habla del juicio de la Iglesia y no de magisterio de la Iglesia. [...] Aquí es claro que se habla de una implicación del pueblo de Dios en el juicio de la Iglesia y en el magisterio de la Iglesia; entonces también, sobre todo, de laicos; [se habla] de que, como dice la Constitución *Lumen gentium*, los laicos participan del ministerio profético de Cristo y ‘ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo’ (*LG 30*)” (Fries, *Kirche*, 292). Cf. también Stowasser, *Urteil*, 209s.

⁹⁴ Cf. *DV 10*.

⁹⁵ Koch, *Glaubenssinn*, 99s. Respecto del *sensus fidelium*, cf. especialmente el volumen conjunto dirigido por D. Wiederkehr *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (1994); también Fries, *Sensus fidelium*; Vorgriemer, *Überlegungen*; Wohlmuth, *Sensus fidei*; Fürst, *Sensus fidelium*.

gramente en la vida”⁹⁶. En ello está “bajo la dirección del sagrado Magisterio, al que sigue fielmente”⁹⁷. Según lo expresado más arriba, debería estar claro que esa “conducción del sagrado Magisterio” no puede significar una recepción pasiva de las verdades de fe. Más bien se trata de una cooperación activa de todos los creyentes en la búsqueda de la verdad de fe. M. Stowasser colige de DV 12 para el rol del biblista en el proceso de interpretación lo siguiente:

“El exégeta en su trabajo, entonces, no se ubica más sólo ante el magisterio como ante una oficina de contralor, sino que también ha de dar cuentas ante el más abarcador *sensus fidelium*. La interpretación de la Escritura tiene lugar en el más complejo campo de fuerzas de la Iglesia, en el que junto al magisterio y la exégesis también le compete un rol activo al *sensus fidelium*”⁹⁸.

La tripolaridad teóricamente esbozada por la *Dei Verbum* se comprende más concretamente en el *IBI*. La Pontificia Comisión Bíblica remite a las declaraciones del Concilio sobre el *sensus fidelium* y subraya que todos los miembros de la Iglesia deberían asumir un rol en la interpretación de la Sagrada Escritura⁹⁹.

Sobre la base de estas reflexiones, puedo ahora determinar más exactamente el objeto de mi trabajo como una ciencia bíblica que considera como su tarea contribuir a que efectivamente todos los miembros de la Iglesia puedan asumir un rol en la interpretación de las Escrituras¹⁰⁰. Objeto de ulteriores indagaciones es, por ello, ya no más la función de la ciencia bíblica como trabajo previo para el Magisterio y la teología científica, sino como trabajo previo para la interpretación de la Escritura por los creyentes como una “teología del pueblo”.

⁹⁶ LG 12. Cf. Müller, Gerhard Ludwig, “Exegese V. E. u. Systematische Theologie”, en *LThK* 3 (1995), 1.101-1.103, 1.102: “El sujeto adecuado de la interpretación no es el investigador aislado, sino el creyente en contacto con la comunidad de transmisión de la Iglesia (tradicón). El *sensus fidelium* es el *sensorium a priori* para la realidad testimoniada en los textos de la Escritura”.

⁹⁷ LG 12.

⁹⁸ Stowasser, *Urteil*, 209.

⁹⁹ Cf. *IBI* III.B.3.c.

¹⁰⁰ Cf. las reflexiones de Kügler, que aboga por una ciencia bíblica que se comprende como servidora de todos los miembros de la Iglesia (cf. Kügler, *Bibelwissenschaft*, 103-116).

4.3.4. *Dimensión histórica*

La precomprensión católica acentúa la dimensión histórica del objeto fundamental de la ciencia bíblica¹⁰¹. Los textos bíblicos son documentos históricos configurados por las condiciones históricas y culturales del tiempo de su surgimiento y sólo hay que entenderlos a partir de ahí¹⁰². Son, además, el resultado de la tradición histórica y del proceso de crecimiento. Por último, se refieren a la revelación de Dios, que acontece bajo condiciones históricas concretas¹⁰³.

“La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sólidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones ‘diacrónicas’ serán siempre indispensables para la exégesis”¹⁰⁴.

4.3.5. *Dimensión literaria*

El reconocimiento de los autores de los textos bíblicos como “*veri auctores*”¹⁰⁵ remite a la dimensión literaria del objeto fundamental de la ciencia bíblica¹⁰⁶. Sin perjuicio de su carácter de textos inspirados, ellos son plenamente *palabra de hombres* y, así, están impregnados de formas previamente dadas de pensamiento, lenguaje y relato, condicionadas por el entorno¹⁰⁷. Por eso el comprender requiere el esclarecimiento filológico e histórico. Aquí es donde el *IBI* ve la tarea principal del biblista:

¹⁰¹ El significado de la dimensión histórica es reconocido por todos; es por eso por lo que aquí me expreso brevemente al respecto. Cf. la presentación detallada de la dimensión histórica en Williamson, *Principles*, 52-64, y el catálogo de cuestiones abiertas respecto a su significado para la ciencia bíblica en *ibíd.*, 248-251.

¹⁰² Cf. *DV* 12.

¹⁰³ Cf. *IBI* III.C.1.a.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Conclusión c.

¹⁰⁵ *DV* 11.

¹⁰⁶ También esta dimensión no tiene que ser más discutida aquí; cf. la detallada presentación de Williamson, *Principles*, 65-75.

¹⁰⁷ Cf. *DV* 12.

“En particular, la búsqueda del sentido literal de la Escritura, sobre el cual se insiste tanto hoy, requiere los esfuerzos conjugados de aquellos que tienen competencias en lenguas antiguas, en historia y cultura, crítica textual y análisis de formas literarias, y que saben utilizar los métodos de la crítica científica”¹⁰⁸.

4.3.6. *Admisibilidad de preguntas – criterios para el juicio de lecturas bíblicas*

La Pontificia Comisión Bíblica rechaza una comprensión ingenuamente objetivista de la ciencia bíblica y reconoce el influjo de la subjetividad del científico sobre los resultados de su investigación¹⁰⁹. Ya no se niega la impronta de la precomprensión a través de cuestiones del propio presente.

“La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores. Éstos conceden una atención privilegiada a ciertos aspectos y, sin siquiera pensar en ello, descuidan otros. Es, pues, inevitable que los exégetas adopten en sus trabajos puntos de vista nuevos, correspondientes a las corrientes de pensamiento contemporáneo que no han obtenido hasta aquí un lugar suficiente. Conviene que lo hagan con discernimiento crítico”¹¹⁰.

En lugar de determinaciones normativas para preguntas admisibles se destaca la necesidad de criterios para el discernimiento crítico acerca de si una interpretación es adecuada al texto o no. Estos criterios corresponden a las cuatro dimensiones del ámbito del objeto (literaria, histórica, teológica, eclesiológica). Según la *Dei Verbum*, son criterios axiomáticos, para las dimensiones orientadas al sentido espiritual de la Escritura, el tener en cuenta “el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe”¹¹¹.

Estos axiomas pertenecen al *núcleo duro* de la teoría de la ciencia bíblica en la Iglesia católica. Pero su determinación

¹⁰⁷ Cf. DV 12.

¹⁰⁸ IBI III.B.3.h.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, II.A.2.c. Esto resulta implícitamente también de las observaciones de las lecturas feministas de la Biblia (cf. *ibid.*, I.E.2.j).

¹¹⁰ *Ibid.*, I.E.

¹¹¹ DV 12.

de contenido no es clara. La Pontificia Comisión Bíblica se esfuerza por comprender estos axiomas de tal manera que no impidan la investigación crítica de la Biblia. Así, la unidad de la Sagrada Escritura se comprende dinámicamente¹¹². Una unidad de la Escritura comprendida de tal manera no conduce a una exégesis uniforme y dogmática, sino que exige una pluralidad de métodos y de interpretaciones¹¹³.

“Puesto que los textos de la Sagrada Escritura tienen a veces tensiones entre ellos, la interpretación debe necesariamente ser plural. Ninguna interpretación particular puede agotar el sentido del conjunto, que es una sinfonía a varias voces. La interpretación de un texto particular debe, pues, evitar la exclusividad”¹¹⁴.

O. Fuchs llama la atención de que tal visión de la unidad de la Escritura depende esencialmente de la imagen religiosa social de una comunidad de fe. Existe una interdependencia entre la comunicación intraeclesial y la comunicación con los textos de la Biblia.

“Las relaciones en las que se aspire a vínculos simbióticos y opresores no pueden tampoco tratar de otra manera a los textos bíblicos. Allí no se puede tomar en serio el sujeto que está enfrente; más bien, se le degrada a objeto y a medio de la identidad propia o colectiva. [...] Donde, por otro lado, se admiten en las

¹¹² Cf. *IBI* III.A.2.g.

¹¹³ Como E. A. Knauf muestra para el Pentateuco, muchas teorías crítico-literarias e histórico-redaccionales fueron un intento de dejar de lado las aporías lógicas y teológicas percibidas en los textos. A menudo estaba detrás la idea de un genial primer autor y muchos redactores incapaces. A la luz del modelo discursivo, el Pentateuco aparece como resultado de un compromiso, en el cual los grupos rectores también dejaron valer la posición rechazada de los demás. Knauf descubre en el ideal de justicia, también de hacer justicia al otro allí donde no se comparte su opinión, el más alto valor por el cual se renunció al ideal de la libertad de contradicciones. De sus consideraciones extrae Knauf las siguientes consecuencias para una lectura adecuada de los textos: “El Antiguo Testamento, como protocolo de un discurso teológico, quiere en primer lugar ser leído ‘de forma sinóptica’: para cada posición ha de buscarse el registro de la opinión opuesta, que a menudo se puede hallar: *Audiat et altera pars!* En segundo lugar, la ‘teología del Antiguo Testamento’ posee no una tarea de ‘liberar’ al texto de sus contradicciones y neutralizarlas en un plano arbitrario superior, sino más bien de exponerlos, ‘descongelarlos’ en el protocolo del ‘congelado’ discurso teológico y proseguirlo. Quizás parecen así en el Antiguo Testamento problemas abiertos que también lo son hoy en día. El pensamiento bíblico que puede vivir con contradicciones, mantenerlas y soportarlas, puede que sea hoy para nosotros una útil y necesaria corrección del pensamiento dogmático que pretende la univocidad, que no siempre es humana ni justa” (Knauf, *Audiat et altera pars*, 126, subrayado en el original).

¹¹⁴ *IBI* III.A.3.e.

comunidades la distancia y la diferencia, la libertad tiene espacio para respirar, tanto [las personas] entre sí como igualmente con respecto a la Escritura. Por eso también sólo una comunidad capaz de pluralidad puede percibir y tolerar la pluralidad intrabíblica. Una colectividad fundamentalista está destinada a apartar racionalmente las contradicciones intrabíblicas”¹¹⁵.

Es cierto que en el *IBI* se confirma el principio de la tradición como axioma de la ciencia bíblica católica, pero a su vez se advierte también frente a una comprensión unilateral.

“Toda precomprensión comporta, sin embargo, peligros. En el caso de la exégesis católica, existe el riesgo de atribuir a los textos bíblicos un sentido que no expresan, sino que es el fruto de un desarrollo ulterior de la tradición. El exégeta debe prevenir este riesgo”¹¹⁶.

Para la dimensión literaria e histórica de las Sagradas Escrituras, la *Dei Verbum* indica como criterio la concepción de “la intención del autor”¹¹⁷. En el *IBI* se trata esto en la descripción del método histórico-crítico y se indica como su meta “dejar claro, sobre todo de modo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores”¹¹⁸. Pero éste es el único pasaje del *IBI* que se refiere explícitamente a la *intentio auctoris* del compositor bíblico. Más adelante se cuestiona radicalmente la posibilidad de destacar un *sensus auctoris*.

“En reacción contra esta multiplicidad de sentidos, la exégesis histórico-crítica ha adoptado, más o menos abiertamente, la tesis de la unidad de sentido, según la cual un texto no puede tener simultáneamente diferentes significados. Todo el esfuerzo de la exégesis histórico-crítica se dirige a definir *el* sentido de tal o cual texto bíblico en las circunstancias de su producción. Pero esta tesis choca ahora con las conclusiones de la ciencias

¹¹⁵ Fuchs, *Kriterien*, 17; cf. *id.*, *Bibellektüre*, 434-436.

¹¹⁶ *IBI* III.c.

¹¹⁷ DV 12. En una instructiva visión de conjunto E. Arens muestra cómo ese criterio, que en la primera encíclica bíblica *Providentissimus Deus* (1893) no desempeñaba todavía ningún rol, fue siempre más determinante en las declaraciones magisteriales ulteriores y, finalmente, desde la *Divino afflante Spiritu* (1943), ocupa el centro (cf. Arens, *Intentio*, 188-194). Cf. también Williamson, *Principles*, 177-180.

¹¹⁸ *IBI* I.A.4.g (subrayado en el original).

¹¹⁹ *IBI* II.B.b-c (subrayado en el original).

del lenguaje y de las hermenéuticas filosóficas, que afirman la polisemia de los textos escritos”¹¹⁹.

En el apartado siguiente sobre el *sensus litteralis* se ve el esfuerzo de mediar entre los extremos de un sentido textual procurado por el autor y una polisemia incontrolable, librada a la subjetividad de los intérpretes; aquí aparece en el centro, en vez de la intención del autor, el concepto del sentido del texto. El sentido literal del texto se podría determinar con la ayuda de análisis precisos del mismo, en el marco de su contexto literario e histórico¹²⁰. Este análisis sería la tarea principal de la ciencia bíblica.

Por otro lado, se remite también al carácter dinámico de los textos bíblicos y a la apertura del sentido literal “a desarrollos ulteriores, que se producen gracias a ‘relecturas’ en contextos nuevos”¹²¹. Por eso, en vez de un único sentido textual fijable históricamente, se espera de la ciencia bíblica la determinación de un sentido de dirección.

“La exégesis histórico-crítica ha tenido demasiado frecuentemente la tendencia a limitar el sentido de los textos, relacionándolos exclusivamente con circunstancias históricas precisas. Ella debería, más bien, procurar precisar la dirección de pensamiento expresada por el texto; dirección que, en lugar de invitar al exégeta a detener el sentido, le sugiere, al contrario, percibir las extensiones más o menos previsibles”¹²².

Pero como criterio para el juicio de las lecturas de la Biblia se intenta establecer un sentido textual preciso.

“Es necesario, por el contrario, rechazar, como no auténtica, toda interpretación heterogénea del sentido expresado por los autores humanos en su texto escrito. Admitir sentidos heterogéneos equivaldría a cortar el mensaje bíblico de su raíz, que es la Palabra de Dios comunicada históricamente, y abrir la puerta a un subjetivismo incontrolable”¹²³.

No obstante, en el siguiente apartado sobre el sentido espiritual, se restringe inmediatamente esto y se advierte: “Conviene, sin embargo, no tomar ‘heterogéneo’ en un sentido estrecho”¹²⁴.

¹²⁰ Cf. *IBI* II.B.1.c.

¹²¹ *Ibid.* II.B.1.g.

¹²² *Ibid.* II.B.1.f.

¹²³ *Ibid.* II.B.1.h.

¹²⁴ *Ibid.* II.B.2.a.

Es importante advertir que en el *IBI*, en este contexto, siempre se habla sólo del sentido del texto que fue *expresado* por los autores humanos y no se menciona todavía explícitamente el tema de la intención del autor; el concepto de intención del autor se emplea sólo en vistas a Dios, el “autor principal”¹²⁵. Pero en las explicaciones sobre el sentido del texto se advierte la lucha dentro de la Comisión por el significado de la noción de intención del autor. Por un lado tiene que mantener firmes el método histórico-crítico y las declaraciones previas del Magisterio sobre la normatividad del *sensus auctoris*; por otro lado, se esfuerza por acoger los conocimientos de la discusión hermenéutica y metodológica más reciente. Pero la integración no ha resultado completa, tal como se advierte con claridad en la interpretación de este apartado hecha por los mismos miembros de la Comisión. Mientras J. Fitzmyer opina que en el *IBI* no se identifica el sentido literal del texto con el sentido procurado por el autor¹²⁶, L. Ruppert juzga exactamente todo lo contrario¹²⁷.

¹²⁵ *Ibid.* II.B.1.c.

¹²⁶ Cf. Fitzmyer, *Document*, 120s.: “De aquí que la Comisión no establezca que el sentido literal es el que ha sido *pretendido* por el autor humano inspirado; más bien, es el que ha sido *expresado* por él. Algunas de sus intenciones pueden ser apreciadas por lo que ha escrito, pero esto con dificultad conduce a una plena manifestación de sus intenciones, especialmente cuando uno está tratando con textos tan antiguos como los del Antiguo y Nuevo Testamento, escritos en lenguajes de tanto tiempo atrás” (subrayado en el original). Cf. *id.*, *Senses*, 103: aquí Fitzmyer rechaza también la interpretación de A. Dulles, quien cree advertir en el término “directamente” (cf. *IBI* II.B.1.c: “El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado *directamente* por los autores humanos inspirados” [destacado de R. H.]) el sentido de “intencionalmente” o “conscientemente” (cf. Dulles, *Interpretation*, 31). Fitzmyer acentúa, por el contrario: “Tal significado de ‘directamente’ no estaba, sin embargo, en la mente de los miembros de la Comisión. De hecho, fue explícitamente excluido de la discusión y es por esto por lo que el texto está formulado de esa manera” (Fitzmyer, *Senses*, 115. n. 15).

¹²⁷ “Siguiendo la encíclica de Pío XII, la Pontificia Comisión Bíblica comprende el ‘*sensus literalis*’ como el sentido procurado por los autores humanos inspirados. Pero si lo que se tiene es un texto en la forma de una elaboración, se suscita entonces nuevamente la cuestión acerca del autor ‘inspirado’ y su intención. Dado que la inspiración de la Escritura no se refiere a los autores humanos, sino al texto escriturístico, debería identificarse entonces el sentido determinante de la Escritura, el ‘*sensus literalis*’, con el sentido mismo del correspondiente texto de la Biblia, a favor de lo cual se pronunció una minoría de la Comisión a la que pertenecía también el autor de esta introducción” (Ruppert, *Einführung*, 41). También G. Schmuttermayr (que no era miembro de la Comisión) interpreta este texto en el sentido de la intención del autor y, de allí, sentencia: “El capítulo sobre el ‘sentido de la

4.4. Determinaciones sobre las fuentes de conocimiento admitidas

Si se considera la Biblia como un testimonio histórico y literario, la fuente primaria de conocimiento para la ciencia bíblica es entonces la razón, análogamente a otras ciencias históricas y lingüísticas. Pero si la Biblia es vista por una comunidad de fe como Sagrada Escritura, en ese caso se requieren otras fuentes de conocimiento.

Como ya se ha expuesto, la Sagrada Escritura no se identifica con la Palabra de Dios (malentendido lingüístico), sino que se considera sólo como objetivación comunicadora de la Palabra de Dios. Las instancias de referencia de la revelación, la Sagrada Escritura, la tradición eclesial y el Magisterio eclesial “están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros”¹²⁸. La tradición se objetiva en la acción y en la vida de la Iglesia creyente y orante¹²⁹. El testimonio de toda la Iglesia es infalible, “mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando ‘desde el obispo hasta los últimos fieles seglares’ manifiestan el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres”¹³⁰. Como infalible vale también una doctrina de fe y de moral presentada como definitivamente vinculante por el Magisterio eclesial¹³¹. Como yacimientos de la tradición eclesial se mencionan los Padres de la Iglesia y las sagradas liturgias¹³². Pero resulta que esas minas de la revelación “no son más que distintos portadores del único *locus theologicus*, la Iglesia”¹³³. La Iglesia es el yacimiento de la tradición en un doble sentido:

Esritura inspirada’ (68ss.) está, por ello, en el umbral de una ampliación estético-receptiva, pero no lo traspasa [...]. Continúa siendo determinante entonces la visión centrada en el autor: si para evaluar interpretaciones se erige como medida el ‘sentido... que los *autores* humanos han expresado en los textos escritos por ellos’ (71; destacado por el autor), entonces quedan anulados todos los avances estético-receptivos” (Schmuttermayr, *Leser*, 40s.) Para una detallada presentación de la problemática del sentido literal, cf. Williamson, *Principles*, 163-188.

¹²⁸ DV 10.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 8.

¹³⁰ LG 12.

¹³¹ Cf. *ibid.*, 25.

¹³² Cf. DV 8.23.

¹³³ Pottmeyer, *Normen*, 99 (subrayado en el original).

“Ella es *yacimiento de los testimonios* de la fe apostólica y de la ulterior historia resultante y de la interpretación (*traditio passiva*), y es testigo y portadora de la tradición (*traditio activa*)”¹³⁴.

Se interpretaría mal el principio de la tradición, si sólo se atendiese a la *traditio passiva*; la ciencia bíblica tiene que considerar también la *traditio activa*. D. Wiederkehr destaca:

“Los grandes tiempos de la Iglesia, de la praxis de la fe y de la fecundidad especulativa, no fueron los tiempos de la estéril actualización y de la acomodación de moda, sino los tiempos de los osados nuevos pasos y a la vez de la confrontación abierta: sólo hay tradición porque siempre hay más que tradición. La consecuencia paradójica dice que se contraponen injustamente la tradición del pasado a la actualización siempre nueva; que aquélla es más bien el salvoconducto más consistente *para esto*. Porque cuanto más se percibe la nueva realidad, a pesar de la ya siempre abundante oferta de la tradición, tanto más surge entonces una nueva tradición: el derecho de la Iglesia de *aquel entonces* es también el derecho de la [Iglesia] *presente*. ‘Transmitir’ no hay que conjugarlo sólo en [tiempo] perfecto, sino también en presente y en futuro”¹³⁵.

La *Dei Verbum* reclama que la Sagrada Escritura “se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita”¹³⁶, y el documento *IBI* precisa:

“Las tradiciones de fe forman el medio vital en el cual se ha insertado la actividad literaria de los autores de la Sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y en la actividad exterior de las comunidades, en su mundo espiritual, su cultura y en las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la Sagrada Escritura exige, pues, de manera semejante, la participación de los exégetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo”¹³⁷.

Con la creciente convicción de que la Iglesia no sólo está determinada por la tradición, sino que ella también actúa y la configura, reflexiona la Iglesia cada vez más sobre su condi-

¹³⁴ *Ibid.* (subrayado en el original).

¹³⁵ Wiederkehr, *Prinzip*, 82 (subrayado en el original).

¹³⁶ *DV* 12.

¹³⁷ *IBI* III.A.3.g.

ción de sujeto y descubre en ello la condición de sujeto de sus miembros que, como establece H. J. Pottmeyer, “de acuerdo con su respectiva función y de manera inconfundible e insustituible” testimonian “la Palabra de Dios y su eficacia ‘en la enseñanza, la vida y el culto’ (DV 8)”¹³⁸ y así dan forma a la tradición.

Por ello en su praxis de fe y de vida los biblistas tienen que participar de la acción y de la vida de la Iglesia creyente y orante. En el documento *IBI* se destaca dos veces la ventaja hermenéutica de los pobres que “puede[n] aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cf. Mt 11,25)”¹³⁹. En este sentido se refiere a esto como una de las “comprensiones fundamentales” de la teología de la liberación:

“La exégesis no puede ser neutra, sino que, siguiendo a Dios, debe tomar parte por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos. La participación en este combate permite precisamente hacer aparecer los sentidos que no se descubren sino cuando los textos bíblicos son leídos en un contexto de solidaridad efectiva con los oprimidos”¹⁴⁰.

Pero a su vez se comenta, restringiendo, que la ciencia bíblica debe cuidarse de unilateralidades; y además, que el compromiso social y político no pertenece directamente a las tareas del biblista¹⁴¹.

En el resto de la presente investigación habrá que concretar cómo es que el biblista, con su propia praxis de vida y de fe, puede asumir más intensamente la *traditio activa*, esto es la conformación activa de la tradición a través de los miembros de la Iglesia. Ya se ha presentado más arriba cómo ese rol activo de todos los miembros de la Iglesia encuentra su fundamentación en la doctrina del *sensus fidelium*. H. Vorgrimler destaca como resultado de las discusiones sobre el sentido de la fe:

¹³⁸ Pottmeyer, *Normen*, 99s. (subrayado en el original).

¹³⁹ *IBI* IV.C.3.m.

¹⁴⁰ *Ibid.*, I.E.1.f-g.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, I.E.1.k.

“[...] que el sentido de fe es una forma de conocimiento totalmente originaria no plasmada unilateralmente por la razón o la voluntad, un sentido para lo esencial en la revelación de Dios, una capacidad de percibir creyendo y de penetrar en él siempre más profundamente y, a la vez, [es] una capacidad de juicio para la praxis de vida que surge de la fe”¹⁴².

Por ello se trata de cómo teoría y praxis, razón y experiencia, reflexión racional y sentimiento intuitivo pueden ser considerados a la vez como fuentes de conocimiento.

4.5. Jerarquización de las fuentes de conocimiento

La declaración del *IBI*, citada en el apartado anterior, de que los pobres y la *gente sencilla* podían “aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma”¹⁴³, contiene una valoración que está en crasa contradicción con la jerarquización de las fuentes del conocimiento habitual en la ciencia bíblica orientada por la razón. De acuerdo con ello, la ciencia guiada por la razón tendría entonces una preeminencia sólo respecto de la dimensión histórica y literaria del objeto fundamental. Pero la comprensión exacta de esas dimensiones del texto bíblico representa sólo una meta parcial de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica. Según la *Dei Verbum* “el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”¹⁴⁴. La Comisión Bíblica acentúa el aspecto de referencia al presente de la Palabra de Dios:

¹⁴² Vorgrimler, *Überlegungen*, 367.

¹⁴³ *IBI* IV.C.3.m.

¹⁴⁴ *DV* 12. Según J. Gnilka esta frase es “en vistas a la comprensión y a la dificultad de la interpretación de la Escritura, probablemente, la más significativa pero también la más problemática” (Gnilka, *Exegese*, 7). No es clara: “No está claro si la interpretación teológica desemboca en la interpretación histórica, o si el exégeta ha cumplido, en lo esencial, con su trabajo interpretativo, cuando pone en evidencia el *sensus historicus*” (*ibid.*, 9). Esta cuestión queda irresuelta en el documento. Cf. Lohfink, *Fleck*, 22s. Una importante contribución para el esclarecimiento de cómo comprende *DV* 12 la relación entre interpretación histórica y teológica ofrece Bieringer, *Revelation*, 5-40.

“En su trabajo, los exégetas católicos no deben jamás olvidar que ellos interpretan la *Palabra de Dios*. Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras”¹⁴⁵.

Los diferentes miembros de la Iglesia son como yacimientos del sentido espiritual de la Escritura, en cuanto Palabra de Dios referida al presente. Si éstos testimonian, de la manera que les es propia a cada uno, la autorrevelación de Dios, sin embargo, vale que “cada uno de sus testimonios [ha de] ser interpretado *en relación a todos* los demás y en correspondencia a ellos”¹⁴⁶. Respecto de esto M. Seckler habla de “catolicidad cognoscitivo-teórica”:

“Cada testimonio particular no es el todo, sino que el todo es lo que cada una de las instancias de testimonio atestigua a su manera. Si alguno de los *loci* quisiese monopolizar su testimonio, entonces no se daría más la totalidad específica, sino la absolutización de una de las partes; por tanto, el absolutismo totalitario de un único *locus theologicus*. La idea de la catolicidad cognoscitivo-teórica tiene aquí su lugar”¹⁴⁷.

Si el conocimiento del sentido originario de un texto es la meta de su interpretación, entonces sólo la razón histórica puede ser la fuente de conocimiento admitida. Pero si, como en la visión de la Iglesia católica, la meta de la interpretación es el sentido del texto como Palabra de Dios refe-

¹⁴⁵ IBI III.C.1.b. De manera semejante había destacado Pablo VI en 1970, en un discurso a los biblistas italianos: “[...] la interpretación no ha cumplido con su tarea hasta que no ha mostrado cómo el *significado de la Escritura puede ser relacionado con el momento actual de la salvación*, es decir, cuando se ha mostrado la aplicación a la situación actual de la Iglesia y del mundo” (Pablo VI, *Discurso*, 1970, 616: “[...] l’interpretazione non ha esaurito il suo compito se non quando ha mostrato come il *significato della Scrittura si possa riferire al presente momento salvifico*, cioè quando ne ha fatto vedere l’applicazione nelle circostanze presenti della Chiesa e del mondo” [subrayado en el original]).

¹⁴⁶ Pottmeyer, *Normen*, 105 (subrayado en el original); cf. Stowasser, *Urteil*, 214.

¹⁴⁷ Seckler, *Bedeutung*, 63.

rida a la actualidad¹⁴⁸, entonces ninguna instancia de testimonio de la Palabra de Dios puede monopolizar su interpretación. El principio de la tradición requiere, más bien, el consenso diacrónico (*traditio passiva*) y sincrónico (*traditio activa*); pero este consenso no debe entenderse como uniformidad, sino que es necesariamente pluralista¹⁴⁹. Formas deficientes de lectura de la Biblia aparecen siempre cuando una instancia de testimonio se absolutiza, como sucede, por ejemplo, en la lectura subjetivista fundamentalista.

En la ciencia bíblica, la tarea de conocer la *Palabra de Dios* se separa, a menudo, del propio trabajo¹⁵⁰. Según esa comprensión, la tarea del biblista sería el análisis de “lo que los autores querían decir”; por el contrario, la tarea de la teología, del Magisterio y de los creyentes es el conocimiento de “lo que [...] Dios quería dar a conocer con dichas palabras”¹⁵¹. La pregunta de si una separación de la exégesis y de la aplicación o una separación del sentido literal y el sentido espiritual es adecuada o posible, y de qué manera, es central para esta investigación. A través del paralelo de la relación entre *sensus divinus* y *sensus humanus* en la Sagrada Escritura con el dogma cristológico, los documentos del Magisterio remiten a la imposibilidad de tal división.

Para presentar la relación entre análisis crítico-racional del texto e interpretación teológica, J. M. Caballero Cuesta emplea la imagen de dos círculos concéntricos. Es cierto que un lector cristiano de la Biblia tiene que considerar el texto de forma crítico-racional (primer círculo), pero lo hace siempre dentro de una perspectiva más amplia a la que permanentemente se remite su actividad interpretativa, la de la fe (segundo círculo)¹⁵². Pero la lectura científica de la Biblia,

¹⁴⁸ Cf. *IBI* III.C.1.b.

¹⁴⁹ Cf. *ibíd.*, III.A.3.e-f; también Fuchs, *Bibelkommission*, 57. Vorgrimler destaca: “La Iglesia, como una gran comunidad de consenso, no existe; según las pruebas de la investigación histórica, no ha existido nunca. Comunicación en lo esencial de la fe y formación de consenso al respecto son sólo posibles en comunidades pequeñas, abarcables, en las que sus miembros pueden trabajar simultáneamente en distintos círculos e iniciativas” (Vorgrimler, *Überlegungen*, 374).

¹⁵⁰ Cf. Williamson, *Principles*, 100-104, 335s.

¹⁵¹ Ambas citas son de *DV* 12.

¹⁵² Cf. Caballero Cuesta, *Hermenéutica*, 40s.; también *ibíd.*, 48.

considerada aisladamente, puede entonces dar la impresión de prescindir de la dimensión teológica aunque, de hecho, el intérprete no puede jamás comportarse neutralmente respecto de esa dimensión. Dicho con la imagen de J. Caballero Cuesta, el intérprete está siempre dentro del segundo círculo más amplio, el del sistema de símbolos religiosos que él admite. Éste puede ser otra religión o también otra visión del mundo que sólo permite lo que es explicable, causalmente, según el modelo de las ciencias naturales. Sin embargo, según la precomprensión católica, una interpretación es sólo adecuada al texto como Sagrada Escritura cuando tiene lugar dentro de la fe confesada por la Iglesia. Pero aceptar la fe como precomprensión necesaria no significa ser acrítico respecto de la confesión de fe eclesial, como acentúa P. Williamson.

“Ambas exégesis, la que excluye presupuestos de fe y la exégesis caracterizada por una precomprensión de fe, usarán métodos científicos y buscarán identificar el significado del texto en ocasión de su escritura. Ambas rehusarán atribuir al sentido literal del texto un desarrollo dogmático ulterior. La diferencia es que la exégesis que excluye presupuestos de fe se limita a reconocer en el texto una comunicación humana, mientras que la exégesis que comienza con una hermenéutica de la fe puede percibir ambas cosas: una comunicación humana y la Palabra de Dios”¹⁵³.

La interpretación de la Escritura en la Iglesia católica se muestra como un proceso dialógico abarcador en el que los distintos miembros de la Iglesia tienen competencias especiales que deben implicarse en el diálogo. Pero ninguno posee un monopolio interpretativo, sino que cada uno está referido al aporte especial del otro. El reconocimiento de fuentes de conocimiento a las que otros miembros de la Iglesia tienen mejor acceso (o dicho teológicamente, el reconocimiento de sus carismas) implica, sin embargo, una renuncia al poder y una disposición al diálogo. Así, el Magisterio eclesial tuvo que reconocer la necesidad y la autonomía de la investigación científica de la dimensión histórica, literaria y teológica de la Sagrada Escritura. Esto fue un proceso prolongado, penoso, que recién halló su fin en el siglo pasado con la encíclica *Di-*

¹⁵³ Williamson, *Principles*, 104.

vino afflante Spiritu y la Constitución dogmática *Dei Verbum*. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 es un signo de que, entre tanto, también en la Iglesia católica el acceso científico a la Sagrada Escritura ha llegado a ser algo obvio¹⁵⁴.

La ciencia bíblica, por su parte, no puede separarse de la comunidad de fe eclesial como lugar necesario de la interpretación. Respecto de la dimensión teológica del sentido del texto, ella debe honrar el aporte especial de los distintos miembros de la Iglesia y reconocer sus propios límites, como también subraya O. Fuchs:

“La cuestión fundamental es: la exégesis, en sus exponentes masculinos y femeninos, ¿se sabe incluida en el ordenamiento recíproco común de todos los carismas?, ¿o está por encima de él? ¿Con qué argumentos *teológicos* se ubica por encima? La competencia específica de su materia, donde ella sabe más que los demás, no basta por sí misma, sino que tiene que ser identificada en su calificación teológica, especialmente eclesiológica. ¿Es una suerte de ‘magisterio’? O la exégesis se ubica entre los muchos carismas a través de los cuales puede descubrir el significado: el carisma de la ciencia está, entonces, junto al carisma de una forma de vida muy determinada que puede tratar con los textos de una manera tan productiva de sentido y, por eso, con autenticidad cristiana como la misma exégesis. Las respectivas pretensiones de verdad serán bien tratadas como poseedoras de igual rango, aunque están fundadas respectivamente de manera diferente”¹⁵⁵.

De modo semejante argumenta J. Kügler, quien aboga por una ciencia de la Biblia como ciencia eclesial. Para ello habría que partir de la eclesiología del pueblo de Dios del Vaticano II.

¹⁵⁴ Cf. Ruppert, *Einführung*, 60: “El documento constituye una piedra miliar en el caminar, durante mucho tiempo no libre de conflictos, del magisterio eclesial junto con la exégesis católica. Ya no puede darse un paso atrás de esta piedra miliar si el Magisterio no quiere tornarse indigno de credibilidad”. El reconocimiento magisterial de la ciencia bíblica en los documentos se halla de nuevo ubicado dentro de la propensión hacia un desprecio de la investigación bíblico-científica por parte de declaraciones magisteriales. Sobre esto llamaron la atención algunos comentaristas con ocasión de la publicación del *IBI* y señalaron especialmente la simultánea aparición del *Catecismo universal* y de la encíclica *Veritatis splendor*. Cf. Groß, *Rom*, 234; Beuken, *Auslegung*, 292; Klauck, *Dokument*, 89; Kremer, *Interpretation*, 165.

¹⁵⁵ Fuchs, *Kriterien*, 15s. (subrayado en el original).

“En la perspectiva de la ciencia de la Biblia, este pueblo de Dios aparece como grupo de lectores que poseen un determinado interés en los textos bíblicos, aunque también con improntas distintas: la Sagrada Escritura es ‘un tesoro común de todo el pueblo de los creyentes’. Sobre el trasfondo de tal concepción de Iglesia, la exégesis ya no puede entenderse más como proveedora de sentidos ‘correctos’ de los textos para la actividad magisterial de la jerarquía eclesial. Por ello tampoco puede seguir entendiéndose sin más como magisterio académico, que constituye una contra-instancia del Magisterio eclesial y, con mayor o menor pathos iluminista, contra la represión, el estrechamiento y la falsificación dogmáticas de expresiones de la Sagrada Escritura, que hace valer la intención propia, el ‘verdadero sentido’ del texto, el mensaje del Jesús histórico y la normatividad de las concepciones cristianas originarias”¹⁵⁶.

Recién desde hace poco tiempo, está en la mira de las declaraciones magisteriales el que cada creyente tiene algo para aportar a la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia¹⁵⁷. El *IBI* menciona expresamente que el individuo, por su lectura en la comunidad de fe, le comunica a ésta el fruto de su lectura y así enriquece la fe común¹⁵⁸. En conexión directa con esto, remite a la ventaja hermenéutica de los pobres y enfatiza que ellos tendrían “una capacidad de escuchar y de interpretar la Palabra de Dios que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia”¹⁵⁹. Pero faltan criterios de cómo los aportes de los creyentes, y especialmente de los pobres, pueden percibirse y acogerse seriamente en la Iglesia.

Dado que vivimos en una sociedad que privilegia la razón antes que la experiencia, en la que por eso el conocimiento de vida y de fe de personas *sin formación* no se aprecia, se requieren esfuerzos especiales, también de los biblistas, para dejar que se exprese el conocimiento experiencial de los receptores de sus explicaciones científicas y para iniciar un diá-

¹⁵⁶ Kügler, *Bibelwissenschaft*, 107.

¹⁵⁷ En la *Providentissimus Deus* los laicos fueron vistos totalmente como objetos que tenían que ser protegidos del Modernismo. La *Divino afflante Spiritu* habla, por primera vez, del deber de todos los creyentes de formarse a través del estudio de los resultados de la ciencia bíblica católica. Pero recién en el *IBI* se habla concretamente acerca del aporte interpretativo de todos los creyentes. Cf. Stowasser, *Urteil*, 212s.

¹⁵⁸ Cf. *IBI* III.B.3.e.

¹⁵⁹ *Ibid.*, III.B.3.f.

logo auténtico con ellos¹⁶⁰. En este sentido, O. Fuchs exige de la ciencia de la Biblia lo siguiente:

“También en la forma de comunicar sus resultados tendrá que intervenir, dando la cara por su propia didáctica y configurándola. En ello será importante que la exégesis no se aproveche de su posición profesional para restarle competencia a otros accesos, sino para enriquecerlos en sus propios campos”¹⁶¹.

O. Fuchs llama la atención respecto de que el aporte especial de los pobres no debe ser considerado sólo sincrónica sino también diacrónicamente. En la tradición se encuentra una multiplicidad de santos, o mujeres y varones relativamente santos, cuya vida es un testimonio viviente de la acción perlocutiva de textos de la Biblia¹⁶². O. Fuchs remite al ejemplo de vida de san Francisco, como clave hermenéutica para la historia del joven rico (cf. Mc 10,17-31).

4.6. Determinaciones judicativas

Las determinaciones judicativas están en estrecha relación con las determinaciones ontológicas. Si se establecen como ámbito del objeto fuentes históricas de la antigüedad, entonces valen las determinaciones judicativas de las ciencias históricas. Si, en cambio, se establece como ámbito del objeto la interpretación de textos (antiguos), entonces valen las

¹⁶⁰ Cf. la introducción al *IBI* en la que la Comisión Bíblica refiere el reproche hecho a la exégesis científica: “En lugar de permitir un acceso más fácil y más seguro a las fuentes vivas de la Palabra de Dios, hace de la Biblia un libro cerrado, cuya interpretación, siempre problemática, requiere una refinada técnica, que hace de ella dominio reservado a algunos especialistas” (*IBI*, Introducción A.f).

¹⁶¹ Fuchs, *Kriterien*, 16.

¹⁶² Cf. *id.*, *Bibelkommission*, 60; *id.*, *Kriterien*, 18s.: “Lo que la Iglesia católica ha reconstruido como principio de la tradición no es, en el fondo, otra cosa que esa plena comunión eclesial, no sólo con los vivientes, sino también entre los vivientes y los muertos. [...] Pero no se trata sólo de los textos de grandes teólogos/as y especialistas en la Biblia [varones y mujeres], sino también de los recuerdos de la llamada gente sencilla que lee los textos bíblicos a menudo ingenuamente, pero por eso más directa y concretamente, siendo a la vez ellos mismos un método viviente de interpretación con sus correspondientes intervenciones existenciales osadas y, con ello, no sólo han enriquecido los textos bíblicos con nuevas facetas de sentido, sino con nuevos aspectos de la praxis. Una Iglesia que posee un constructivo vínculo de memoria con su propia historia, no puede renunciar a esta riqueza”.

reglas de las ciencias literarias. La lectura de la Biblia en la Iglesia católica tiene, por el contrario, una precomprensión cuadridimensional de su ámbito del objeto. Una interpretación que sólo tenga en cuenta una de las cuatro dimensiones, no puede tener la pretensión de hacer una declaración *verdadera* sobre el sentido de textos bíblicos.

El papa Juan Pablo II, en su discurso a la Pontificia Comisión Bíblica, hace referencia a que el estudio de la condición humana de la Palabra de Dios, no obstante su importancia, no basta por sí solo, pues “puede hacer olvidar que la Palabra de Dios invita a cada uno a salir de sí mismo para vivir en la fe y en la caridad”¹⁶³. En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica se encuentran criterios acerca de cuándo una interpretación debe ser rechazada como insuficiente, y en el apartado “La tarea del exégeta” los sintetiza en dos puntos principales. Se trata, por un lado, de la percepción del carácter histórico de la revelación bíblica, es decir, de tener en cuenta la dimensión histórica y literaria, por medio del trabajo exegético. Pero, por otro lado, se trata también de la interpretación, a través del esfuerzo hermenéutico, de la Biblia en cuanto Palabra de Dios referida a la actualidad (dimensión teológica y eclesiológica)¹⁶⁴.

También aquí surge, una vez más, la pregunta acerca de si la indagación de estas dimensiones puede ser, objetivamente y en cuanto a su contenido, separada una de otra. La precomprensión teológica de la Biblia como *Sagrada Escritura*, como *Palabra de Dios*, contradice esa posibilidad, tal como establece W. Kasper:

“Así la Palabra de Dios, según la Biblia, procede por cierto históricamente, pero la Palabra de Dios supera la situación histórica respectiva: en cuanto que Dios es la realidad que todo lo circunda y lo supera, tiene un significado universal y, con ello, también actual. Es entonces el sentido literal mismo de las fuentes bíblicas el que quiere decir más de lo que se puede comprender histórico-críticamente. En lo abarcable histórico-críticamente existe un ‘excedente’ y una ‘plusvalía’ que puede describirse como realidad simbólica”¹⁶⁵.

¹⁶³ Juan Pablo II, *Discurso*, 1993, n° 9.

¹⁶⁴ Cf. *IBI* III.C.1.

¹⁶⁵ Kasper, *Prolegomena*, 513.

Una interpretación histórico-positiva de la Biblia, así como también una puramente literaria, contradicen por ello la autocomprensión de la Biblia misma como Palabra de Dios. La meta de la interpretación de la Biblia descrita en la *Dei Verbum*, a saber: “estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”¹⁶⁶, remite, por el contrario, a la inseparabilidad de las cuatro dimensiones de la interpretación bíblica. De aquí que, entonces, una interpretación sólo es adecuada a la Biblia como *Sagrada Escritura*, cuando la considera como un texto (dimensión literaria) compuesto por hombres bajo determinadas condiciones históricas y culturales (dimensión histórica), cuyo sentido supera lo pretendido por los autores y alcanza hasta el presente del lector actual (dimensión teológica). La dimensión eclesial remite a la comunidad de fe como ámbito de origen, como dadora y como comunidad interpretativa.

P. Williamson muestra que en el *IBI* se juzgan los métodos de la ciencia bíblica y los accesos al texto, conforme a tres criterios esenciales: cientificidad, fe y orientación pastoral¹⁶⁷. A la *cientificidad* pertenece la atención a la naturaleza humana de la Sagrada Escritura (dimensión histórica y literaria) y a la del sujeto intérprete (dimensión hermenéutica fundamental de toda lectura). Bajo la designación *fe* se comprende la dimensión eclesiológica, con el concomitante principio de la tradición, a la vez que la dimensión teológica. La *orientación pastoral* fundamental expresa que la ciencia bíblica católica está al servicio de la Iglesia de hoy y debe contribuir a la construcción del Cuerpo de Cristo; ella es una consecuencia de la dimensión teológica y eclesiológica.

4.7. Consecuencias ético-científicas

El papa Juan Pablo II, inmediatamente al comienzo de su discurso a la Comisión Bíblica, acentúa que el servicio del biblista a la Iglesia implica una gran responsabilidad.

¹⁶⁶ DV 12.

¹⁶⁷ Cf. Williamson, *Principles*, 260s.

“El modo de interpretar los textos bíblicos para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tiene consecuencias directas para su relación personal y comunitaria con Dios, y también está ligado estrechamente a la misión de la Iglesia. Se trata de un problema vital, que merecía nuestra atención”¹⁶⁸.

En sus observaciones acerca del *ethos* del biblista, el Papa destaca la consideración de la dimensión eclesiológica del objeto fundamental de la ciencia bíblica. Los textos a investigar no serían, pues, objeto de estudio e indagación cualquiera, sino que, más bien, estarían “confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para alimentar su fe y guiar su vida de caridad. Respetar esta finalidad es condición para la validez de la interpretación”¹⁶⁹. Habría que encontrar “el verdadero sentido de las Escrituras”, atendiendo solamente a esta determinación de objetivo; el trabajo del biblista tendría, pues, que estar orientado a la praxis eclesial para no “perderse en los caminos de una investigación científica abstracta”¹⁷⁰. Por eso el biblista debería reservar una parte de su tiempo a la prédica o a las publicaciones exegético-pastorales.

En el documento de la Comisión Bíblica se mencionan muchas veces normas éticas. Sin embargo, dado que en el documento domina la visión de que, en cuanto al contenido, se puede dividir entre exégesis objetiva y aplicación subjetiva¹⁷¹, las principales declaraciones se encuentran en el apartado sobre los límites de la *actualización*¹⁷². Allí se mencionan como normas, las siguientes:

a) El rechazo de lecturas tendenciosas de la Biblia; éstas no se orientan por el texto bíblico, sino por objetivos propios. Como ejemplo se remite a la lectura de la Biblia en sectas como los “Testigos de Jehová”.

b) El rechazo de lecturas dentro de un sistema religioso de símbolos que, fundamentalmente, se contraponen a la fe cristiana y, por ello, a la tendencia de base de los textos bíbli-

¹⁶⁸ Juan Pablo II, *Discurso*, 1993, n° 1.

¹⁶⁹ *Ibid.*, n° 10.

¹⁷⁰ *Ibid.*, n° 11.

¹⁷¹ Cf. *IBI* IV.A.2.e: “La actualización presupone una exégesis correcta del texto, que determina el sentido literal” (subrayado en el original).

¹⁷² Cf. *ibid.*, IV.A.3.

cos. Como ejemplo se menciona el racionalismo y el materialismo ateo.

c) El rechazo de lecturas contrarias “a la justicia y a la caridad evangélicas”¹⁷³. Como ejemplo se menciona actualizaciones “que querrían apoyar sobre textos bíblicos la segregación racial, el antisemitismo o el sexismo, masculino o femenino”¹⁷⁴. Aquí se subraya especialmente el rechazo de actualizaciones antijudías:

“Es necesaria, según el espíritu del Concilio Vaticano II (*Nostra Aetate*, 4), una atención especial para evitar absolutamente actualizar algunos textos del Nuevo Testamento en un sentido que podría provocar o reforzar actitudes desfavorables hacia los judíos. Los acontecimientos trágicos del pasado, al contrario, deben ayudar a recordar sin cesar que, según el Nuevo Testamento, los judíos siguen siendo ‘amados’ por Dios, ‘ya que los dones y la llamada de Dios son sin arrepentimiento’ (Rm 11,28-29)”¹⁷⁵.

Como criterios para impedir tales desviaciones se indica que la actualización debe partir de una correcta interpretación del texto¹⁷⁶ y tener lugar bajo la guía del Magisterio eclesial en la perspectiva de la tradición viviente¹⁷⁷.

¹⁷³ *Ibid.* IV.A.3.d (subrayado en el original).

¹⁷⁴ *Ibid.* En vista de la realidad mundial de un sexismo *machista*, esta formulación ha sido escogida un tanto infelizmente, para decirlo de manera amable; un juicio más duro desde la perspectiva de las mujeres es comprensible: “Que después de una historia de opresión de las mujeres de casi 2.000 años, ahora se tema una opresión de los varones, no tiene, por lo que veo, ningún punto de apoyo en la realidad actual de la Iglesia. La justificada y necesaria cuestión del establecimiento de límites a una actualización de los textos bíblicos se ve llevada al límite de lo grotesco, a través de la expresión ‘sexismo masculino o femenino’” (Fischer, I., *Frauen* 55).

¹⁷⁵ *IBI* IV.A.3.d (subrayado en el original). La Pontificia Comisión Bíblica se ha ocupado intensivamente de este tema y ha publicado en 2001 el documento *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*. Cf. al respecto la obra de conjunto, pensada como *ayuda de lectura*: Dohmen, *Gottes Volk*.

¹⁷⁶ Para evitar una lectura subjetivista se acentúa de manera semejante ya en *IBI* II.A.2.e que los presupuestos de la interpretación deberían controlarse constantemente con el texto mismo.

¹⁷⁷ Cf. *IBI* IV.A.3.e. Aislada, esta formulación acerca de la “guía del magisterio eclesiástico” suena muy unilateral. Pero ya más arriba se dejó claro cómo en el *IBI* se relativiza el rol del Magisterio respecto de una tal conclusión que podría sonar autoritaria. Cf. especialmente *ibid.*, III.B.3.i.

Normas éticas para la producción de tales interpretaciones correctas de los textos se encuentran en el *IBI* sólo diseñadas, lo que en mi opinión se debe al hecho de que hay declaraciones contradictorias acerca de si una interpretación de textos objetiva, neutral, es absolutamente posible¹⁷⁸. Así, en la confrontación con el método histórico-crítico se afirma que éste puede emplearse de manera objetiva y, entonces, no contiene ningún *a priori*¹⁷⁹. La Pontificia Comisión Bíblica había establecido ya en 1984, en su documento *Biblia y cristología*, que el “método histórico-crítico” había “experimentado importantes complementaciones, ya que los mismos historiadores habían puesto en duda la concepción ‘positivista’ de la objetividad de la historia”¹⁸⁰.

“La subjetividad del mismo *historiador* está también en juego en todas las etapas de su trabajo, en su búsqueda de la ‘verdad’ en la historia (cf. H. G. Gadamer). Él se ocupa de los objetos de su investigación bajo el presupuesto de sus propios centros de interés, con una ‘precomprensión’ bien determinada que, recién, paso a paso en el contacto con los testimonios estudiados, tiene que ir corrigiendo. Aun cuando en la marcha de esa confrontación se critica a sí mismo, sin embargo, es raro que la presentación de los resultados obtenidos no esté condicionada por su propia comprensión de la existencia humana (cf. X. Léon-Dufour)”¹⁸¹.

Por eso la humanidad de Jesús no puede ser indagada por nadie de manera puramente *objetiva*; la Comisión Bíblica en-

¹⁷⁸ Cf. Dulles, *Interpretation*, 33.

¹⁷⁹ Cf. *IBI* I.A.4.b: “Si su uso se acompaña de tales *a priori* no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas” (subrayado en el original). En razón de objeciones críticas contra esta declaración, el secretario de la Comisión Bíblica, A. Vanhoye, precisa: “Cuando la Comisión dice que el método histórico-crítico puede ser practicado sin asumir ningún *a priori*, entendemos que el método no está necesariamente atado a la asunción de la escuela de Bultmann en particular, que reduce el contenido de la Escritura a un mensaje antropológico. Pero no negamos que es necesaria alguna posición para comprender el texto, y enfatizamos que la precomprensión más adecuada es la que está en continuidad con el texto bíblico, a saber, la precomprensión de la tradición viviente de la Iglesia” (Vanhoye, *Catholicism*, 38, subrayado en el original). Cf. más detalladamente Williamson, *Principles*, 224s., 237-248; Fitzmyer, *Recensión de Williamson*, 439; Hercsik, *Wort*, 147s.

¹⁸⁰ Pontificia Comisión Bíblica, *Bibel und Christologie*, 1.1.3.2.

¹⁸¹ *Ibid.*, 1.1.3.2.c (subrayado en el original).

fatiza: “La investigación histórica de Jesús [...] *no es jamás ‘neutral’*”¹⁸².

En el documento *IBI* de 1993, en el apartado sobre el método histórico-crítico, faltan estas declaraciones tan evidentes. En contraposición con los accesos contextuales a la Sagrada Escritura se admite, sin embargo, que la ciencia bíblica nunca puede ser totalmente neutral¹⁸³ y se exige como norma ética el que ella debe cuidarse por eso mismo de no ser unilateral¹⁸⁴. En el juicio sobre la exégesis feminista se reconoce que no sólo opciones hermenéuticas conducen a interpretar tendenciosamente, sino también que no es tenida en cuenta la subjetividad del biblista¹⁸⁵. Pero en vez de sacar de aquí consecuencias científicas para los biblistas masculinos, por el contrario, se advierte ante el carácter tendencioso de la ciencia bíblica feminista¹⁸⁶. Criterios conforme a los cuales se pueda decidir cuándo una interpretación –que aquí todavía no es comprendida como actualización– es tendenciosa, y cuándo no, no se detallan allí. Esto vale para todo el apartado sobre las lecturas contextuales de la Biblia, que requieren una capacidad de discernimiento crítico¹⁸⁷.

A pesar de que el capítulo sobre “problemas de hermenéutica” comienza programáticamente con la referencia a que la ciencia bíblica debe tener en cuenta las ideas de la hermenéutica filosófica y reflexionar especialmente sobre la implicación de la subjetividad en el conocimiento (histórico)¹⁸⁸, el documento *IBI* en su conjunto da la impresión, no obstante, de que se puede distinguir claramente entre exégesis objetiva y actualización subjetiva. Pero como ha quedado claro en mis reflexiones científico-teóricas previas, no existe un conocer

¹⁸² *Ibid.*, 1.1.3.3 (subrayado en el original).

¹⁸³ Cf. *IBI* I.E.1.k.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, I.E.2.j: “La sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir ciertas interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer”.

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, I.E.2.l: “En la medida en que la exégesis feminista se apoya sobre una posición tomada, se expone a interpretar los textos bíblicos de modo tendencioso y, por tanto, discutible”.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, I.E. Cf. también Heidemanns, *Kehrtwendung*, 59.

¹⁸⁸ Cf. *IBI* II.A. Cf. también *ibid.*, II.A.2.c.

teóricamente libre. De la noción de que “toda exégesis de los relatos de esos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exégeta”¹⁸⁹, la Comisión Bíblica no ha sacado aún las últimas consecuencias.

Otra cuestión es, si es posible reconstruir un único sentido del texto que haya sido pretendido por su autor. El reconocimiento de la polisemia de los textos bíblicos¹⁹⁰ está en el documento de la Comisión Bíblica en contradicción con la tarea –tenida por irrenunciable– del método histórico-crítico de “dejar claro, de modo sobre todo diacrónico, *el* sentido expresado por los autores y redactores”¹⁹¹.

En los ejemplos mencionados resulta claro el proceso de surgimiento del documento, cuyos apartados fueron trabajados separadamente por los miembros de la Comisión Bíblica y, recién después, fueron reunidos¹⁹².

Para poder conformar desde allí criterios ético-científicos, se debe esclarecer en qué medida es absolutamente posible una separación de la interpretación correcta del texto¹⁹³ y la explicación referida a la actualidad (actualización, hermenéutica).

4.8. Síntesis y precisión acerca de los intereses cognoscitivos de esta investigación

Desde la visión de la Iglesia católica, la interpretación de la Biblia como Sagrada Escritura es una tarea en la que participan todos los miembros de la Iglesia. El trabajo del biblista representa una parte de este trabajo y no puede pretender ser el único acceso legítimo al texto.

En razón de la precomprensión teológica (inspiración y canonicidad) los textos del Antiguo y Nuevo Testamento reunidos en el canon conforman el objeto fundamental del trabajo bíblico científico. La fe en la inspiración remite a la

¹⁸⁹ *Ibid.*, II.A.2.c.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, II.B.c.

¹⁹¹ *Ibid.*, I.A.4.g (subrayado en el original).

¹⁹² Cf. Haag, *Bilanz*, 130.

¹⁹³ Cf. *IBI* IV.A.3.e.

comunidad de fe como lugar de actuación del Espíritu Santo. La Sagrada Escritura ha surgido en ella, fue transmitida y canonizada en ella y por ella y en ella es leída siempre nuevamente.

La relación de lo divino con lo humano en esa Sagrada Escritura se comprende análogamente al dogma cristológico de la *unión hipostática*. Así la Sagrada Escritura es totalmente obra humana (testimonio histórico y literario) y, a su vez, totalmente obra de Dios (es inspirada). En razón de este doble carácter es posible una lectura de la Biblia puramente histórica y literaria, pero ello no agota, ni lejanamente, el sentido del texto. Los textos bíblicos no quieren sólo informar sobre cosas pasadas, sino obrar, también hoy, algo en los lectores. La intención operativa (pragmática) del texto se basa en la conducción del lector pretendida por los autores humanos y, a su vez, la sobrepasa: en virtud de la fe en la inspiración se le atribuye a los textos una *plusvalía* que se debe entender como una conducción del lector pretendida por Dios mismo. La meta de la lectura bíblica es el conocimiento de esa Palabra de Dios inspirada, referida a la actualidad. La exigencia de que “la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita”¹⁹⁴ nos sitúa ante la cuestión de si la fe y la inspiración de los lectores son presupuestos para la recta comprensión de los textos.

Requisito para la comprensión de la Palabra de Dios referida a la actualidad es, sin duda alguna, la comprensión del sentido literal de los textos. De aquí que éstos deban ser interpretados teniendo en cuenta su forma lingüística (dimensión literaria) y su contexto histórico, social y cultural (dimensión histórica); para ello se necesita la mediación científica. Pero la fe en la inspiración remite a que la comprensión histórica y literaria no basta: más allá de lo que se puede captar histórico-críticamente, los textos poseen un sentido espiritual que supera lo que los autores pretendieron, así como también, la situación histórica de origen, y que alude a los lectores y a la situación histórica presente. Por eso, la teoría del texto subyacente al trabajo bíblico-científico y los métodos de interpretación empleados tienen que estar al

¹⁹⁴ DV 12.

menos abiertos a la posibilidad de tal sentido espiritual y deben tomar en serio el carácter dinámico de los textos bíblicos.

Se torna decisiva la cuestión de si el comprender objetivo del sentido literal y la comprensión subjetiva del sentido referido a la actualidad en cuanto Palabra de Dios se pueden separar, y en qué medida, uno de otro en su contenido y metodológicamente. Si esto fuese, sin más, algo posible, entonces se podrían ubicar claramente a los biblistas y a los lectores: mientras que unos asegurarían el sentido literal de la Biblia por medio de la investigación científica, la peculiar capacidad de los otros residiría en la aplicación de ese sentido a la propia vida.

Pero contra tal concepción se alzaron objeciones de distintos lados. De una parte, se remitió al biblista como sujeto cognoscente y, como se esclareció en las reflexiones científico-teóricas previas, no es posible un conocimiento sin presupuestos, sin perspectiva y, por ello, objetivo y neutral. Es por eso que se necesitan criterios acerca de cómo es que el biblista puede poner en evidencia su propia subjetividad y reflexionar sobre la impronta cultural, social y religiosa de su comprensión. Dado que, a pesar de esta reflexión, es imposible descartar el influjo de la propia subjetividad, se requiere entonces una ética de la ciencia para obtener criterios sobre cómo puede asumir el científico la responsabilidad del saber que produce.

En la presentación del *paradigma* de la ciencia bíblica en la Iglesia católica se hicieron manifiestos otros aspectos. Dado que la precomprensión teológica de la Biblia como Sagrada Escritura, en cuanto *a priori* relativo de tipo convencional, es constitutiva de la ciencia bíblica, la noción de revelación que está a la base de ésta desempeña un rol decisivo. Según la comprensión instructivo-teórica de la revelación, la tarea del trabajo bíblico científico es elaborar, de manera objetiva, a través del análisis histórico, un contenido doctrinal, la verdad de Dios absoluta y por encima de los tiempos. La tarea de los lectores populares sería, en ese caso, sólo la aplicación a su propia vida de esas proposiciones objetivas de las verdades.

Sin embargo, con la *Dei Verbum* se introdujo un cambio hacia una comprensión comunicativo-teórico-participativa

de la revelación, de la que resulta clara una relación dialéctica como principio fundamental. La autorrevelación de Dios en la historia no puede ser reducida a una facticidad histórica, como verdad propositiva, sino que remite a la permanente revelación en la creación y en la historia. Pero la medida de la comprensión de la Palabra de Dios referida a la actualidad es la revelación en la historia; por eso la verdad divina tiene que ser alcanzada por el sujeto cognoscente según el patrón histórico y cultural de su comprender; sin embargo, no puede ser reducida a ese comprender subjetivo, condicionado históricamente, sino que lo supera. Además, comprensión individual y fe comunitaria están en una relación recíproca; esta visión comunicativo-dialógica de la revelación exige, entonces, una comprensión comunicativa, pragmática, del texto, que se oriente no sólo estético-productivamente, sino también estético-receptivamente.

De modo análogo a la autorrevelación de Dios, hay que comprender la transmisión como autotransmisión de la Palabra de Dios: la Palabra de Dios no es sólo objeto del comprender y de la interpretación, sino también sujeto de su historia de la comprensión e interpretación. Una consecuencia de la eclesiología del pueblo de Dios del Concilio Vaticano II es la idea de que todos los miembros de la Iglesia están llamados a ser sujeto ministerial de la interpretación, del conocimiento y del testimonio de la Palabra de Dios. Así como en la fe en la inspiración, se declara de igual manera la autoría de los textos bíblicos tanto del compositor humano como de Dios, así los lectores actuales son plenamente lectores (bajo el influjo de su experiencia de vida, de sus posibilidades de comprensión, etc.), pero a su vez Dios es sujeto del conocimiento de su Palabra referida al presente. De modo que se presenta a la Iglesia la tarea de *discernir los espíritus* y en ella participan todos los miembros de la Iglesia. “El juicio de la Iglesia”¹⁹⁵ se expresa en el consenso diacrónico y sincrónico, en la tradición, en el sentido de fe del pueblo de Dios, como también en el anuncio magisterial. Ese consenso es descrito como unidad en la multiplicidad y surge en un proceso dialógico en el que participan todos los miembros de la Iglesia.

¹⁹⁵ DV 12.

De la visión acerca del rol privilegiado de los pobres y marginados en la revelación de Dios resulta para la Iglesia el encargo de prestar especial atención a su aporte. En su testimonio de vida se muestra, de manera especial, el sentido de fe, y los marginados pueden aportar su contribución interpretativa en relación a los demás miembros de la Iglesia.

La tarea de la ciencia bíblica es el trabajo científico previo para ese juicio de la Iglesia. En ello, es su misión principal establecer el sentido literal. Pero son necesarias ulteriores aclaraciones acerca de en qué consiste exactamente el sentido literal y cómo la ciencia bíblica puede comprenderlo "con la mayor exactitud posible"¹⁹⁶. ¿Es suficiente para ello la aclaración del lado productivo (histórico) o es necesario también tener en cuenta el lado receptor (por medio de la participación en la praxis de vida y de fe, especialmente de los pobres)?

La interpretación de la Biblia en la Iglesia tiene que darse como un diálogo amplio: un diálogo con hombres del tiempo de los orígenes (autores, destinatarios), un diálogo con los intérpretes de la historia (consenso diacrónico de la tradición; la fe que precede mi lectura) y un diálogo con los intérpretes actuales (consenso sincrónico de la tradición; el enriquecimiento de la fe a través de las lecturas actuales de todos los miembros de la Iglesia). El medio del diálogo aquí es el texto bíblico.

En especial, el diálogo sincrónico de los intérpretes actuales requiere la percepción y el respeto de las competencias (carismas) de los demás miembros de la Iglesia. Mientras que la tarea del Magisterio resultó clara, se necesitan de ulteriores dilucidaciones acerca de en qué consisten las competencias especiales y dónde se da la respectiva necesidad de complementación de la ciencia bíblica, por un lado, y de los lectores populares, por otro. Esto se ve especialmente en el respeto de las fuentes de conocimientos preferidas por cada uno. En lugar de una jerarquización de las fuentes de conocimiento se requiere un reconocimiento de la igualdad de nivel entre ellas. Pero, dado que este diálogo tiene lugar en una sociedad en la que la ciencia ha llegado a ser una forma de vida

¹⁹⁶ *IBI* II.B.1.c.

y en la que, por eso, el conocer racional se privilegia respecto del sentimiento y de la experiencia, se necesitan entonces normas ético-científicas para posibilitar un diálogo de interlocutores iguales.

El paradigma de la interpretación de la Biblia en la Iglesia se puede expresar en la fórmula breve de que la Biblia tiene que ser leída como *Palabra de Dios en palabra humana*. El camino en la comprensión de la Palabra de Dios llevado a cabo en el Concilio Vaticano II y la nueva autocomprensión de la Iglesia como comunidad interpretativa de la Biblia, influencian de manera decisiva la forma como se comprende el paradigma de interpretación de la Biblia en la Iglesia. La carencia de relevancia de la ciencia bíblica para la lectura popular de la Biblia hasta hoy lamentada, podría tener su causa en que la ciencia bíblica ha asumido hasta ahora, sólo de modo muy insuficiente, los impulsos del Concilio para aclarar su propia autocomprensión. Así R. Bieringer, en una investigación sobre comentarios a la *Dei Verbum* publicados en los años noventa, llega a la conclusión de que en la mayoría de esas obras fue tenida muy poco en cuenta la teología de la revelación del documento conciliar. Esto valdría especialmente para las investigaciones que indagaban acerca del significado de la *Dei Verbum* para la ciencia bíblica¹⁹⁷. Así también, muy pocos biblistas han reflexionado las consecuencias que tiene para su actividad el cambio de comprensión de la inspiración¹⁹⁸.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica es un intento apreciable de pensar las consecuencias de la transformada autocomprensión de la Iglesia para la interpretación de la Biblia. La investigación del documento muestra que allí se encuentran ciertamente importantes principios de percepción del aporte de todos los miembros de la Iglesia para la interpretación de la Biblia como Sagrada Escritura que, sin embargo, requieren también un ulterior desarrollo y esclarecimiento.

¹⁹⁶ *IBI* II.B.1.c.

¹⁹⁷ Cf. Bieringer, *Revelation*, 7.

¹⁹⁸ Particular atención merecen los intentos de Frankemölle y Schmuttermayr de hacer fructíferos para la teología de la inspiración las ideas de la estética de la recepción y de la teoría de la comunicación operativa (cf. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, 109-132; Schmuttermayr, *Leser*, 25-62).

4.9. Mirada a la segunda parte del trabajo

La indagación de los documentos del Magisterio ha permitido hacer visible los rasgos de una teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica. A su vez, quedó claro que, especialmente respecto del significado de la lectura popular de la Biblia, existe la necesidad de mayores aclaraciones.

Una primera contribución al esclarecimiento de estas cuestiones abiertas es lo que quisiera ofrecer en la segunda parte de este trabajo. Para ello investigaré, a modo de ejemplo, en la obra de un biblista, para hallar en sus experiencias y reflexiones otros materiales para una teoría de la lectura de la Biblia. Junto al esclarecimiento de mi propia posición hermenéutica, lo que me interesa en mi investigación es ofrecer, a biblistas y teólogos que han reconocido la urgencia de dicha temática, materiales para una ulterior discusión al respecto.

PARTE II:
ELEMENTOS
PARA UNA TEORÍA
DE LECTURA BÍBLICA
A PARTIR DE LA OBRA
DE CARLOS MESTERS

Capítulo 1

Introducción:

ciencia bíblica al servicio de la lectura de la Biblia en las comunidades de base latinoamericanas

1.1. Consideraciones previas acerca de la elección de la base documental de la segunda parte de esta investigación

A las preguntas suscitadas en la primera parte de este estudio se buscará ahora responder en esta segunda parte. Para ello habrá que ponder las experiencias de un biblista en diálogo con la *lectura popular*. Exige una fundamentación de por qué yo, en cuanto biblista alemán, indago en la obra de un biblista latinoamericano y por qué no me refiero a experiencias de mi propio entorno.

En Alemania, hasta el presente, sólo unos pocos biblistas católicos han asumido totalmente la relación entre lectura científica y popular de la Biblia¹. Esto se debe, por un lado, a la diferenciación de las disciplinas teológicas. En las universidades alemanas, la pedagogía de la religión y la teología práctica se ocupan del fenómeno de la lectura popular de la Biblia, pero no la ciencia bíblica. Los biblistas alemanes apenas reflexionan sobre la relación de su propio trabajo con la lectura popular de la Biblia, dado que se espera de los pedagogos de la religión que estén al nivel del estado actual de la investigación de la ciencia bíblica, pero, paradójicamente, los conocimientos de las investigaciones pedagógico-religiosas o teológico-prácticas no se encuentran entre las condiciones previas del trabajo bíblico-científico².

¹ Cf. especialmente los trabajos de J. Kremer. Pero cabe destacar, que él sólo trata acerca de "Justificación y límites de la lectura 'simple' de la Escritura" (tal es el subtítulo de su libro *Die Bibel – ein Buch für alle* [Stuttgart: Editorial Katholisches Bibelwerk 1986]), pero no así los límites de una lectura científica de la Biblia. Cf. también *id.*, *Bibel einfach lesen*, en especial 327; *id.*, *Bibel lesen*, 56-62.

² Cf. Dormeyer, *Hermeneutik*, 8; Sohns, *Verstehen*, 4.

Por otro lado, cabe constatar objetivamente que la lectura de la Biblia a nivel popular y pastoral en Alemania, a pesar de las grandes campañas al respecto³, representa un fenómeno marginal y, por ello, apenas registrado por la ciencia bíblica. Lo que T. Vogt escribió ya hace unos 20 años en su libro sobre el trabajo bíblico con adultos, posee validez también hoy en día:

“Nadie se haga ilusiones. En amplios círculos el interés por la Biblia está muerto en una amplitud espeluznante. La secularización ha minado la sustancia de nuestra sociedad y, en ella, de la Iglesia popular. No son muchos, sino pocos, los que se aventuran al intento aquí descrito de una confrontación con la Biblia”⁴.

Una encuesta llevada a cabo en agosto de 2005 por el Instituto de Demoscopia de Allensbach arrojó como resultado que en Alemania sólo 4 de cada 100 adultos leen a menudo la Biblia, 9 lo hacen ocasionalmente y 62 jamás⁵.

Muy distinta es la situación en Latinoamérica, donde existe un gran interés por la Biblia. Junto al intenso uso de ésta en las comunidades protestantes y evangélicas, también en la Iglesia católica, desde los años sesenta, en relación con el surgimiento de las comunidades de base, se ha dado un significativo movimiento bíblico. Algunos biblistas se han ocupado intensamente de esto y han operado un cambio de perspectiva. Estimulados por el gran interés por la Biblia en las comunidades de base y partiendo de la convicción de que la Biblia pertenece a los pobres⁶, decidieron ejercer su ciencia desde la perspectiva de los pobres y al servicio de ellos. Un breve panorama sobre las principales iniciativas debería ilustrar el desarrollo de esa ciencia bíblica con esta nueva orientación⁷.

Desde 1982, un grupo de biblistas trabaja en el proyecto de una serie de 70 volúmenes de comentario a la Biblia (Co-

³ En 1992 y 2003 se celebró en los países de habla alemana un *Año con la Biblia*, en el que las distintas iglesias promovieron, con grandes iniciativas, la lectura de la Biblia.

⁴ Vogt, *Bibelarbeit*, 21.

⁵ Cf. Instituto de Demoscopia Allensbach, *Allensbacher Berichte 2005*, Nr. 20, 1s.

⁶ Cf. Croatto, *Bibel*, 75; id., *Hermenéutica bíblica*, 98.

⁷ Cf. Brancher, *Movimento*, 25-29.

mentario Bíblico), marcado por la opción por los pobres como decisión hermenéutica previa⁸. El mismo grupo produce desde 1984, en Brasil, la revista *Estudios Bíblicos*, y desde 1988, en distintos países de Latinoamérica la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA; la edición española aparece en Costa Rica y Ecuador) o *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana* (edición brasileña). Bajo la conducción del especialista brasileño en Antiguo Testamento, M. Schwantes, se edita desde 1988 en la Universidad Metodista de San Pablo la *Bibliografía Bíblica Latino-Americana* (BBLA), que procura abarcar el conjunto de publicaciones bíblico-teológicas en Latinoamérica, desde trabajos populares, pasando por materiales para círculos bíblicos, hasta tesis doctorales. Después de haber sido publicados 8 volúmenes de esta bibliografía (1988-1995), aparece desde el año 2000 sólo como base de datos en Internet, pero su servicio se amplió, por ejemplo, con las revistas *on-line BBLA informa* (2001ss.) y *Ensaíos Bíblicos* (2001ss.)⁹.

Internet, entre tanto, se ha usado mucho más intensamente para este trabajo de poner a disposición de lectores de la Biblia en el plano pastoral y popular las propias investigaciones bíblico-científicas. Un significativo rol al respecto desempeña el servicio de Internet cuya responsabilidad está en manos de la Orden Claretiana: *Servicios Koinonía*, en el que se publican en varios idiomas comentarios a las lecturas bíblicas diarias de la liturgia católica. Además, hay a disposición, gratuitamente, en una biblioteca virtual para el uso en el trabajo pastoral, un gran número de publicaciones de divulgación de biblistas y especialistas en didáctica de la Biblia¹⁰.

A la formación bíblico-científica de colaboradores en el plano de la comunicación pastoral coopera el *Curso Intensivo Biblia* (CIB) de seis meses de duración, que tuvo lugar, por

⁸ Cf. Gorgulho, *Bibelapostolat*, 5s.; Schmeller, *Recht*, 100-103.

⁹ Cf. la presentación de la misma redacción, URL: <http://www.metodista.br/biblica/quemsomos.htm> (último control 10/07/2006).

¹⁰ Otro de los servicios corresponde a la revista teológica on-line *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología* (R.E.La.T), en la que publican muchos de los conocidos teólogos de la liberación. Para su acceso se sugiere el siguiente URL: <http://www.servicioskoinonia.org> (último control 10/07/2006).

primera vez, en Brasil en 1988, y que desde 1991 cambia anualmente de país en Latinoamérica, y en el que participan cada vez 30-40 personas de distintos países del continente¹¹. Este curso es sostenido por la *Red EcuMénica Bíblica Latinoamericana y Caribeña* (REBILAC), fundada en 1999 para promover una pastoral bíblica orientada por la opción por los pobres¹².

A la formación del retoño científico dentro del paradigma determinado por la opción por los pobres, en orden a una ciencia bíblica en clave de la teología de la liberación, se dedica de modo especial el sector académico de Ciencia de la Religión de la Universidad Metodista de San Pablo (Brasil). También algunos católicos ya han obtenido allí títulos de máster o doctorado. Igual orientación posee el *Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos* (ISEDET), regentado por las nuevas iglesias evangélicas en Buenos Aires (Argentina), al cual pertenecía el conocido profesor católico J. S. Croatto (1930-2004). Desde el 2004 se edita allí una revista on-line *Journal of Latin American Hermeneutics*, con la que se pretende promover el diálogo con los biblistas de distintos países que no entienden el español o el portugués¹³.

El cambio de perspectiva hacia la teología de la liberación de algunos biblistas latinoamericanos brindó importantes impulsos también a colegas de otros contextos, por ejemplo, a la ciencia bíblica feminista en Norteamérica y en Europa. Sin embargo, en mi contexto, Alemania, sólo unos pocos biblistas varones han acogido este diálogo con sus colegas latinoamericanos.

Entre los aportes latinoamericanos para una teoría de la lectura de la Biblia que incluye la contribución de lectores populares se destaca, de manera especial, la obra del biblista residente en Brasil Carlos Mesters, quien desde comienzos de los años 70 ha reflexionado de manera intensiva sobre la lec-

¹¹ Por la falta de apoyo financiero desde Europa y Norteamérica no se dictaron cursos intensivos en los años 2001-2003. En 2004 tuvo lugar un CIB en Colombia, y el próximo está planeado para 2007 en El Salvador.

¹² Antes el CIB era sostenido por una división del Consejo EcuMénico de las Iglesias. Cf. Schürger, *Theologie*, 39.

¹³ Los artículos son publicados generalmente en inglés. Cf. el siguiente URL: <http://www.isedet.edu.ar/jolah/journal.htm> (último control 10/07/2006).

tura popular de la Biblia y ha orientado su trabajo totalmente al servicio de esa lectura. La apreciación de B. Weber de que así como se designa a G. Gutiérrez el padre de la teología de la liberación, se puede denominar a Mesters el padre de la exégesis de la liberación¹⁴, es compartida por muchos conocedores de la teología de la liberación. Otros notables biblistas latinoamericanos, en sus publicaciones sobre teoría de la lectura bíblica, se refieren con reconocimiento al importante aporte de Mesters. Así el argentino J. S. Croatto lo designó como *arquetipo* de un científico al servicio del lector popular de la Biblia¹⁵, y el chileno que enseña en Costa Rica, P. Richard, en una retrospectiva sobre su trabajo teológico de los últimos 40 años, reconoció que su pensamiento había sido fuertemente influenciado por Mesters¹⁶. M. de Barros Souza, uno de los más conocidos autores espirituales en Brasil y compañero de camino de Mesters por muchos años, escribió que, “como tantos otros hermanos en nuestro continente” veía en él “un maestro espiritual y un profeta del Dios vivo”¹⁷.

Los escritos de Mesters están, entre tanto, difundidos en grandes tiradas en Latinoamérica y han sido traducidos por todo el mundo en distintos idiomas. Este hecho refuerza mi suposición de que sus reflexiones sobre la teoría de la lectura de la Biblia, referidas al contexto brasileño, son también importantes para otras culturas¹⁸. Mesters mismo, por cierto, se dedica al trabajo en Brasil, pero siempre ha conducido cursos bíblicos en otros países y culturas. Él espera que sus experiencias contextualizadas puedan también dar importantes impulsos a la ciencia bíblica y a la pastoral bíblica en otros contextos. Esto se ve claramente en un informe sobre su año sabático en Jerusalén (1987), en el que tematiza la relación entre el *Centro de Estudios Bíblicos* (CEBI), que por entonces conducía, y los grandes centros de investigación bíblico-cien-

¹⁴ Cf. Weber, B., *Ijob*, 343.

¹⁵ Cf. Croatto, *Historicidad*, 323.

¹⁶ Richard, *Cuarenta años*, 232.

¹⁷ Barros Souza, *Ich klage*, 73.

¹⁸ En la *Bibliographia Carmelitana annualis*, que aparece anualmente en la revista *Carmelus*, se elencan muchas de esas traducciones. Junto a aquellas de las principales lenguas europeas, aparecen también ediciones en afrikaans, tagalog, creol, japonés, chino, coreano, indonesio entre otras.

tífica. Por un lado, el CEBI había esperado de ellos distintas ayudas; por otro, Mesters era cada vez más consciente de que tenía en Brasil la misión de contribuir a que la ciencia bíblica occidental tenga un contacto más estrecho con la realidad y con la vida de fe de comunidades de pobres reunidos en torno a la Palabra de Dios¹⁹. Especialmente a través de su colaboración activa en la Federación Bíblica Católica (FEBIC) Mesters ha contribuido a comunicar a otros su experiencia.

Además de las razones objetivas aquí brevemente esbozadas existen también motivos biográficos para la elección de la obra de Carlos Mesters como base de ulteriores indagaciones. El haberme ocupado de modo intensivo con los fundamentos hermenéuticos y metodológicos de su trabajo bíblico en el marco de mi licenciatura²⁰ constituyó el comienzo de mis propias reflexiones sobre la relación entre la ciencia bíblica y la lectura popular. Desde 1996 hasta 1998 trabajé en Nicaragua con el método desarrollado por Mesters, conduje cursos bíblicos y compuse distintos instrumentos de trabajo para la lectura popular de la Biblia²¹. Estas experiencias prácticas me permitieron comprender las bondades de su enfoque, pero también suscitaban preguntas que me movieron a avocarme de modo más intenso a esta investigación.

1.2. La recepción de impulsos del movimiento bíblico latinoamericano por la ciencia bíblica en ámbito alemán

En los años setenta y ochenta se discutió fuertemente en Alemania sobre la teología latinoamericana de la liberación. Sin embargo, el *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde* (Manual de información latinoamericana en lengua

¹⁹ Cf. Mesters, *Amigo* [1987a], 12.

²⁰ Cf. Huning, Ralf, *Die Trennung von Glauben und Leben überwinden: Hermeneutik und Methodik der Bibelarbeit von Carlos Mesters – Brasilien. Darstellung und Versuch einer Rezeption im deutschen Kontext*, Diplomarbeit im Fach Katholische Theologie, Phil.-Theol. Hochschule SVD Sankt Augustin, abril 1996 (inédito).

²¹ Cf. en especial la presentación de la hermenéutica de Mesters en forma de diálogo entre un campesino, su comunidad y un sacerdote: Huning, *Palabra*, 5-47.

alemana) constataba en 1992 que, de todas las disciplinas teológicas, el ámbito de la teología bíblica había hallado muy poca resonancia²². Esta impresión se ve confirmada por el resultado del proyecto de investigación coordinado por R. For-net-Betancourt *Balance y perspectivas de la teología de la liberación*, llevado adelante entre 1994 y 1996. En el tercer tomo sobre la recepción en el ámbito de lengua alemana no hay ningún artículo sobre la recepción en la ciencia bíblica. Respecto de una recepción de ideas provenientes del movimiento bíblico latinoamericano, se informa sólo acerca de la teología feminista y de los movimientos bíblicos críticos de la Iglesia²³. Es así que parece acertado el juicio del teólogo evangélico H. Brandt, quien personalmente se ha esforzado mucho por la mediación de la interpretación bíblica latinoamericana, acerca de que la relación entre la ciencia bíblica en Europa Central y en el así llamado Tercer Mundo hasta los años noventa era una no-relación²⁴. Como razones menciona la “sospecha de un inmediateísmo fundamentalista”²⁵ y el método latinoamericano de lectura de la Biblia, que parecía no científico²⁶.

Más digno de ser destacado es el hecho de que la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* honra y critica, pero bien intencionadamente, el “acercamiento liberacionista”²⁷. Sólo unos pocos años antes se había dado una fuerte tensión entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y los biblistas latinoamericanos orientados hacia la teología de la liberación; el motivo había sido el proyecto *Palabra-Vida* de la Conferencia Latinoamericana de Re-

²² Cf. Hartlaub, Peter – Meier, Johannes, “Theologie”, en *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*, 677-700, 686.

²³ Cf. Heidemanns, *Feministisch-theologische Rezeption*, 38s.; Ramminger, *Bewegungen*, 126-128.

²⁴ Cf. Brandt, *Recensión de Schmeller*, 664.

²⁵ Hartlaub, Peter – Meier, Johannes, “Theologie”, en *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*, 677-700, 686.

²⁶ Cf. Dreher, *Nachwort*, 245: “Demasiado a menudo el trabajo que nosotros aquí llevamos delante, en praxis y teoría, oral o por escrito, ha sido en última instancia considerado a la ligera como ‘no científico’, ‘diletante’ o ‘informal’. Nuestros artículos no contienen suficientes notas al pie, los resultados de nuestras investigaciones los presentamos en un lenguaje que no satisfacen las ‘pretensiones científicas’”.

²⁷ Cf. *IBI* I.E.1.

ligiosos (CLAR)²⁸. El objetivo de ese proyecto, decidido en 1986, era unos 5 años de lectura comunitaria de la Biblia por parte de los consagrados latinoamericanos como preparación a los 500 años del *descubrimiento* de América. A causa de este proyecto se suscitó un conflicto entre la Conferencia Latinoamericana de Obispos (CELAM) y la CLAR, en el que intervino también la curia romana (Congregación para los Religiosos y Congregación para la Doctrina de la Fe). Por ello, en 1989 el proyecto fue suspendido por la CLAR, pero la Conferencia de Religiosos del Brasil (CRB) lo siguió llevando adelante con leves modificaciones bajo el título *Tu Palabra es vida* y lo amplió a un curso bíblico de siete años²⁹; los materiales publicados para esto surgieron con la participación de C. Mesters. A raíz de ese conflicto, la misionóloga K. Heidemanns sentenció que “la posición que el documento de la Pontificia Comisión Bíblica [sc. *IBI*; *R.H.*] asume hacia la lectura bíblica de la teología de la liberación es destacable y debería ser comprendida como una señal *ad intra* de la Iglesia”³⁰. También el entonces cardenal Joseph Ratzinger, luego papa Benedicto XVI, quien como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe protagonizaba ese conflicto entre la curia y los teólogos de la liberación latinoamericanos, se expresó en los años noventa con reconocimiento acerca de las ideas fundamentales del movimiento bíblico latinoamericano:

²⁸ Acerca de la descripción de proyecto, cf. Confederación Latinoamericana de Religiosos, *Proyecto*, 5-22. Para un panorama del conflicto, cf. Kaufmann – Klein, *Bibel*, 252-256; Valle, *Plan*, 4-6. Para una detallada documentación del conflicto, cf. Serviço de Documentação, *Dossiê*, 2-87; íd., *Nomeação*, 406-431; Missionszentrale der Franziskaner, *Ende*, 16-67.

²⁹ Cf. Valle, *Plan*, 6s. Una comparación del plan editorial del proyecto Palabra – Vida (cf. Confederación Latinoamericana de Religiosos, *Proyecto* 5-22) y de los primeros materiales de trabajo ya publicados (cf. íd., 23-83) con los siete volúmenes de *Tu Palabra es vida* que ya aparecieron (cf. los títulos indicados en la bibliografía), deja clara esta ampliación a una completa introducción bíblico-teológica/bíblico-científica. Especialmente las introducciones y los instrumentos de ayuda (*subsídios*) fueron año a año más amplios. Complementariamente a los siete tomos del curso bíblico en cuanto tal, apareció en 2000 otro volumen (*A Bíblia na Formação*), que es una suerte de corte transversal de los siete volúmenes y debería servir de introducción a la Biblia para religiosos jóvenes. Ya han aparecido traducciones de todo el curso bíblico en muchos países de habla hispana, de modo que se ha alcanzado indirectamente el grupo que se tenía por destinatario del proyecto Palabra – Vida, a saber, los religiosos de toda Latinoamérica.

³⁰ Heidemanns, *Kehrtwendung*, 58.

“La exégesis nos ha regalado muchas cosas positivas, pero también ha permitido que surja la impresión de que una persona normal no puede en absoluto leer la Biblia, porque todo es tan complicado. Tenemos que volver a aprender que ella dice algo a cada uno, y que ella precisamente ha sido regalada a los sencillos. En esto doy la razón a un movimiento nacido en el seno de la teología de la liberación que habla de la interpretación popular. Conforme a ello, el pueblo es el auténtico poseedor de la Biblia y, de allí, su verdadero intérprete. Esto es, en su núcleo, correcto: [la Biblia] ha sido dada a los sencillos. Ellos no necesitan saber todos los matices críticos; pueden comprender el meollo, de qué se trata. La teología, con sus grandes conocimientos, no se torna superflua; en el diálogo mundial de las culturas se hace incluso más necesaria. Pero ello no debe obnubilar la radical simplicidad de la fe, que nos pone simplemente ante Dios, ante un Dios que se me ha hecho cercano, al hacerse hombre”³¹.

En la teología de lengua alemana la lectura latinoamericana de la Biblia fue por mucho tiempo percibida casi exclusivamente en el ámbito del trabajo bíblico práctico³². Muchos teólogos alemanes, que habían vivido un tiempo en Brasil, se esforzaron por iniciar un diálogo con biblistas alemanes a través de publicaciones de traducciones y trabajos propios³³. Inicios de este diálogo se advirtieron por primera vez en los años noventa, cuando muchos trabajos científicos posibilitaron una percepción diferenciada de la ciencia bíblica latinoamericana y de la lectura popular de la Biblia³⁴. Un ejemplo sobresaliente de ese diálogo es el coloquio de investigación tenido en 1995 en Berna, entre biblistas latinoamericanos y europeos sobre el profeta Sofonías, cuyas relaciones han sido publicadas en la renombrada serie *Stuttgarter Bibelstudien*³⁵. Pero junto a esto hay que mencionar también el proyecto de

³¹ Ratzinger, *Salz*, 285.

³² Cf. en especial Vogt, *Bibelarbeit*, 42-49; Goldstein, Horst, “Die Bibel als Buch des Volkes”, en *HBA*, 115-119; Berg, H. K., *Wort*, 273-303. Cf. también la recepción de los instrumentos de ayuda para las homilías: Fricke, *Novedades*, 183-188.

³³ Se trataba, sobre todo, de autores protestantes, que se esforzaban por una mediación. Cf. en la bibliografía las publicaciones indicadas de H. Brandt, E. S. Gerstenberger, U. Schoenborn y H. Goldstein.

³⁴ Cf. Schmeller, *Recht*; Schürger, *Theologie*; Fricke, *Bibelauslegung*.

³⁵ Cf. Dietrich – Schwantes, *Tag*. Estos biblistas, que trabajan en Berna, han seguido dedicándose al diálogo intercontextual. Cf. Dietrich – Luz, *Bibel*, en especial 7-13.

exégesis intercultural iniciado por Fritzleo Lentzen-Deis, en el que participan sobre todo europeos y latinoamericanos, aunque estos últimos no pertenecen a la ciencia bíblica orientada en clave de la teología de la liberación aquí considerada. Este proyecto será presentado más detalladamente en la 3ª parte de este trabajo³⁶.

Pero a pesar de estos ejemplos, en mi opinión, no se puede hablar todavía de un intenso diálogo entre biblistas alemanes y latinoamericanos. Una razón de ello reside, seguramente, en la barrera de la lengua. Pero observadores críticos ven la causa también en la falta de interés en el conocimiento de otros países y hablan de una proceso de regionalización e incluso provincialización de la teología³⁷ y de la ciencia bíblica alemanas³⁸. Por ello mi investigación en la obra de Carlos Mesters debería contribuir a intensificar el diálogo entre biblistas alemanes y latinoamericanos. La presente reelaboración en español de mi estudio persigue una doble meta: el motivo principal de su publicación reside en que, hasta ahora, no hay en Latinoamérica un trabajo comparable sobre la teoría de la lectura bíblica y, en especial, sobre las experiencias de Carlos Mesters. En el año 2005, por invitación de la Asociación de Biblistas Mexicanos, pude presentar las principales ideas de mi estudio en la semana anual de los biblistas mexicanos³⁹. El gran interés que encontró allí mi investigación me animó a poner manos a la obra en una edición española. Numerosos biblistas latinoamericanos entran en contacto con biblistas europeos, para aprender algo de éstos. La presente investigación quiere mostrar lo que un biblista alemán puede aprender de las experiencias latinoamericanas.

³⁶ Cf. *infra* III.1.

³⁷ Tal es el juicio de R. Fernet-Betancourt, teólogo y filósofo cubano que trabaja en el Instituto de Ciencias Misioneras de Missio, en Aquisgrán, que desde hace años está comprometido, de manera destacada, en el diálogo entre teólogos alemanes y latinoamericanos. Citado en Weber, F., *Senfkorn*, 99.

³⁸ Cf. Stegemann, *Amerika*, 101s.

³⁹ Cf. Huning, Ralf, "La dimensión social del evangelio", en Asociación de Biblistas de México (ed.), *ABM* 14 (México D.F. 2005), 3-74.

Capítulo 2

Los fundamentos de la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters

2.1. Consideraciones previas sobre los límites de mi presentación

Cuando, como teólogo alemán, uno se ocupa de una teología contextual de otro continente, surge enseguida la pregunta acerca de las propias posibilidades de comprensión¹. La decisión por lo científico exige el poner de manifiesto la propia perspectiva así como también una reflexión sobre los límites de la propia percepción. Una primera limitación consiste en el método de trabajo que he empleado. En efecto, me aproximó a la obra de Carlos Mesters casi exclusivamente a partir de fuentes escritas. Asimismo, sólo conozco su contexto vital, Brasil, a través de libros y filmes. Con todo, he trabajado dos años en Nicaragua, en un ambiente que revela grandes coincidencias con el contexto de vida de Mesters. Y es allí donde tuve ocasión de trabajar en muchos cursos bíblicos, sobre todo con población campesina, empleando el método desarrollado por Mesters, y experimenté la estrecha relación entre su teoría de la lectura de la Biblia y la praxis. Durante mi estadía en Nicaragua pude conocer también algunos biblistas que trabajan estrechamente con Mesters en el movimiento bíblico latinoamericano.

De modo diferente a los teólogos protestantes H. Brandt y W. Schürger, considero la obra de C. Mesters desde la perspectiva católica, sobre la base del paradigma de la interpretación de la Biblia en la Iglesia católica, presentado en la 1ª parte². Es cierto que Mesters trabaja en un centro bíblico ecuménico y se compromete mucho por el ecumenismo, pero

¹ Con razón cuestiona así C. Dreher la investigación de W. Schürger sobre el centro bíblico brasileño CEBI. Cf. Dreher, *Nachwort*, 245.

² Cf. *supra* I.4.

varias de sus expresiones sobre la teoría de la lectura de la Biblia son respuestas a posiciones como las que serían presentadas por teólogos católicos o por el Magisterio eclesial. Además, en su pensamiento teológico, Mesters está muy fuertemente marcado por la tradición de la Iglesia católica y por las tradiciones de la familia religiosa carmelita.

A pesar de mis experiencias interculturales por vivir en una congregación religiosa internacional (Misioneros del Verbo Divino) y por una actividad de dos años en América Central, mi propia ubicación contextual está en Europa Central. Mi cuño cultural y mi iniciación en el pensamiento filosófico y teológico tuvieron lugar en ese contexto; Mesters procede del mismo y realizó allí sus estudios teológicos y bíblicos. Precisamente por ello, en su trabajo en Brasil, percibe de modo particularmente claro la diferencia contextual –lo que también he expuesto–, sobre todo en sus primeras publicaciones en las que se echan las bases de su teoría de la lectura de la Biblia. Mi interés cognoscitivo, sin embargo, no apunta al especial contexto vital en Brasil, sino sobre todo a las premisas hermenéuticas, para las que Mesters pretende validez universal (eclesial-universal).

Hay que tener en cuenta en la presente investigación de la obra de C. Mesters, que no se pretende aquí hacer una presentación completa de su obra bíblico-científica y bíblico-didáctica. Se indaga en sus publicaciones sólo en vistas al desarrollo de una teoría de la lectura de la Biblia y, en ello además, en orden a una clarificación de la relación entre lectura científica y lectura popular de la Biblia; lo que conduce inevitablemente a reducciones³.

Mesters se ha expresado acerca de la cuestión de la teoría de la lectura de la Biblia en un gran número de trabajos y conferencias. En la siguiente presentación hay que tener en cuenta que lo que aquí se muestra como *su* teoría de la lectura de la Biblia es una síntesis elaborada por mí, a partir de declaraciones diseminadas y, preponderantemente, no sistemáticas. Su propio cambio de ubicación como biblista no tiene lugar por un conocimiento obtenido en base a estudios

³ Para facilitar el acceso de los lectores interesados a toda la obra de Mesters se indican también, en un apéndice a la bibliografía, las publicaciones que no han sido incluidas en esta investigación.

científicos, sino por concepciones que adquirió en su trabajo bíblico práctico en las comunidades de base brasileñas; Mesters mismo dice que fue, más o menos, improvisando su método de trabajo bíblico⁴. De aquí que su teoría de la lectura de la Biblia trata, en primera línea, de una reflexión teórica sobre una praxis hermenéutica. Es cierto que Mesters mismo comenzó esta reflexión, pero su compromiso con el trabajo bíblico no le dio tiempo para amalgamar esa reflexión a través de estudios científicos⁵; fuera de unos pocos trabajos tempranos, Mesters no publicó ningún artículo que se adecue al estándar científico. Su interlocutor son los pobres y los colaboradores en el trabajo de la comunicación pastoral. T. Cavalcanti describe acertadamente las dificultades que de allí resultan para la presentación científica de su trabajo:

“Cuando se lee un libro de Carlos Mesters, en vez de encontrar la dificultad de las categorías teológicas, nosotros, teólogos, tenemos dificultad en comprender las categorías populares que emplea. Escribe sobre semillas, flores, ganado; ¡imágenes! Cambia la dirección: lleva a la gente *adentro* de la teología en vez de traer la teología a la gente”⁶.

En mi presentación existe particularmente el peligro de sobrealzar declaraciones particulares⁷. Carlos Mesters estuvo dispuesto de manera muy digna de agradecimiento a esclarecer algunos puntos oscuros en una detallada conversación conmigo⁸, pero no tuvo ninguna visión de la sistematización de su pensamiento que yo elaboré. En la medida en que el sistema que erigí es adecuado, se podría aplicar a él análogamente lo

⁴ Cf. Cavalcanti, *Lógica*, 14.

⁵ Mesters fue siempre consciente de la necesidad de profundizar, de manera científica, en sus conocimientos intuitivos. En una entrevista, en el año 1979, ya mencionaba los principales puntos candentes de su teoría de la lectura de la Biblia, que con gusto quería reflexionar de forma científica, cuando tuviese la posibilidad de hacerlo: la eclesiología bíblica, la relación de la tradición sapiencial y la sabiduría popular, la imagen de Dios, de la Iglesia y la religiosidad popular, la exégesis espiritual del apóstol Pablo, la hermenéutica, la lengua hebrea y los Padres de la Iglesia. Cf. Floris – Usai, *Bibbia*, 36s.

⁶ Puleo, *Struggle*, 132 (subrayado en el original).

⁷ En una resección del libro de H. de Wit, *Leerlingen van de armen*, J. Hartman manifiesta la sospecha de que la exagerada crítica del autor al esbozo hermenéutico de Mesters podría basarse en esto. Cf. Hartman, *Recensión De Wit*, 147.

⁸ El diálogo tuvo lugar el 20/05/2003 en Münsterschwarzach/Alemania.

que Mesters escribió sobre el intento de T. Cavalcanti de presentar sistemáticamente su pensamiento teológico: la lectura de sus presentaciones había sido para él como una mirada en un espejo, pero en un espejo que le diría cómo debería ser, aunque no como ya es; su libro, a su vez, había presentado los frutos que él aún debe hacer surgir de las semillas que todavía llevan en sí. Mesters sería consciente de qué frágil y relativo es todo lo que había publicado⁹.

Para sistematizar su teoría de la lectura de la Biblia de manera científica, debería investigarse, además de sus escritos expresamente hermenéuticos, también los comentarios bíblicos y los materiales que él produjo para el trabajo bíblico práctico. Sin embargo, serán mencionados en este trabajo sólo en la medida en que presentan declaraciones relevantes para la teoría de la lectura de la Biblia¹⁰. Una mención particular merece el proyecto *Tu Palabra es vida*: una amplia explicación de la Biblia en siete volúmenes hecha desde la perspectiva de los pobres y para su servicio; aquí sólo se investigarán las premisas hermenéuticas del proyecto. Pero, precisamente, ese trabajo elaborado por un equipo de biblistas, varones y mujeres, muestra también los límites de una presentación que sólo se basa en escritos aparecidos bajo el nombre de Carlos Mesters. Él trabaja estrechamente con otros biblistas y especialistas en didáctica de la Biblia, en Brasil y otros países latinoamericanos, de modo que la teoría de la lectura de la Biblia y la metodología de trabajo bíblico que así han surgido en el transcurso de 30 años son una obra conjunta. Por las pocas referencias a publicaciones de otros biblistas latinoamericanos, uno debería darse cuenta de ello¹¹, pero

⁹ Cf. Cavalcanti, *Lógica*, 5s.

¹⁰ En razón de la abundancia de artículos y libros que Mesters publicó en los pasados cuarenta años, es necesario limitar en las notas las referencias a algunos textos esenciales. Cuando alguna afirmación se repite en un gran número de publicaciones cito, por lo general, el testimonio más antiguo y, a modo de ejemplo, remito a otras repeticiones más recientes. Para facilitar la búsqueda en la bibliografía, en las citas de escritos de Mesters, junto al título breve, agrego el año de la primera edición.

¹¹ Una especial atención merece al respecto la obra del argentino J. S. Croatto (1930-2004), que ha presentado un esbozo de teoría de lectura de la Biblia basado en la filosofía hermenéutica de P. Ricoeur; a diferencia de Mesters, este autor cultivaba el diálogo con científicos académicos. Para una primera introducción a su obra, cf. Conti, *Severino Croatto*, 14-17; De Wit, *Dis-*

aquí no puede hacerse una presentación amplia y no corresponde a los intereses cognoscitivos de esta investigación.

2.2. Esbozo biográfico de Carlos Mesters

Carlos Mesters¹² nació en Holanda el 20/10/1931, en la pequeña ciudad de Bunde, en la provincia de Limburg, de cuño católico. Ya con 17 años, como alumno de escuela media, fue enviado por la Orden Carmelita a Brasil, para formación de su posterior trabajo misionero. Después del examen de bachillerato se unió allí a esa orden religiosa y completó sus estudios filosóficos. Para proseguir la formación teológica, la Orden lo envió a Roma, donde fue ordenado sacerdote en 1957. Continuó sus estudios de teología en la universidad dominica (Angelicum) y de ciencias bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Transcurridos otros dos años de estudios en la École Biblique de Jerusalén, tuvo su examen de licenciatura en ciencias bíblicas ante la Pontificia Comisión Bíblica en 1962 y se doctoró en 1963, en el Angelicum, con la tesis *El tema del Éxodo en la composición del Apocalipsis*, obteniendo el grado de doctor en Teología. Habiendo regresado a Brasil, asumió la labor docente como profesor de Biblia en la Escuela Superior de Teología de los Carmelitas en San Pablo. En 1967 fue llamado al Colegio Internacional San Alberto, en Roma, pero ya al año siguiente retornó a Brasil, para enseñar en el Instituto de Teología y Filosofía de la Universidad Católica de Belo Horizonte.

En esos años se dio una perceptible transformación en la Iglesia brasileña. Desde los años cincuenta habían aparecido distintos movimientos de base a partir de los cuales fueron sur-

persión, 218-232. Una información más amplia sobre su obra se encuentra en la página de Internet preparada por su hijo, tras su fallecimiento (cf. <http://www.severinocroatto.com.ar>; último control: 24-01-2006). En mi presentación de la teoría de la lectura de la Biblia de Mesters remito ocasionalmente a reflexiones semejantes que hace Croatto. Pero dado que no se constata una recepción directa de este autor en Mesters, sus publicaciones no han sido incluidas como tales en esta investigación.

¹² Mesters fue bautizado con el nombre de *Jakob Gerard Hubert*; Carlos es su nombre en la orden. La breve biografía aquí presentada se basa en el detallado informe de su vida, que abarca hasta el año 1990, que compuso E. Lopes, su compañero de vida durante muchos años, con ocasión del 60 cumpleaños de Mesters. Cf. Lopes, *Sesenta años*, 9-18.

giendo poco a poco comunidades de base¹³. Este desarrollo se vio corroborado por la renovación de la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la segunda reunión plenaria del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). También la situación política de Brasil tuvo gran influencia en las comunidades de base. Tras una breve fase de reforma política y una creciente politización y movilización de la población, los militares se hicieron con el poder en 1964 a través de un levantamiento. Comenzó una política de represión de los movimientos de oposición, que alcanzó su punto máximo en 1968.

También Carlos Mesters se vio envuelto en el movimiento político de esos años¹⁴. Belo Horizonte, donde vivía desde 1968, era uno de los centros del movimiento estudiantil y de la resistencia académica contra la dictadura militar. En la entrevista escrita hecha en 1999, ante la pregunta de qué acontecimientos tuvieron incidencia en su evolución teológica, Mesters mencionó el golpe militar y su influjo sobre la vida de la sociedad y la Iglesia brasileñas. Además, se refirió a sus experiencias en contacto con las comunidades de base y su forma de leer la Biblia¹⁵; ese contacto había comenzado en 1968. A menudo viajaba al noroeste de Brasil, la región más pobre del país¹⁶. En un encuentro de campesinos que duró varios días, tuvo una experiencia clave: lo que los campesinos contaban de sus experiencias de hambre y opresión despertó en él el recuerdo de textos bíblicos que había investigado con detalle durante su estudio, especialmente los primeros capítulos del Génesis¹⁷.

¹³ Cf. Gómez de Souza, "Die Ursprünge", en *Conc(D)*, 266-272.

¹⁴ Él también fue acusado ante un jurado militar pero, en razón de circunstancias favorables, fue sobresedido. Cf. una detallada presentación en Lopes, *Sesenta años*, 11s. Sin embargo, Mesters continuó siendo vigilado por los servicios secretos durante mucho tiempo. Cf. Weber, B., *Ijob*, 270 (nota 5).

¹⁵ Cf. Fornet-Betancourt, *Theologie*, 180.

¹⁶ Acerca de la historia y la situación del noreste brasileño, cf. Weber, B., *Ijob*, 288-292. El diario *Seis dias nos porões da humanidade* [1977a], en el que Mesters describe sus experiencias en un viaje pastoral del año 1975, ilustra muy bien los sentimientos y cuestionamientos que suscitaron en el bien formado científico el encuentro con la población campesina empobrecida y su extraña cultura.

¹⁷ Cf. la detallada presentación en Mesters, *Bible* [1980a], 81s. Una cita más extensa de esta conferencia se ofrece más adelante, en el apartado II. 4.1.3. Motivado por esta experiencia surgió el libro *Paraíso terrestre – Saudade ou esperança?* [1971c], uno de los primeros comentarios contextuales a la Biblia en Latinoamérica.

La participación en la experiencia de vida de los campesinos le abrió dimensiones del sentido de los textos que antes le habían estado cerrados. A su vez, los textos bíblicos así comprendidos de manera nueva le ayudaron a leer, a la luz de la fe cristiana, la difícil situación de la población pobre. Comprendió que los pobres, en su experiencia de vida, tenían una llave para la comprensión de la Biblia y que, a su vez, la Biblia podía ser una clave para descubrir la acción de Dios en sus vidas. El servicio a la lectura de la Biblia en las comunidades de base fue su motivo de vida. En 1973 abandonó su cátedra y comenzó a dar cursos bíblicos en distintos lugares. La mayoría de sus publicaciones surgieron de esos cursos y conferencias que él, a instancias de sus amigos, publicó y que por ello no corresponden al nivel de las publicaciones científicas. Interlocutores de Mesters han sido siempre la gente sencilla, para quienes quiere poner a disposición su saber, no los círculos académicos. Las principales declaraciones acerca de la teoría de la lectura de la Biblia se encuentran en artículos que fueron escritos para destinatarios del nivel de la comunicación pastoral. Hay que destacar en particular sus trabajos sobre el uso de la Biblia en los *Encuentros Intereclesiales de Comunidades de Base*, que desde 1975 tienen lugar en intervalos irregulares¹⁸.

Desde 1974 se reúne varias veces al año un grupo de teólogos para reflexionar sobre los sucesos en las comunidades de base¹⁹. En ese grupo, al que junto con Mesters pertenecen teólogos de la liberación tan conocidos como L. Boff y Fray Betto, surgió en 1977 la idea de fundar un centro ecuménico para poder corresponder a la gran demanda de las comunidades de

¹⁸ En el trabajo *O futuro de nosso passado* [1975a], Mesters analiza informes de las comunidades de base compuestos para el primer encuentro de las mismas en Vitória (1975); en *Flor sem defesa* [1976a] hace lo propio respecto a informes para el segundo encuentro en Vitória (1976). En *A brisa leve* [1979a] analiza el uso de la Biblia en el tercer encuentro en João Pessoa (1978). Su presentación para el cuarto encuentro en Itaici, acerca de la realidad social del pueblo de Israel y de las consecuencias para la organización del pueblo de la auto-manifestación de Dios en el Éxodo, la publicó reelaborada con el título *Um projeto de Deus* [1982a]. En el artículo "Como a água do rio que carrega o barquinho das comunidades" [1986a] y en una editorial sin título, en la revista del CEBI (Caros Amigos [1986s.]), analiza el uso de la Biblia en el sexto encuentro en Trinidad (1986). El artículo "De Santa Maria para São Luís" [1997a] se refiere al octavo encuentro en Santa María (1993) y al noveno en San Luis (1997).

¹⁹ De acuerdo al lugar del encuentro del año 1974, el grupo se designa *grupo de Petrópolis*. Cf. Schürger, *Theologie*, 24.

base de materiales para el trabajo bíblico. En 1979 se abrió el *Centro de Estudios Bíblicos* (CEBI) que Mesters condujo como director hasta 1990²⁰. Los cursos y publicaciones del Centro Bíblico tienen una parte decisiva en la difusión en Latinoamérica del método que Mesters desarrolló. Junto a numerosos textos compuestos para el CEBI, Mesters también elaboró muchos de los materiales publicados por el *Servicio de Animación Bíblica*²¹ para el mes de la Biblia celebrado anualmente en todo el país. En la introducción a la segunda parte de este trabajo ya se mencionó el conflicto en torno al proyecto *Palabra – Vida*²². Dado que los materiales elaborados por el equipo de preparación seguían el método desarrollado por Mesters, él también fue impugnado personalmente en la marcha del conflicto y circulaban rumores sobre una amenaza de *imposición de silencio*²³. En el séptimo encuentro intereclesial de comunidades de base brasileñas 43 obispos publicaron un testimonio de solidaridad²⁴. Para mi investigación es importante un artículo surgido durante el desarrollo del conflicto: “La lectura fiel de la Biblia”²⁵, porque en él, Mesters presenta nuevamente, de forma resumida, su teoría de la lectura de la Biblia. En el año 1990 obtuvo un reconocimiento mundial por una conferencia en la reunión plenaria de la Unión Mundial Luterana²⁶ y en la cuar-

²⁰ Acerca de un panorama general sobre la fundación, historia y método del CEBI, cf. Cardoso Pereira – Lopes, *Suche*, 401-405. Para documentación más detallada, cf. Bohn Gass, *Pedaço*, 9-35; Dietrich – Soares, *Arrozais*, 36-52; Schürger, *Theologie*, 22-62.

²¹ Cf. Pulga – Ramos, *Animación*, 35-40.

²² Cf. *supra* II.1.

²³ Lopes se refiere a que Mesters, cuando se publicó un artículo del obispo auxiliar J. Martins Terra (por entonces miembro de la Pontificia Comisión Bíblica) que lo acusaba fuertemente, se encontraba en una reunión de su orden, en Roma. Y, a falta de una toma de posición de su parte, se habrían hecho diversas especulaciones en los diarios. En un diálogo con el autor de este trabajo (Münsterschwarzach, 20/05/2003), Mesters enfatizó que, en aquella oportunidad, no le habría sido exigido de parte del Magisterio que se pronunciara o se rectificase de algún error; distinto será siete años más tarde, en el conflicto en torno a la parábola de Jesús que compuso (cf. *infra*).

²⁴ Cf. Goldstein, *VII. Treffen*, 166s. El encuentro tuvo lugar entre los días 10 y 14 de julio de 1989 en Duque de Caxias.

²⁵ Mesters, *Lectura fiel* [1989a] (Título original: *O projeto 'Palavra – Vida' e a leitura fiel da Bíblia de acordo com o Tradição e o Magistério da Igreja*).

²⁶ Una versión ligeramente corregida apareció más tarde en siete idiomas, en la revista *Concilium*; cf. *id.*, *Oír* [1991a].

ta reunión plenaria de la Federación Bíblica católica en Bogotá²⁷. En el mismo año, Mesters fue reemplazado como director del CEBI, pero hasta hoy trabaja para ese centro bíblico.

En los años noventa se agudizaron las tensiones en la relación con fuerzas conservadoras en la Conferencia Episcopal Brasileira. Para la preparación del año jubilar 2000 se editaron una serie de instrumentos de trabajo y Mesters fue invitado por el referente para el trabajo bíblico de la Conferencia Episcopal Brasileira, a escribir el texto base sobre el Evangelio de Marcos, que en el año 1997 debía ser considerado en todas las comunidades. Pero su texto fue censurado por el secretariado de la Conferencia Episcopal y publicado sólo en forma anónima²⁸. En 1996, el mismo año en el que apareció esa introducción al Evangelio de Marcos, publicó Mesters una parábola sobre Jesús que provocó un abierto conflicto. El texto apareció al final de un extenso artículo sobre "Jesús y el pueblo", que Mesters publicó en el libro preparatorio (*texto base*) para el noveno Encuentro Intereclesial de Comunidades de Base (San Luis, 15-19/07/1997)²⁹; ese encuentro dedicaba una especial atención al diálogo con los cultos afro-brasileños (candomblé, umbanda, macumba). Mesters, tras presentar en su artículo la praxis de Jesús sobre el trasfondo de las tensiones culturales de su tiempo, contaba en la parábola cómo Jesús visitaba a un *terreiro* (cultor del candomblé), participaba en el culto y allí proclamaba una alabanza a la revelación de Dios a los pequeños, compuesta según Mt 11,25. Esta parábola, pensada como provocación, desencadenó fuertes reacciones³⁰. El movimiento carismáti-

²⁷ Cf. la Conferencia "A Bíblia na Nova Evangelização" [1990a].

²⁸ Cf. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (ed.), *Caminhamos na estrada de Jesus. O Evangelho de Marcos* (Rumo ao novo milênio; 2), San Pablo: Paulinas 1996. En diálogo con el autor (20/05/2003 en Münsterschwarzach), Mesters se refirió a modificaciones parciales del sentido del texto en pasajes referidos, en especial, a la presentación de Pedro y del rol de las mujeres en la Iglesia.

²⁹ Cf. Mesters, *Jesus e o povo* [1996b], 128s.

³⁰ En representación de la opinión de muchos teólogos conservadores sea mencionado aquí E. Bettencourt, quien en su recensión escribe que la parábola es blasfema porque presenta a Jesús como subordinado a la sacerdotisa del candomblé y al orixás; se estaría apuntando a un relativismo religioso. Cf. Bettencourt, *Parábola*, 378s.

co, influyente en Brasil, exigió una intervención del Magisterio. Se exhortó a Mesters a dar pruebas de su ortodoxia a través de ulteriores publicaciones, a lo que él se negó³¹. El material elaborado por Mesters en 1997 para la *Campaña de Fraternidad*³² sobre la presentación de Jesús como educador en el Evangelio de Lucas, fue sometido nuevamente por la Conferencia Episcopal a una reelaboración³³. En el 2001 Mesters fue elegido en el Consejo General de los Carmelitas; junto a sus variadas actividades en la Orden³⁴ continúa trabajando para el CEBI y publica regularmente nuevos materiales para círculos bíblicos.

2.3. La nueva lectura popular de la Biblia en algunas comunidades de base latinoamericanas

2.3.1. *El surgimiento de la nueva lectura popular de la Biblia en la Iglesia católica en Brasil*

Como es característico de la teología de la liberación latinoamericana, también C. Mesters comprende la reflexión teológica como un acto segundo subordinado a la praxis³⁵. La mayoría de sus reflexiones sobre la teoría de la lectura popular de la Biblia son consideraciones para la praxis de la lectura popular en las comunidades de base brasileñas. Antes de presentar cómo Mesters percibe e interpreta esa praxis, se debe aclarar en una breve retrospectiva histórica cómo se

³¹ Información oral en diálogo con el autor (Münsterschwarzach, 20/05/2003). Pero en 1999, Mesters publicó un artículo en la revista bíblica *Estudos bíblicos* en el que fundamenta su posición con la Escritura, procurando establecer así criterios para el trato de la Iglesia con el candómbé, a partir de la praxis de vida de Jesús y sus discípulos. Concluye refiriéndose a que, en dicha cuestión controvertida, no se trata sólo de un problema de teólogos, sino de un problema existencial de millones de personas. Éstos, en su praxis de vida, quizás ya encontraron una solución, que los doctos aún no logran percibir: Cf. Mesters, *Jesus e a cultura* [1999a], 22.

³² Una campaña nacional para el tiempo de Cuaresma, realizada desde 1964, en la que el trabajo bíblico en las comunidades constituye un elemento central de confrontación con el tema central.

³³ Cf. *íd.*, *Fraternidade* [1997b].

³⁴ Representa las provincias latinoamericanas de la Orden y es responsable, en especial, por el ámbito *Justicia – Paz – Preservación de la creación*.

³⁵ Cf. Goldstein, H., "Praxis", en *KLexThB*, 180s.; cf. Richard, *Bibellektüre*, 20: "La hermenéutica de la liberación es, simplemente, la teoría de esa praxis de lectura de la Biblia hecha por el pueblo".

llegó a la nueva lectura popular de la Biblia en la comunidades de base latinoamericanas³⁶.

En su presentación del desarrollo histórico de la lectura popular de la Biblia en Latinoamérica, T. Schmeller destaca que sus raíces históricas no van más allá de los años sesenta³⁷. De aquí que no es posible una explicación histórica de su surgimiento, pero se pueden dilucidar algunos presupuestos y mencionar algunos factores de su desarrollo. De acuerdo con esto, no se trata de ofrecer aquí una explicación genética, sino de indicar algunos factores que promovieron el surgimiento de la nueva lectura popular de la Biblia. Pero el fenómeno del movimiento bíblico latinoamericano no se puede explicar completamente, como destaca también C. Mesters:

“¡Nadie sabe explicar sencillamente cómo sucedió! La Iglesia católica del Brasil, de repente, se vio envuelta en un interés por la Biblia de parte del pueblo como no hubo nunca antes en toda su historia. Ese interés traspasa cualquier previsión y llega a ser inverosímil para quien no vive aquí. Si alguien, veinte años atrás, hubiese hecho una profecía y una descripción minuciosa del actual movimiento bíblico en medio del pueblo, ¡nadie le hubiera dado crédito!”³⁸.

Como en todos lados en la Iglesia católica, también en Latinoamérica la Biblia había sido por largo tiempo inaccesible para los laicos. Esto se debía, por un lado, a la actitud restrictiva del clero, pero, por otro lado, también a la carencia de explicaciones bíblicas en lenguaje popular y al ampliamente difundido analfabetismo. De aquí que para la mayoría la Biblia no era conocida como libro sino de forma oral. Los misioneros empleaban historias bíblicas en la liturgia, la predicación y la catequesis, en la dramatización y la paráfrasis en los cantos religiosos. Como libro, la Biblia llegó recién a ma-

³⁶ La lectura popular de la Biblia, tal como se practica en los grupos pentecostales y en las Iglesias evangélicas históricas, no es considerada aquí. Es cierto que –como ha establecido M. Fricke– existen grupos en el ámbito evangélico que hacen una lectura semejante de la Biblia, pero mi interés cognoscitivo se dirige al desarrollo de este tema en la Iglesia católica. Para una comparación de la lectura de la Biblia en las comunidades de base y en el movimiento pentecostal, cf. Sepúlveda, *Pfingstbewegung*, en especial 86-90; íd., *Lectura*, 231-240.

³⁷ Cf. Schmeller, *Recht*, 186.

³⁸ Mesters, *Balanço* [1988a], 2. Cf. íd., *Hacer arder* [1995c], 21; Gerstenberger, *Bibel*, 67.

nos de los laicos con el fuerte asentamiento de inmigrantes protestantes en la segunda mitad del siglo XIX. Esos inmigrantes pertenecían más bien a la clase media; por eso fue mediante el Movimiento Carismático, que se expandió en Latinoamérica a comienzos del siglo XX, como la Biblia llegó también a manos de los pobres. Por razones apologéticas se promovió, entonces, también en la Iglesia católica la lectura de la Biblia por los laicos. A nivel de toda la Iglesia esto se vio apoyado por las encíclicas papales sobre la Biblia, especialmente la *Divino afflante Spiritu* (1943), que fue considerada como el permiso para la ciencia bíblica en la Iglesia católica. A través de semanas bíblicas populares se difundió la ciencia bíblica y se publicaron explicaciones de la Biblia en lengua vernácula.

Como otros factores teológico-eclesiales que promovieron la lectura de la Biblia por los laicos, menciona Mesters la apertura de la Iglesia cual fruto del Concilio Vaticano II y la consecuente renovación litúrgica con la celebración de la Eucaristía en lengua vernácula, así como la intensificada praxis de las liturgias de la Palabra, debido a la carencia de sacerdotes. Para reaccionar contra el paso de muchos católicos a las iglesias pentecostales, se dio una reforzada formación de catequistas que impartían catequesis bíblicas incluso en sitios muy apartados³⁹. Un rol importante tuvo la Acción Católica, y, en ella, especialmente la Juventud Obrera Cristiana (JOC) con su método de “ver – juzgar – actuar”⁴⁰: pues así se estimuló a relacionar la Biblia y la vid, y ayudó a muchas personas a tener una nueva visión de la revelación. Este método fue empleado también en las reuniones generales de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968) y Puebla (1979), en las que se procuró aplicar los impulsos del Vaticano II a la realidad latinoamericana. Esta realidad estaba marcada por el creciente empobrecimiento de sectores cada vez más amplios de la población. En la mayoría de los países latinoamericanos había, en los años

³⁹ Cf. Mesters, *Teologia* [1983b], 189-191; íd., *Balanço* [1988a], 25-27; íd., *Oír* [1991a], 143s.; íd., *Bíblia e Povo* [1994b], 185-187; íd., *Leitura libertadora* [1996a], 699s.; íd. – Orofino, *Bíbel verändert* [2003b], 21s. Cf. también Silva, *Notas*, 117-137. Una visión más marcadamente orientada hacia el desarrollo profesional de la teología de la liberación (o de la ciencia bíblica respectiva) ofrecen Schwantes, *Wege*, 11-16, y Pixley, *Lektüre*, 164-169.

⁴⁰ Acerca del significado que este método tendría, en general, para el enfoque cognoscitivo-teórico y metodológico de la teología de la liberación, cf. Brighenti, *Raíces*, 207-254.

sesenta y setenta, regímenes militares dictatoriales. La Iglesia se convirtió más y más en una instancia crítica ante la opresión y ofreció a los perseguidos un ámbito para seguir trabajando en las bases⁴¹.

“En 1964 el golpe militar reveló que el trabajo de concientización, hecho hasta aquel momento, era muy imperfecto. El así llamado vanguardismo sufrió un choque. Se percibió la necesidad de un trabajo más tranquilo y paciente junto al pueblo, respetando mucho más su cultura y su camino”⁴².

Se dio un acercamiento recíproco: los intelectuales y la pastoral eclesial se volvieron hacia la gente sencilla y comenzaron a tomar en serio su cultura, y los pobres descubrieron en la Iglesia, especialmente en las comunidades de base que iban surgiendo, un espacio de libertad. Allí la lectura de la Biblia fue ocupando más y más el centro y se fue convirtiendo en la fuente de energía de las comunidades. Mesters ve tres factores impulsores detrás del nuevo interés por la Biblia, que hasta hoy determinan la dinámica interna de la lectura popular de la Biblia y que guardan una estrecha relación recíproca: el deseo de conocer la Biblia, la constitución de comunidades y la acción común al servicio del pueblo⁴³.

Si bien el movimiento de las comunidades de base ha llegado a un número impresionante de personas, con todo, sigue siendo hasta hoy una minoría⁴⁴. A pesar de ello, su irradiación en la vida de la Iglesia es significativa, subraya Mesters⁴⁵.

⁴¹ Como complemento a las experiencias del Brasil, sirve un informe de las experiencias en el ámbito del trabajo bíblico en Chile: Ramírez, D., *Bibel*, 101-104.

⁴² Mesters, *Leitura libertadora* [1996a], 699s.; cf. *id.*, *Balanço* [1988a], 26s.

⁴³ Esta caracterización de la lectura de la Biblia en las comunidades de base, que procede de Mesters, está presente también en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: cf. *IBI IV.C.3.m.*

⁴⁴ F. Teixeira, quien se ha ocupado intensamente con el tema de las comunidades de base, escribe que éstas jamás habrían tenido la pretensión de ser un movimiento de masas, sino que, más bien, dan prioridad a la calidad del vínculo comunitario, de allí que nunca hayan alcanzado más que el 9% de la población (cf. Teixeira, *Geschichten*, 279). Para una visión de la situación religiosa en Brasil, en los años noventa, especialmente respecto del movimiento pentecostal y las religiones afrobrasileñas, que superan ampliamente en número a las comunidades de base, cf. Weber, B., *Ijob*, 53-65; Carranza, *Feuer*, 326-336.

⁴⁵ Cf. Mesters – Orofino, *Bibel verändert* [2003b], 19.

2.3.2. Características de la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base brasileñas

A continuación hay que considerar brevemente cómo caracteriza Mesters la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base. Pero la presentación se circunscribe aquí, por dos motivos, a unos pocos rasgos. Por una parte, la praxis ya ha sido minuciosamente descrita por Mesters mismo⁴⁶ y otros biblistas latinoamericanos⁴⁷. Por otro lado, mi interés cognoscitivo se centra en el meta-nivel de la teoría de la lectura de la Biblia; de aquí que la praxis plasmada contextualmente y la lectura científica de la Biblia en Brasil sólo deben ser tratadas en la medida en que sea necesario para la comprensión de la teoría de la lectura de la Biblia presentada por Mesters. Se trata especialmente en esto de destacar las diferencias con los lectores populares de la Biblia en mi propio contexto alemán (europeo). El uso de la Biblia por parte de los pobres en las comunidades de base brasileñas ha de ser entonces cuidadosamente considerado en orden a indagar el rol específico de los lectores populares en la interpretación de la Biblia en la Iglesia, ya que Mesters parte en sus presentaciones de las condiciones cognoscitivas específicas de los pobres en Brasil. Algunas referencias a esas condiciones cognoscitivas plasmadas contextualmente deberían presentarse ya aquí.

Al contrario de los lectores populares de la Biblia alemanes, los pobres en Brasil viven, desde el punto de vista cultural, en una situación previa a la Ilustración y la secularización, y, por ello, cuentan de modo muy evidente con la acción de Dios en sus vidas⁴⁸. También por eso la inspiración y la autoridad divina de la Biblia es algo sostenido de manera evidente⁴⁹. Por otra parte, a diferencia de la cultura alemana (europea), en la cultura brasileña lo comunitario tiene la preeminencia respecto a lo individual⁵⁰. Por último, hay que tener en cuenta que los pobres brasileños no pose-

⁴⁶ Cf. las publicaciones: Mesters, *Interpretação* [1980b]; *Use* [1981a]; *Lectura popular* [1988b]; *Hören* [1991a]; *Leitura libertadora* [1996a]; *Bibel verändert* [2003b].

⁴⁷ Cf. Richard, *Bibellektüre*, 20-39; Cardoso – Lopes, *Suche*, 398-405; Konings, *Neue Art*, 62-67; Pixley, *Lektüre*, 173-175.

⁴⁸ Cf. Goldstein, *Israel*, 183.

⁴⁹ Cf. Gerstenberger, *Bibelexegese*, 47s.

⁵⁰ Cf. también las consideraciones respecto del concepto *pueblo* (II.2.5).

en conciencia histórica; su percepción del tiempo es más cíclica que lineal⁵¹.

Mesters destaca los siguientes rasgos característicos principales de la lectura de la Biblia en las comunidades de base:

- Es una lectura comunitaria.
- La Biblia se lee orando.
- La lectura bíblica está marcada por una identificación directa; la Biblia no es simplemente un documento de la historia pasada, sino un espejo de la propia vida.
- La lectura de la Biblia está completamente motivada por el presente; los pobres no quieren comprender el pasado (el sentido histórico de la Biblia) sino la acción de Dios en la actualidad (el *sentido para nosotros* de la Biblia).
- La Biblia se lee partiendo de la situación específica de vida de los pobres; por eso no es neutral.
- Lo comprendido a partir de la lectura de la Biblia conduce directamente a la praxis comunitaria; ya que esa praxis consiste esencialmente en la transformación de la situación marcada por la pobreza y la opresión, la lectura de la Biblia adquiere una dimensión política⁵².
- La lectura de la Biblia es holística: la Biblia penetra todos los ámbitos de la vida de la comunidad; el proceso de interpretación no tiene lugar sólo en el plano del entendimiento, sino que abarca todos los aspectos de la vida como, por ejemplo, la celebración, la danza, el encuentro, la oración, las acciones comunitarias⁵³.

⁴⁹ Cf. Gerstenberger, *Bibelexegese*, 47s.

⁵⁰ Cf. también las consideraciones respecto del concepto *pueblo* (II.2.5).

⁵¹ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 64 (= *Por detrás* [1974a], 73. ; *íd.*, *Use* [1981a], 202.

⁵² La Biblia habría llegado a ser así un libro peligroso. Mesters se refiere a que, en tiempos de las dictaduras (militares), en Guatemala, Brasil y Nicaragua, muchos campesinos fueron asesinados sólo por utilizar la Biblia (cf. Mesters, *Hacer arder* [1995c], 24).

⁵³ En la caracterización del uso de la Biblia en las comunidades de base, que presenta Mesters, descripción e interpretación desembocan una en otra. Refiero aquí sólo los puntos esenciales, dado que ellos serán detallados luego en la presentación de la teoría de la lectura de la Biblia. Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 102-113.123-126; *íd.*, *Brisa* [1979a], 45-47; *íd.*, *Teología* [1983b], 192-194; *íd.*, *Água* [1986a], 575-577; *íd.*, *Balanço* [1988a], 12-16; *íd.*, *Oír* [1991a], 144-152; *íd.*, *Hacer arder* [1995c], 21-27; *íd.* – Orofino, *Bibel verändertert* [2003b], 19s.

Lo que comúnmente es considerado retraso de los pobres, que ellos todavía están antes de la Ilustración y de la secularización y no poseen conciencia histórica, Mesters lo reconoce como su ventaja hermenéutica. Con ello, en efecto, los pobres estarían más cerca de la comprensión de la *Palabra de Dios* que la ciencia bíblica, marcada por la Ilustración europea. Mesters ve en esa lectura de la Biblia un redescubrimiento de la olvidada *Lectio divina*, como acceso a la realidad de Dios. La valoración positiva de la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base está esencialmente fundada en la precomprensión con la que Mesters, tras los años de estudio y sus primeras experiencias como profesor de Sagrada Escritura, ha percibido y valorado dichas lecturas de la Biblia.

En mi presentación procuro reconstruir esa precomprensión. Fundamental en esto es la noción de revelación e inspiración, que él como biblista desarrolla casi exclusivamente en relación a la Biblia. En la Biblia también descubre importantes modelos para el método de la lectura bíblica. Como miembro de una orden religiosa con una larga historia y muchas figuras prominentes de la espiritualidad cristiana, Mesters conoce también la tradición eclesial. Él reconoce las estructuras fundamentales de la *Lectio divina*, de los Padres de la Iglesia y de las órdenes medievales, en la praxis de los pobres en la comunidades de base brasileñas.

2.4. La parábola de la puerta como síntesis de la teoría de la lectura de la Biblia

2.4.1. Mirada global a la parábola de la puerta

La publicación más amplia de Mesters sobre la teoría de la lectura de la Biblia es el libro aparecido en 1974 *Por detrás de las palabras*⁵⁴, que comienza de modo programático con la

⁵⁴ Originariamente, Mesters había planeado la publicación de un segundo volumen y también lo había anunciado en *Por detrás de las palabras* (cf. *id.*, *Por trás* [1974a], 221, 229s. = *Por detrás* [1974a], 267, 275s.). La temática anunciada (en especial la cercanía de la interpretación espiritual de la Biblia en las comunidades de base con la interpretación espiritual de la Escritura de los Padres de la Iglesia) se desarrolla en los trabajos *Flor* [1976a], *Brisa* [1979a] y *Teología* [1983b], que luego han sido reunidos en la obra *Flor sin defensa*. Es por ello que renunció, entonces, a la publicación del proyectado

“parábola de la puerta”⁵⁵, que Mesters califica de resumen de todo el libro.

En la parábola cuenta que una *Casa del pueblo*, un edificio antiguo y señorial, disponía de un amplio portal de entrada que siempre estaba abierto. La casa era muy visitada, y la gente se sentía bien en ella. Un día llegaron de otro lugar dos eruditos, especialistas en la antigüedad. Comenzaron a explorar la casa y entraron a ella por una puerta lateral, para no ser molestados por el ruido y el amontonamiento del pueblo en la entrada principal. Descubrieron cosas asombrosas sobre la historia de la construcción y sobre el pueblo, cosas que a la gente le resultaban desconocidas. Los especialistas contaron cosas de sus descubrimientos, y la gente enmudeció ante tanta erudición; poco a poco fueron asumiendo la visión de los científicos, y la vida bulliciosa fue muriendo a ojos vistas en la casa señorial. Igual que los especialistas, la gente entraba ahora en la casa por la puerta lateral y escuchaba en silencio las explicaciones, convencidos de su propia ignorancia. El gran portal de entrada ya no fue utilizado más, y cuando una ráfaga de viento lo cerró, nadie se dio cuenta de ello; sólo un pequeño resquicio permaneció abierto, pero pronto fue cubierto por la maleza. Como ya no entraba luz desde fuera a través del portal, se tornó oscuro el interior de la casa. La luz de las lámparas y velas hizo que los colores se vieran distintos. Si al comienzo la gente estaba alegre por los tesoros desconocidos de la casa, el interés fue decayendo cada vez más. Ahora sólo venían a la casa otros eruditos, para discutir con los dos investigadores, y el pueblo sólo observaba todo, sin comprender.

Después de mucho tiempo, un mendigo, en búsqueda de dónde guarecerse, dio con la hendidura abierta en la puerta principal y descubrió la inmensa mansión. Sus amigos lo siguieron y comenzaron, cada noche, a hacer fiesta en la casa

segundo volumen (información oral obtenida en diálogo con el autor, Münschwarzach 20/05/2003).

⁵⁵ “Parábola da Porta”, cf. íd., *Por trás* [1974a], 13-19 (= *Por detrás* [1974a], 13-20). La parábola apareció por primera vez en 1972 en la edición italiana de *Deus, onde estás?* [1971d] (*Dio, dove sei? Bibbia e liberazione umana*, Brescia: Queriniana 1972), y fue publicada en Brasil en 1974, en *Por detrás de las palabras*.

y a bailar. Los científicos, al día siguiente, descubrían los restos de la fiesta; pero mientras uno de ellos se enfureció por esa conducta, el otro se puso a reflexionar y una tarde se escondió en la casa para observar a la gente en su fiesta. Contagiado de su alegría, se puso entre ellos y también la celebró. La comunión con la gente le abrió los ojos y reconoció que había sido un error emplear sólo la puerta lateral. Como la puerta principal estaba cerrada, todo se había vuelto oscuro en la casa, e incluso en la calle, delante de la casa, la vida había desaparecido. A la luz de la calle comenzó a ver la casa con nuevos ojos y descubrió su verdadera belleza. Prosiguió sus estudios pero los compartió con el pueblo, de modo que nadie más permaneció enmudecido ante su erudición, y el pueblo compartió con él su alegría.

Ése sería el estado de cosas en el año 1974. Mesters concluía la parábola con una mirada a la continuación esperada de la historia: ojalá la casa sea devuelta al pueblo y éste ingrese a ella por la gran puerta de entrada; con ello debería irrumpir nuevamente la luz de las calles en la casa, y la vida que se celebra en ella haría cambiar el panorama en la calle, delante de la casa. Él esperaba que la puerta lateral fuese clausurada y los eruditos, junto con el pueblo, entraran a la casa por el acceso del frente. Su investigación nunca más debía retener al pueblo lejos de la casa, sino más bien contribuir a acrecentar su gozo. Pero quedaba un problema: el docto que consideraba la casa como de su propiedad y quería impedir el trato que el pueblo tenía con la casa y que, a sus ojos, era inadmisibile. Pero el ejemplo le enseñaría también a él que sin el pueblo no existe casa y tampoco él mismo.

En esta parábola se pueden reconocer ya los puntos centrales de la teoría de la lectura de la Biblia presentada por Mesters. Su descripción en la parábola habrá de ser ahora nuevamente considerada con más detalle para introducirnos en la ulterior exposición sistemática.

2.4.2. Una puerta que comunica la Biblia y la vida

Mesters da a su libro el subtítulo “Estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia”. La puerta es también el tema de la parábola. No es sólo la puerta que conduce a la

casa sino, al revés, es también la puerta a la vida: es a través de ella como surge, entre la casa y la calle, un nexo fluido.

“Puerta extraña aquélla. El umbral eliminaba la separación que existía entre casa y camino. Quien entraba por ella parecía seguir la ruta. Y quien pasaba por el camino, creía ser acogido y envuelto por la casa”⁵⁶.

Por medio de la puerta abierta la casa se había convertido en un lugar de encuentro y de la alegría, punto central de la vida del pueblo y, viceversa, la acción protectora y acogedora de la casa se prolongaba también hacia fuera. Cuando la puerta cayó en el olvido y, finalmente, desapareció, esto tuvo efectos decisivos. En la casa misma se hizo silencio, la vida permaneció afuera; sólo se percibía la casa como tal. La calle se tornó desierta y se convirtió en una callejón sin salida, ya que faltaba el acceso al lugar de encuentro. Cuando la puerta todavía estaba abierta, nadie había reflexionado sobre su peculiar efecto, porque era algo obvio para todos. Pero como se había olvidado el acceso principal, su acción fue desapareciendo imperceptiblemente; sólo una hendidura quedó abierta, pero fue cubierta por la maleza. Uno de los estudiosos, por cierto, advirtió las modificaciones en la vida del pueblo, pero no reconoció la causa. Recién cuando un mendigo se abrió camino por la hendidura, volvió a abrirse el antiguo acceso. Y porque le siguió mucha gente, fue pisoteada la maleza y la puerta se fue abriendo más y más. Entonces brilló nuevamente el sol dentro de la casa, pero la puerta no estaba aún completamente abierta.

Mesters se retrata a sí mismo en el científico que participa en la vida de la gente sencilla y a través de ello reconoce que las modificaciones que advirtió en la vida del pueblo habían sido provocadas por la clausura de la puerta entre la casa y la calle. A partir de allí él ingresa con el pueblo a la casa a través de esa puerta y descubre entonces, a la luz de la calle, la belleza de la casa, que le había permanecido oculta a sus estudios. En el mendigo que buscando un refugio volvió a descubrir el acceso de la casa cubierto de malezas, retrata Mesters las comunidades de base brasileñas que en tiempos de persecución descubrieron en la Biblia un lugar que les

⁵⁶ Mesters, *Por detrás* [1974a], 13 (= *Por trás* [1974a], 13).

brindó alegría y esperanza, y del cual manaba luz para la vida cotidiana. Este nuevo acceso popular a la Biblia, que enlazaba mutuamente Biblia y vida, sería entonces un redescubrimiento del acceso originario y natural que había caído en el olvido con la aparición de la ciencia moderna. Pero este acceso sería la condición necesaria para que la casa pudiera recuperar su misteriosa acción sobre toda la vida. De aquí que la tesis fundamental es que, si a la Biblia sólo se la considera como objeto de estudio, pierde su efecto propio; pero si la interpretación de la Biblia y la vida se compenetran mutuamente de forma directa, de modo que en la lectura se introduce la vida y tras la lectura se vincula inseparablemente el texto con la vida, entonces alcanza la Biblia su eficacia propia, ser *Palabra de Dios* que fundamenta la vida y conduce a ella. Además, esa vinculación de Biblia y vida conduce también a una mejor percepción de la Biblia como objeto de estudio: ya no se requiere de ninguna iluminación artificial más, sino que a la luz de la vida actual se puede percibir mejor la Biblia hasta en sus pequeños detalles.

2.4.3. *La ciencia enajena al pueblo de la Biblia*

En la parábola cuenta Mesters de la resistencia de uno de los científicos a la nueva toma de posesión de la casa por parte del pueblo. Contra su reacción, el pueblo sostiene que la casa le debe a ellos su existencia y que, por lo tanto, les pertenece. La Biblia, en la visión de Mesters, es un espejo de la vida del pueblo de Dios; en ella están reunidos sus cantos, sus narraciones, sus leyes y sus sueños. La aparición de los científicos habría enajenado al pueblo de su propio libro de vida. Las causas de esa enajenación las ve Mesters en ambos lados.

A los científicos los presenta como gente que vienen de otro lugar, atraídos por la belleza y la antigüedad de la Biblia. Emplean otro acceso y la iluminan con luces artificiales, mortecinas, que modifican los colores. No tienen ojos para el acceso del pueblo a la Biblia; se les aparece sólo como un factor que entorpece su labor. Ven la meta de su trabajo, en primer lugar, en la defensa de la Biblia de los ataques externos. Dado que tienen a su propio acceso como algo valioso, se esfuerzan por enseñárselo también al pueblo y hacen in-

cluso que éstos se aprendan de memoria los nombres de los oponentes de la Biblia; hasta fundan una escuela para formar a los niños del pueblo como sus sucesores. Con pocas palabras, Mesters esboza así la praxis científica de iniciar a otros en su propio paradigma, que se torna para ellos en algo completamente evidente y ya no es más cuestionado. Así sucede también en la parábola.

El pueblo acepta el paradigma de la ciencia y, entonces, contempla la casa con los ojos de los eruditos. Al igual que éstos, también ellos emplean ahora sólo el acceso lateral. Pero se revela como algo imposible el que todo el pueblo se convierta en científico; por ello el pueblo llega a la convicción de su propia ignorancia, enmudece ante la erudición de los científicos y, por último, se resigna. El pueblo se había dejado convencer tan fácilmente del paradigma científico porque no había reflexionado nunca sobre su propio acceso: lo había utilizado simplemente como algo obvio. Por eso, del gran respeto ante el saber de los científicos surge pronto el complejo de la propia ignorancia. Puesto que el pueblo no había aprendido a reflexionar sobre el valor de su propio acceso, lo abandonó fácilmente: la puerta se cerró, y nadie se dio cuenta. Se advirtieron las consecuencias: no se comprende la ciencia, se siente tristeza y abandono, y se percibe que se ha perdido algo, pero nadie sabe qué es.

El redescubrimiento del propio acceso tiene lugar más bien casualmente, mientras se andaba a la búsqueda de un refugio. Así interpreta Mesters el redescubrimiento de la Biblia por parte del pueblo en las comunidades de base surgidas durante la dictadura militar. Pero ve ahora el gran peligro de que, equivocadamente, la ciencia se declare propietaria de la Biblia e impida al pueblo su acceso. De la idea que la Biblia pertenece al pueblo y que éste, por la participación en su interpretación, se va persuadiendo de su acción, Mesters ve su propia tarea como científico en defender y promover la lectura popular de la Biblia. La ciencia debe contribuir a superar el enajenamiento de la Biblia que su aparición causó en el pueblo, eligiendo el mismo acceso a la Biblia que el pueblo y presentando los resultados de su propia investigación, de manera que el pueblo no enmudezca ante la erudición, sino que más bien experimente, por ella, un robustecimiento. Mesters no quiere retornar a una lectura pre-crítica de la Biblia, sino

contribuir sobre todo a una nueva relación entre lectura científica y popular.

El libro *Por detrás de las palabras* concluye con la “Historia de una flor”⁵⁷. De la semilla de la *Palabra de Dios* creció una flor entre los pobres; sus nutrientes son la sangre de los sufridos de tantos siglos. Es una flor débil y sin defensa, pero nadie es capaz de arrancarla. A él mismo lo atrajo el perfume de esa flor; confiesa Mesters, y corrió tras ella como un lebrelo que ha husmeado su presa.

“Llamo al método de lectura de la Biblia de la gente pobre una ‘flor sin defensa’. Esto es, que con la exégesis científica puedes mostrar que todo lo que hace el pobre tiene poco valor. Lo que la gente dice es sumamente frágil. Pero hay un poder en la debilidad. [...] A pesar de que la interpretación de los pobres es débil, asusta a mucha gente. La lectura de la Biblia ayuda a la gente a ver que muchas cosas en la Iglesia y en el mundo no son como Dios quiere que sean. [...] Pero, ¡no creo que los demás deban tener miedo! Dios revela su fuerza en la debilidad”⁵⁸.

2.4.4. El ineludible perspectivismo

En el breve prólogo de *Por detrás de las palabras*, Mesters se refiere al perspectivismo del conocimiento⁵⁹. El marco escogido por el observador influye en cómo él percibe algo. *Lo que percibe* es independiente de él, en cuanto sujeto cognoscente, porque existe sin la percepción, pero nadie es capaz de conocer la realidad en sí misma. Sólo se puede recibir una imagen de ella, plasmada por el acceso cognoscitivo que se ha escogido.

⁵⁷ *A história da flor*, cf. *id.*, *Por trás* [1974a], 236-238 (= *Por detrás* [1974a], 285-287). Mesters repite esta historia en el volumen de trabajos *Flor sin defensa*: cf. *id.*, “Introdução” *Flor* [1983a], 7-9. En diálogo con el autor (Münsterschwarzach, 20/05/2003), Mesters acentuó lo importante que es para él esa historia. Estaría muy disconforme con la edición inglesa de *Flor sin defensa*, en la que esa historia sencillamente fue omitida. Así como la “Parábola de la puerta” en *Por detrás de las palabras*, esta historia tiene aquí la función de una obertura: lo que se escribe después, sólo despliega lo que ya está contenido en la historia.

⁵⁸ Puleo, *Struggle*, 118. Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 137, 164.

⁵⁹ Cf. *id.*, *Por trás* [1974a], 7 (= *Por detrás* [1974a], 9); de modo semejante también: *id.*, *Fundamentação* [1979b], 78.

Esta teoría del conocimiento coincide con los resultados de mis reflexiones científico-teóricas en la primera parte de este trabajo⁶⁰. Pero es significativo cómo Mesters valora estas condiciones del conocimiento humano:

“Lo que me consuela es que todos somos así. Muy condicionados y limitados por nuestros propios ojos, dependiendo unos de otros. Y es intercambiando experiencias, en franco y humilde diálogo, como vamos a discernir mejor las cosas que vemos, y a romper las barreras que sin razón nos separan. Pues nadie es dueño de la verdad. Sólo intérprete”⁶¹.

La ineludible limitación subjetiva de todo conocimiento no es vista por él como un mal a superar sino como posibilidad de un diálogo abierto entre los hombres. En razón de la limitación de nuestro conocimiento estamos referidos unos a otros. Con la *Parábola de la puerta* Mesters muestra claramente que esto también vale para él como científico. Haber considerado al pueblo sólo como una molestia para el propio trabajo científico y no haber tenido en cuenta su acceso a la Biblia, ha sido un error fundamental de la ciencia. El análisis científico de la Biblia es sólo una perspectiva posible, pero aislado del acceso popular queda estéril y, además, ha tenido un efecto negativo: enajenar la Biblia al pueblo, que es su origen y destinatario.

La parábola no termina con una absolutización del empleo popular de la Biblia, sino con una apelación a superar la separación entre ciencia y pueblo, con lo que ambos saldrían ganando. El verdadero carácter científico se muestra, entonces, no en el hacer gala de una presunta objetividad, sino en la percepción y reconocimiento de la limitación del conocimiento condicionado por la propia subjetividad. Esta idea es lo que expresa Mesters en el prólogo de su diario “Seis días en los sótanos de la humanidad”, con su lenguaje plástico propio:

“Un joven, deseoso de alcanzar el máximo grado del saber humano, consultó a un doctor no muy conocido pero muy sabio, y le preguntó: ‘Señor doctor, ¿cuál es el grado máximo del saber humano?’. Y el doctor respondió: ‘¡Es conocer y experi-

⁶⁰ Cf. *supra* I.2.

⁶¹ Mesters, *Por detrás* [1974a], 9 (= *Por trás* [1974a], 7).

mentar los límites del saber!'. El joven insistió y preguntó: '¿Quién me enseña esa materia extraña y dónde encuentro su escuela?' Y el doctor respondió: '¡La escuela es el pueblo; los alumnos, sus hijos; los profesores son los que no saben nada!'. Y el joven fue, se matriculó como niño en la escuela del pueblo y se hizo alumno de los que no saben nada"⁶².

En la presentación de la *relectura* intrabíblica del pasado, en *Por detrás de las palabras*, Mesters trata nuevamente el perspectivismo del conocimiento humano⁶³. También todo conocimiento histórico está siempre marcado por la realidad del intérprete. Descripciones *neutrales* y *objetivas* del pasado proceden de personas que quieren comportarse de manera neutra respecto de su propia situación histórica, de aquí que su investigación no posee relevancia alguna para la actualidad. La Biblia, por el contrario, no contiene ninguna descripción *neutral* y *objetiva* del pasado, porque ha sido escrita por personas que se comprometen en su realidad por la realización de la voluntad de Dios. La lectura bíblica actual debería estar motivada por la misma razón y, por ello, no puede permanecer neutral. Esto será fundamentado todavía más detalladamente en la consideración sistemática de la teoría de la lectura de la Biblia.

2.5. Intento de una dilucidación del contenido de los conceptos centrales de "el pueblo" y "los pobres"

Dado que los conceptos *el pueblo* y *los pobres* desempeñan un papel importante en las publicaciones de Mesters y él los emplea muy a menudo, requieren una aclaración en cuanto a su contenido. Mesters mismo llama la atención en *Por detrás de las palabras*, que en ese libro el término *pueblo* es el concepto que más se usa y a la vez el que está menos definido. Siendo consciente de que esa cuestión se suscitará, aclara por qué se resiste a dar una definición.

"Si alguien me preguntara: '¿Qué entiende usted por pueblo?', yo le respondería: 'No sé decirlo, pues sólo sabe describir

⁶² Íd., *Dias* [1977a], 5. Cf. de modo semejante en "Historia de una flor": íd., *Por trás* [1974a], 236 (= *Por detrás* [1974a], 285).

⁶³ Cf. íd., *Por trás* [1974a], 102 (= *Por detrás* [1974a] 116s.). Acerca del concepto *relectura*, cf. *infra* II.2.6.2.5.4.

un árbol quien lo observa a distancia. Quien está sentado en una de sus ramas sólo es capaz de describir el perfume de sus hojas o el gusto de sus frutos. La hoja, la flor y el fruto crecen solitarios, en el gajo más aislado del árbol, tienen el mismo perfume y el mismo gusto que las hojas, flores y frutos que crecen en otras ramas. Nací en el campo, lejos de aquí. Salí del campo, pero el campo no salió de mí. Por más alienado que yo pueda vivir, estoy sentado en una de las ramas del árbol. No sé describir el árbol. No sé decir lo que entiendo por pueblo. Escribo por lo que siento en contacto con los demás y con la Palabra de Dios. ¡Soy tan sólo un intérprete! Por eso soy débil y no tengo defensa”⁶⁴.

También en el empleo del concepto *pueblo* Mesters es consciente de su subjetividad. Se puede objetar solamente algo que se percibe a la distancia, por eso él sólo puede describir lo que siente en contacto con el pueblo y cómo interpreta esa percepción⁶⁵. Entre quienes quieren comprometerse como maestros y liberadores del pueblo y el pueblo mismo existe una relación dialéctica que a menudo se pasa por alto⁶⁶. Sería como la relación entre el pez y el agua, de la que un sabio indio dice que si un pez se pusiese a estudiar, el agua sería lo último que descubriría. El pueblo es el origen y el ámbito vital también de maestros y liberadores; su invencible voluntad de vida y su resistencia silenciosa contra la opresión y el dolor son lo que recién hacen posible el compromiso li-

⁶⁴ Mesters, *Por detrás* [1974a], 27s. (= *Por trás* [1974a], 25s.). El rechazo a objetivar conceptos importantes, es un rasgo fundamental del pensamiento de Mesters. Fue así como, por ejemplo, en 1994 aconsejó a B. Weber, que en su tesis trabajaba sobre la interpretación y manejo del sufrimiento en la teología de la liberación, que debía proceder con el tema *sufrimiento* como lo hace el Cantar de los Cantares con el tema *amor*, es decir: hablar constantemente de él, sin definirlo. Cf. Weber, B., *Ijob*, 66.

⁶⁵ Una detallada presentación de esas percepciones constituye el diario de su viaje pastoral a una pobre aldea en el noreste de Brasil, publicado en 1975 con el título *Seis días en los sótanos de la humanidad* (*Seis dias nos porões da humanidade*). También aquí acentúa Mesters en el prólogo la limitación subjetiva de sus expresiones; *íd.*, *Dias* [1977a], 5: “Soy como un violín, pero no sé tocar. Es otro el que toca. Yo oigo y siento, vivo y reproduzco la música que él arranca dentro de mí. Quien toca las cuerdas son los hechos, las personas, las cosas, el pueblo. No es igual en todo violín; el sonido de uno es diferente al sonido de otro. Esto depende del material usado y del arte de quien lo ha fabricado. La caja de resonancia puede estar rajada, la cuerda floja o desafinada. No conozco la situación en la que se encuentra mi violín; no entiendo mucho de esas cosas. Sólo sé que intenté ser fiel y veraz en reproducir la melodía que oí y sentí dentro de mí [...]”.

⁶⁶ Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 172-176.

berador de aquéllos. Quien quiere servir al pueblo tiene que ser como Jesucristo, que nunca se separó del pueblo y superó la tentación de querer dominarlo: la tentación del asistencialismo (pan), del populismo (caída espectacular desde el templo) y el señorío por el saber y la autoridad (poder).

Puesto que yo contemplo las declaraciones que hace Mesters en vista a lectores en el contexto brasileño desde la distancia del contexto alemán, es necesario que intente una interpretación crítica. En primer lugar, hay que advertir que, en el contexto latinoamericano, lo comunitario tiene la prioridad respecto de lo individual, “el individuo existe sólo porque la comunidad lo engendra y lo sostiene”⁶⁷. Por eso el concepto *pueblo* tiene un sentido fundante de identidad y contiene una componente fuertemente emocional⁶⁸. Un oyente alemán sólo con dificultad puede comprender el empleo frecuente y cargado emocionalmente de este concepto, pero posee para él fuertes connotaciones por el abuso del mismo en el Nacionalsocialismo⁶⁹. En la teología de la liberación latinoamericana el concepto *pueblo* es empleado, sobre todo, como *concepto diferenciador*⁷⁰. Si fue originariamente una expresión del sentimiento de superioridad de una minoría elitista que se destacaba de la masa de pobres e ignorantes, ahora es una autodesignación positiva de los pobres. Según H. Goldstein, el más conocido traductor de publicaciones de la teología de la liberación en alemán, *pueblo/povo* debe por ello traducirse, conforme a su sentido, por “el pueblo simple, humilde, pobre, empobrecido, vejado, humillado (‘gente humilde’, ‘gente pobre’)”⁷¹. Mesters toma este concepto de pueblo usado en sentido positivo y lo emplea simplemente como sinónimo de expresiones como *los pobres*⁷² o *los marginados*. Mientras que

⁶⁷ Goldstein, *Gott*, 379. Cf. además Mesters, *Dias* [1977a], 17: “¡Pero el pueblo de aquí *nunca* vive solo! ¡Nunca! Y, de esa manera, no siente la necesidad de la solidaridad ni percibe esta necesidad”.

⁶⁸ Cf. Weber, B., *Ijob*, 276 (nota 17).

⁶⁹ Cf. Greinacher, *Kirche* 39-42.

⁷⁰ Cf. Brandt, *Vorwort*, 11s. Para comprender el concepto *pueblo* en la teología de la liberación, cf. Goldstein, Horst, “Volk”, en *KLexThB*, 229-231; Boff, L., *Kirche*, 47-71; Fernet-Betancourt, *Volk*, 172-179.

⁷¹ Goldstein, Horst, “Volk”, en *KLexThB*, 229-231, 229.

⁷² Cf. Mesters, *Interpretação* [1980b], 31: “Este pueblo, en su gran mayoría, es pobre, o mejor, está empobrecido por el sistema opresor capitalis-

con este último concepto se designa más fuertemente la realidad de vida social, económica, política y cultural de la mayoría de los brasileños; *pueblo* posee en Mesters connotaciones más intensamente religiosas. El holandés J. Rietveld investigó el concepto de pueblo en Mesters y llegó a la conclusión de que Mesters describe al pueblo como *am qadosh* o *laos*, esto es, en perspectiva religiosa y no en una forma sociológica de consideración; en sus obras no se encontraría connotaciones marxistas⁷³.

El concepto *pueblo* puede adquirir en Mesters un significado amplio o restringido, de acuerdo al contexto. En el contexto religioso (bíblico) lo usa en el sentido de *pueblo de Dios*, con la precomprensión de que Dios posee una preferencia para con los pobres y marginados. Si habla del pueblo hoy, entonces se refiere contextualmente a los pobres de Brasil. Si, finalmente, se considera al pueblo en cuanto lector de la Biblia, entonces se reduce la percepción a los pobres organizados en las comunidades de base con las que tiene contacto. Así, en un artículo dirigido a un público mundial de lectores acerca de la interpretación de la Biblia que hace *el pueblo* de Brasil, destaca:

“Interpretación popular indica aquí la lectura que los pobres hacen en sus comunidades eclesiales de base. Hay otras lecturas populares, como la de los movimientos pentecostales. Nos limitamos a hablar de lo que hemos experimentado en algunas comunidades de base de Brasil”⁷⁴.

Mesters se resiste a toda generalización sistemática. La manifestación de los límites de sus propias expresiones se muestra ejemplarmente en la introducción de una conferencia que dio en 1980 en el Congreso Internacional de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT). Mesters acentúa que él, en primer lugar, sólo puede hablar de Brasil y no sobre Latinoamérica en sí; segundo, que habla sólo sobre la Iglesia católica en Brasil, porque sabe relativamente poco sobre las otras Igle-

ta: agricultores, obreros, gente de la periferia de las grandes ciudades, peones, ‘boyeros’, picapedreros, jubilados, empleadas domésticas, lavanderas, propietarios, etc.”.

⁷³ Cf. Rietveld, *Met het volk*, 550.

⁷⁴ Mesters, *Oír* [1991a], 143; cf. *íd.*, *Balanço* [1988a], 1.

sias; tercero, que habla de un proceso que aún está en desarrollo; y finalmente, que su subjetividad, sus intereses y su formación limitan su percepción⁷⁵. A pesar de la insistente acentuación de la limitación contextual de sus observaciones, sin embargo Mesters espera que ellas tengan un carácter ejemplar:

“Pero describiendo un metro cuadrado de agua del río, se consigue tener una idea del resto del agua que llena todo el río”⁷⁶.

Resumiendo, se puede decir que, en una consideración más precisa, se advierte en Mesters un empleo muy diferenciado del concepto *pueblo*. Pero me parece dudoso que los receptores de sus publicaciones, no obstante las referencias a los límites de sus presentaciones, estén en posición de poder percibir diferenciadamente ese concepto tan cambiante.

También el concepto *los pobres* lo emplea Mesters con una precomprensión bien determinada. En primer lugar, pobreza es la realidad de vida de la mayoría de la población brasileña (latinoamericana). Pero lo que esto significa, concretamente, sólo le resulta comprensible a quien se adentra en esa realidad. En su diario *Seis días en los sótanos de la humanidad*, Mesters informa sobre su propio proceso de aprendizaje. Uno de los motivos para la publicación de sus notas personales fue la reacción de un amigo ante la lectura de las mismas, quien dijo que, a pesar de ser brasileño, no sabía que había personas que tenían que vivir en esas condiciones miserables⁷⁷. Contra los reproches de que él tendría una comprensión romántica de la pobreza, Mesters destaca:

“¡Qué se va a querer considerar románticamente la vida de los pobres! ¡Es la peor vida que existe sobre la tierra! ¡Sin futuro y sin esperanza de poder mejorar!”⁷⁸.

Optar por los pobres no significa tener por buena la pobreza. La pobreza no es una virtud, sino el resultado de estructuras injustas. La precomprensión de los pobres que po-

⁷⁶ Íd., *Leitura libertadora* [1996a], 694.

⁷⁷ Cf. íd., *Dias* [1977a], 115.

⁷⁸ Íd., *Dias* [1977a], 82. Cf. íd., *Carmelite* [1987b], 160.

see Mesters no es neutral. Optar por los pobres significa advertir la ideología dominante en la sociedad y modificar la propia percepción. En efecto, mientras en la sociedad se considera la pobreza como fuerza de la dejadez, no formación y desidia, Mesters reconoce la pobreza como resultado de una sociedad profundamente injusta⁷⁹.

Como biblista, Mesters busca orientación en la Biblia; tampoco allí se usa el concepto *pobre* de manera neutra, sino preferentemente en el sentido de *hecho pobre*⁸⁰. El ideal originario habría sido el de una sociedad de las doce tribus caracterizada por una convivencia fraternal. En esa sociedad, la riqueza sería realmente una bendición de Dios, porque no estaría basada en la explotación de los demás. El concepto *pobre*, como se emplea en la antigua sabiduría, se remite a ese contexto y de allí que se lo use como sinónimo de *holgazán* e *irresponsable*⁸¹. En el tiempo de los jueces se habría roto la sociedad fraterna de las tribus. El término *pobre*, referido a ese contexto, aparece por primera vez en el Libro de la Alianza (cf. Éx 20,22–23,19), que sería el espejo de la situación social a fines del tiempo de los jueces (hacia el 1050 a. C.), y es usado aquí como sinónimo de *empobrecido* y *hecho pobre*⁸². En el tiempo de los reyes se agudiza la desigualdad social. Ante el grito de los pobres, los que dominan se defienden por medio de la separación física (construcción de palacios) e ideológica. Los sabios, cercanos al gobierno, habrían reunido los antiguos dichos que remiten la pobreza a la holgazanería y a la incompetencia, y los habrían empleado ahora al servicio de la ideología dominante. Por último, la pobreza fue incluso interpretada como castigo de Dios⁸³. Por el contrario, los profetas consideraron la existencia de pobres en el pueblo de Dios como signo de que se había roto la alianza con Dios. Los profetas no habrían luchado a favor de los pobres porque éstos, personalmente, fueran mejores que los ricos, sino porque su

⁷⁹ Cf. sus declaraciones en una entrevista en 1990: Puleo, *Struggle*, 126. Cf. Mesters, *Missão* [1981b] 142s. (= *Misión* [1981b], 99s.).

⁸⁰ Cf. íd., *Restabelecer* [1984a], 178-181; íd., *Carmelite* [1987b], 159s.; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 231-235.

⁸¹ Cf. Pr 6,9-11; 10,4; 21,17; 23,21.

⁸² Cf. Éx 22,24 (*ani*), Éx 23,3 (*dal*) y Éx 23,6.11 (*ebjôn*).

⁸³ Cf. Jb 4,7s.

pobreza era un signo del alejamiento respecto de Dios en que estaba el pueblo. Asimismo la predilección de Dios por los pobres no sería una preferencia por la pobreza: Dios está del lado de los pobres para superar la pobreza y para reconstruir su proyecto de un pueblo de Dios fraternal. Quien sigue esa opción de Dios, como Cristo ya la vivió ejemplarmente, será un *pobre de espíritu* (cf. Mt 5,3)⁸⁴.

Por esos pobres se interesa Mesters. Son pobres que han desarrollado una conciencia crítica por la injusticia del sistema dominante y se comprometen por una transformación. Es menester recordar nuevamente que el punto de referencia de Mesters son los pobres de las comunidades de base. Por el contrario, pobres que asumen con fatalismo su destino y reniegan de la dimensión sociopolítica de su fe en Dios, tal como es el caso de la mayoría de los pobres brasileños, aparecen en Mesters recién en una consideración subordinada⁸⁵. Lo que se dijo más arriba sobre los conceptos generales de *pueblo y lectura popular de la Biblia*, vale también para el concepto *los pobres*.

En la teología de la liberación latinoamericana, desde los años ochenta, se desarrolló una aplicación diferenciada de los conceptos centrales *pueblo y pobre* a través de la incorporación de factores culturales y de género. Desde entonces, dentro del espectro de la teología de la liberación se elaboraron teologías específicamente indígenas, afroamericanas y feministas⁸⁶. El desarrollo en el movimiento bíblico latinoamericano se dio de manera semejante: la lectura bíblica desde la perspectiva de los pobres fue completada por la elaboración de hermenéuticas específicas (feminista, indígena, afroamericana); esto será considerado en detalle más adelante⁸⁷.

Mesters no pertenece a los protagonistas de este desarrollo más reciente, si bien los escritos de sus últimos años mues-

⁸⁴ Cf. Mesters, *Jesús, nuestro hermano* [1995b] II, 39; íd. – Lopes – Orofino, *Travessia* [1999b], 30 (= *Misericordia* [1999b], 31).

⁸⁵ Cf. De Wit, *Dispersión*, 239s.

⁸⁶ Acerca de las corrientes en particular; cf. Fornet-Betancourt, *Befreiungstheologie*, tomo 2, en especial 45-58, 291-323 (*Teología de la liberación feminista*), 59-94, 259-276 (*Teología de la liberación indígena*), 277-289 (*Teología de la liberación afroamericana*).

⁸⁷ Cf. *infra* II.4.1.6.

tran que asumió esos nuevos desarrollo en su visión. Su comprensión de *pueblo* y de *pobres* se fue entonces diversificando con los años, sin que por ello haya renunciado al empleo de esos conceptos generalizadores. La pobreza y la marginación, que caracterizan la vida del *pueblo*, de lo que Mesters habla tan a menudo, deben por ello ser pensados en un sentido abarcador: cultural, étnico, de género, religioso, político, social y económico.

2.6. La precomprensión teológica: noción de revelación e inspiración

2.6.1. Consideraciones preliminares

Tras la conclusión de sus estudios, Carlos Mesters no tenía la intención de elaborar una teología original; su enfoque era más radical, en el sentido originario del término: le interesaban las raíces de las que crecía la teología. No le preocupaba sólo una corrección de contenidos, sino una reforma del proceso de producción de las declaraciones teológicas. Teología y ciencia bíblica se habían ocupado solamente por *lo que* Dios dice, pero se habían olvidado en ello de *por qué* Él decía algo, a saber: para entrar en diálogo con los hombres⁸⁸. Más importante que lo que Dios alguna vez había dicho sería lo que Él tiene para decir hoy a los hombres. Sólo una renovación del diálogo con Dios en la vida actual permite a la teología, que reflexiona sobre ello, ser también relevante para la vida.

Acerca de su “forma de hacer teología”, Mesters ofrece sobre todo dos fuentes: su formación teológica y bíblica y los puntos de vista obtenidos en el contacto con el *pueblo* brasileño⁸⁹. Respecto a la primera, se percibe, especialmente en los artículos que publicó en los primeros años tras su doctorado, de modo particular el influjo del giro antropológico de la teología, introducido por la *Nouvelle Théologie* francesa⁹⁰ con su

⁸⁸ Cf. Mesters, *Concepção* [1969a], 35. Un detallado ejemplo de la distorsión de comunicación diagnosticada se halla en id., *Introdução* [1973a], 9-11 (= *Lecturas* [1973a], 13s.).

⁸⁹ Cf. id., *Por trás* [1974a], 236 (= *Por detrás* [1974a], 285); Cavalcanti, *Lógica*, 14.

⁹⁰ En diálogo con el autor (Münsterschwarzach, 20/05/2003), Mesters mencionó a Y. Congar y H. de Lubac, autores que habrían tenido gran influjo sobre él.

nueva reflexión sobre la relación entre naturaleza y gracia, y por K. Rahner. Como otros teólogos de la liberación, Mesters experimentó, además, nuevos impulsos del esbozo propuesto por J. Moltmann en una *Teología de la esperanza*⁹¹.

2.6.2. Noción de revelación

2.6.2.1. Redescubrimiento de la comprensión bíblica de Palabra de Dios

2.6.2.1.1. Los déficit de la comprensión instructivo-teórica de la revelación

El concepto de revelación posee en la teología actual una posición clave. También en Mesters ocupa el centro de su pensamiento teológico⁹². Partiendo de un análisis de la comprensión bíblica de la revelación desarrolla, hacia fines de los años sesenta, su visión en distintos artículos que todavía iban dirigidos a un público formado científicamente y reflejan, entonces, la precomprensión teológica con la que Mesters ha percibido la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base⁹³.

En el artículo publicado en 1969 “La concepción bíblica de la Palabra de Dios”⁹⁴, Mesters contrapone la comprensión bíblica de *Palabra de Dios* a la concepción tradicional ins-

⁹¹ Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Múnich: Kaiser 1964 (121985).

⁹² Esto es lo que destaca también Cavalcanti, *Lógica*, 17. Pero no ha incluido en su investigación el artículo aquí mencionado. Acerca de la noción de revelación de P. Richard y J. S. Croatto, biblistas latinoamericanos que junto con Mesters se han dedicado intensivamente a la teoría de la lectura de la Biblia, cf. Richard, *Biblia*, 23s.; id., *Bibellektüre*, 23-27; id., *Hermenéutica*, 546-548; Croatto, *Befreiung*, 56-59; id., *Biblical Hermeneutics*, 160-164; id., *Hermenéutica bíblica*, 111-119; id., *Historicidad*, 312-316; id., *Historia*, 22-26; id., *Hermenéutica práctica*, 14s.; id., *Experiencia*, 433-448.

⁹³ Cf. los trabajos *Het woord dat gebeurt* [1967], *Reflexões Bíblicas sôbre alguns Aspectos da Palavra “Evangelho”* [1968a] y *A Concepção Bíblica da Palavra de Deus* [1969a]. En el artículo “La lectura fiel de la Biblia”, publicado en 1989, Mesters presenta de manera resumida su teoría de la lectura de la Biblia, a raíz del conflicto en torno a Palabra – Vida. Allí no se aprecia ninguna modificación esencial de la comprensión de la revelación. Cf. en especial Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 116, 128.

⁹⁴ En el apartado II.2.6.2.1 se presentan los pensamientos centrales de Mesters en su trabajo *Concepção* [1969a], 13-30.

tructivo-teórica de la revelación. Ésta estaría plasmada contextualmente al modo occidental y en contradicción con el pensamiento semítico reconocible en los textos bíblicos. La comprensión instructivo-teórica de la revelación se basaría en la idea de que una palabra es un sonido expresado que comunica un significado. Por ello, la declaración *Dios habla* se comprende en el sentido de que Dios revela una *verdad* o una enseñanza. De aquí que se designe como *Palabra de Dios* un conjunto de *verdades* reveladas, la doctrina cristiana, que se recibe, se estudia, se la apropia y se procura vivir conforme a ella. Los rasgos principales de la *Palabra de Dios* así comprendida serían su claridad y certeza. El Magisterio eclesial se ocupa de conservarla sin error y de comunicarla íntegramente a los creyentes. Éstos la acogen en la fe, que es entendida como una capacidad sobrenatural para adherir a las verdades de la revelación que superan nuestra capacidad natural.

Esta comprensión de revelación conduce en la pastoral a orientar toda la atención a la comunicación de *verdades* que para ello han sido resumidas en fórmulas claras y concisas. Dado que se trata de una verdad supratemporal, abstracta e inmutable, de la que basta saber su origen divino, no se atiende al surgimiento histórico de esa *verdad* ni a la situación de sus receptores. Esta comprensión de la revelación expone al cristianismo al peligro de convertirse en una ideología totalitaria. En la historia del cristianismo habría habido muchos casos de graves errores en nombre de esa *verdad*.

La concepción de la palabra como portadora de sentido no sería en principio falsa, pero sí deficitaria. La comprensión bíblica de la *Palabra de Dios* sería mucho más amplia. En última instancia, se trata de la lucha por la comprensión de la revelación, tal como fue particularmente claro en el surgimiento de la *Dei Verbum*, en el conflicto entre dos mentalidades contrapuestas. Nuestra comprensión occidental de *palabra* sería ajena a la Biblia. Si no tomamos conciencia de ello, interpretamos con esta visión la revelación de Dios, que esencialmente se comunica a los hombres como *Palabra* de Dios, privando así a la revelación divina de su fuerza. Por eso debemos asumir la comprensión semítica de la *Palabra*, que es, a su vez, la infraestructura de la revelación bíblica, para comprender así lo que sucede cuando Dios entra en contacto

con los hombres, dicho bíblicamente: cuando Él habla a los hombres.

Mesters sintetiza sus detalladas presentaciones acerca de la comprensión bíblica de la revelación en una comparación plástica. Mientras que en el pensamiento occidental, la palabra es entendida como copia de la realidad, como una fotografía que reproduce un objeto de manera neutra y objetiva, para los semitas, la palabra sería como una obra de arte que no reproduce un objeto neutralmente sino que muestra el sentido más profundo que éste posee para el artista. De aquí que no sea simplemente reproducción sino también apelación y demanda. El término hebreo *dabar* significa tanto palabra como también acción. En el pensamiento semita algo que no posee nombre no tiene sentido ni razón de ser: no tener nombre significa no existir. Es su *dabar* el que confiere a una cosa su determinación, porque contiene virtualmente todo lo que hace a una cosa en su profundidad. Conforme a esto, no es una descripción estática de una cosa, sino una fuerza dinámica que le permite ser lo que tiene que ser.

2.6.2.1.2. La “Palabra de Dios” es una luz: revela la “verdad”

En el pensamiento bíblico la *Palabra de Dios* no es simplemente un signo o una representación neutra de la realidad, más bien revela el sentido y la determinación de todo y muestra su diferencia con la realidad. En este sentido habría que comprender que se diga en la Biblia acerca de la *Palabra de Dios* que es una luz, que orienta, que apela y juzga⁹⁵. Cuando Dios, por medio de su Palabra, le comunica al hombre la *verdad*, es decir, su plan salvífico, entonces le revela el sentido de la existencia humana.

Por medio del diálogo con Dios, el hombre toma conciencia de su origen y de su meta, y puede orientarse acto seguido hacia allá. El plan de salvación, comunicado por medio de la *Palabra de Dios*, puede comprenderse como camino a la plena realización del ser humano según la voluntad de Dios. Este contenido comunicado por la Palabra, la *verdad*, puede

⁹⁵ Cf. Sal 119,105; Jn 12,48; Heb 4,12.

ser percibido con la razón. Este aspecto noético de la *Palabra de Dios* habría sido acentuado unilateralmente en la teología post-tridentina y comprendido de manera puramente intelectual, con lo que se empobreció enormemente el mensaje bíblico.

2.6.2.1.3. La “Palabra de Dios” es una fuerza: revela el poder de quien la pronuncia y está llena de ese poder

Según la comprensión bíblica, la *Palabra de Dios* posee también un carácter dinámico⁹⁶: no sólo revela el sentido de la realidad, sino que también tiene en sí la fuerza para realizar ese sentido⁹⁷. Cuán grande sea la fuerza de una obra de arte está condicionada por la potencia creativa de su realizador. Análogamente, el poder eficaz de las palabras depende del poder y de la autoridad de quien las pronuncia, lo que es particularmente claro en el caso de órdenes y expresiones de voluntad, en la maldición y la bendición.

En este sentido, según la comprensión bíblica, la *Palabra de Dios* lleva en sí la fuerza creadora divina y de allí posee la capacidad de crear, sanar o matar⁹⁸. La verdad transmitida por la *Palabra de Dios*, el proyecto de la plena realización del ser humano, no es una mera idea abstracta, sino una posibilidad real, que en la misma Palabra ya está virtualmente presente y que ésta, por la potencia que habita en ella, le permite que se vuelva realidad. La vida del hombre se aproxima a su ideal en la medida en que escucha la Palabras, la acoge y la pone en práctica. El ámbito concreto en el que la *Palabra de Dios* opera con potencia irresistible en el hombre es su

⁹⁶ En la fundamentación hermenéutica del proyecto *Tu Palabra es vida*, Mesters menciona esta fuerza poética de la Palabra, derivándola directamente del término griego *poiein* (hacer, realizar). Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 19.

⁹⁷ Aquí se advierten llamativas coincidencias con aspectos de la teoría del acto del habla. La Palabra de Dios no es sólo locución, es decir, comunicación de una verdad proposicional, sino que contiene una fuerza ilocutiva. En la medida en que opera lo que designa, ella es también perlocución. Cf. Austin, *Theorie*, 112-125; Petzoldt, *Offenbarung*, en especial 146-148. Mesters remite a que la moderna fenomenología del lenguaje confirma esta antigua concepción, pero sólo argumenta desde el ámbito de la ciencia bíblica (cf. Mesters, *Concepção* [1969a], 33s.).

⁹⁸ Crear: cf. Gn 1,3; Sal 33,6; Sb 9,1. Curar: cf. Sb 16,12; Sal 107,20. Matar: cf. Os 6,5; Sb 18,16.

consciência. Este término portugués puede significar –como en español– tanto conciencia-saber como conciencia-fuero interno. Se traduce aquí como conciencia, aludiendo al primer sentido, por cuanto que Mesters la refiere, sobre todo, a la *consciência* colectiva del pueblo, pero en el segundo sentido no se usa de modo colectivo.

En la conciencia colectiva del pueblo de Dios sobre su propia identidad opera la *Palabra de Dios* de manera especial. Objetivaciones históricas de esa conciencia son las instituciones y el culto, las leyes, tradiciones y la doctrina sapiencial⁹⁹. Pero en ellas no se objetiva así sólo la conciencia del pueblo de Dios, sino, a su vez, también la iluminación a través de la Palabra y la fuerza transformante del Espíritu de Dios. Puesto que la Biblia transmite esas formas de expresión histórica de la conciencia para mantener viva en las generaciones posteriores la misma conciencia, es ella también una objetivación de la *Palabra de Dios*, comunica la fuerza del Espíritu y es un medio de encuentro entre Dios y el hombre. Para poder operar performativamente no sólo en la conciencia sino también en la vida concreta, la *Palabra de Dios* necesita la recepción activa de parte del hombre que la acoge en la fe. Ya que el contenido pleno de la Palabra recién así se torna visible en la transformación de la vida humana, también el hombre creyente y el pueblo fiel a Dios serían, en cierto sentido, *Palabra de Dios* para los hombres.

2.6.2.1.4. Autonomía y dependencia de la “Palabra de Dios”

Una obra de arte es autónoma respecto de su autor; incluso si éste muere, ella sigue teniendo su efecto sobre los que la contemplan. También la palabra posee una cierta autonomía, pero no plena. Con la palabra sucede como con la música, que sólo existe en tanto que es ejecutada. Mientras que ella depende en cada momento del músico, se desprende a su vez de él y de su instrumento y actúa sobre el oyente. Así también la palabra sólo puede ser eficaz en tanto que su autor la asume como suya y permanece fiel a lo que en la palabra ha

⁹⁹ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 161-164 (= *Por detrás* [1974a], 193-196).

expresado. La independencia de la palabra puede entonces realizarse paradójicamente sólo en una plena dependencia de su autor.

En este sentido hay que comprender las declaraciones de la Biblia, en las que se representa la palabra como un mensajero que es enviado y cumple órdenes¹⁰⁰. La palabra actúa independientemente de quien la pronuncia, de Dios, pero por otro lado sólo puede actuar en la medida en que Dios permanece fiel a ella. La fidelidad de Dios a su palabra sería, pues, una de las características fundamentales de la *Palabra de Dios*. Las objetivaciones históricas de la *Palabra de Dios* tendrían de allí su eficacia sólo en una relación actual con Dios. No sería posible entonces echar mano mágicamente a la fuerza eficaz de la *Palabra de Dios* objetivada lingüísticamente.

2.6.2.1.5. La “Palabra de Dios” es promesa

De los aspectos contemplados hasta ahora se puede concluir que la *Palabra de Dios* es esencialmente promesa¹⁰¹: permite barruntar el futuro del hombre como pleno despliegue de aquello que concierne verdaderamente a la vida del hombre, un futuro cuya realización está garantizada por la fidelidad de Dios. Por medio de la acción de la Palabra que toma al hombre, el futuro se hace ya virtualmente presente en la vida de este hombre y se convierte en fuerza impulsora de todo progreso verdadero.

La Palabra realiza lo que promete, pero en cada cumplimiento histórico se puede reconocer la relatividad de toda realización y se abre así el horizonte a una promesa mayor que está más allá de las posibilidades humanas y que recién en Dios mismo encuentra su cumplimiento. Porque es palabra, la *Palabra de Dios* invita al diálogo. Como todo diálogo contiene en sí una dinámica para superar lo que divide y llevar a los interlocutores a la unidad, así el diálogo de Dios con el hombre lleva en sí la dinámica para superar todas las reali-

¹⁰⁰ Cf. Is 55,10s.; Sal 147,15; Sal 107,20; Sb 18,14ss.

¹⁰¹ Mesters asume aquí pensamientos de Moltmann (cf. Moltmann, *Theologie*, 92-95).

zaciones históricas como pasajeras y relativas, y suscita en el hombre una insaciable nostalgia de la plenitud en Dios.

2.6.2.1.6. La estructura dialógica de la “Palabra de Dios”

Los aspectos de la *Palabra de Dios* aquí distinguidos conforman una unidad inseparable cuyo origen está en Dios mismo. Recién a partir de Él los aspectos particulares adquieren su verdadero sentido. Así, en el aspecto noético no se trata, en primera línea, de una comunicación de normas y verdades, sino de la comunicación de una nueva relación personal con Dios, desde la cual se torna reconocible el verdadero sentido definitivo de la vida humana, en cuanto que Dios mismo se revela como el futuro.

Asimismo, respecto al aspecto dinámico, no se trata de cierta fuerza de la Palabra, sino de la potencia que resulta de la atracción de Dios que crea en el hombre un deseo sobrenatural. En última instancia, es por eso que la *Palabra de Dios* es Dios mismo, en tanto que entra en contacto con el hombre¹⁰². Se torna eficaz en la estructura de un diálogo que posee en sí la dinámica de unir entre ellos a los interlocutores.

Las formas que la *Palabra de Dios* asume en ese diálogo serían variadas y no limitadas a la palabra humana. Dios habla también a través de sucesos, instituciones, prácticas religiosas, modos de comportamiento, etc. Las *verdades* comunicadas (mandamientos, normas de acción, etc.) surgen en función de ese diálogo y sólo liberan su verdad y su fuerza en relación a ambos interlocutores. De aquí que la *Palabra de Dios* no puede ser reducida a una doctrina objetivable, supratemporal e invariable, un *depositum*, una enseñanza que no tiene que ser comprendida, sino sólo asumida en la fe. En

¹⁰² De manera muy semejante al artículo aquí presentado sobre la *Palabra de Dios*, Mesters ya había analizado un año antes el significado del término *Evangelio*. Mientras que para nosotros, hoy en día, el Evangelio sería una noticia o una enseñanza, para Pablo era una fuerza que salva y crea nueva vida, una realidad personal y autónoma respecto de quien la anuncia y que, en última instancia, se identifica con la persona de Jesucristo. Mesters indica que la constitución conciliar *Dei Verbum* ha asumido la visión bíblica del *Evangelio* y de la *Palabra de Dios*, ya que habla de la Palabra que es vida (cf. DV 1), fuerza (cf. DV 17), acontecimiento (cf. DV 2, 4, 14, 17) y persona (cf. DV 17). Cf. Mesters, *Reflexões* [1968a], 344.

virtud de su estructura dialógica, hablante y oyente de la palabra pertenecen, esencialmente, al contenido de la Palabra. Por ello, éste no podría definirse independientemente de Dios, en cuanto su hablante actual, y del hombre de hoy, en cuanto su destinatario. La *Palabra de Dios*, en cuanto palabra salvífica, enlaza con la situación concreta del hombre de hoy, con sus anhelos y esperanzas, y por ello no sería nunca definible de modo abstracto¹⁰³.

Como meta de la *Palabra de Dios* redentora, la Biblia menciona muchas veces el conocimiento de Dios. Pero con ello no se alude a la adquisición de conocimientos intelectuales sobre Dios, sino a un reconocimiento de Dios en razón de la propia experiencia con Él. Dios no está lejos de la vida de los hombres sino ya siempre presente en ella. La automanifestación de Dios apunta a que el hombre, en virtud de su propia experiencia con Dios, pueda reconocer su presencia y, en última instancia, toda la realidad se torne transparente a su acción.

2.6.2.1.7. La relación entre palabra y realidad

Para la filosofía escolástica, la realidad es algo en sí completo; por medio de palabras/signos el hombre procura comprenderla conceptualmente cada vez de forma más profunda y adecuarse a ella. La doctrina de las categorías sirve para ordenar las impresiones obtenidas de la realidad. Pero a pesar de los esfuerzos por una *adaequatio intellectus ad rem* permanece una *inadaequatio* entre palabra y realidad, cuya causa se ve en la limitación del entendimiento y de la palabra, que serían incapaces de abarcar por completo la realidad.

Muy distinto es como aprecia la Biblia la *inadaequatio* entre palabra y realidad. Para ella la realidad no es en sí completa, sino que requiere de la palabra para llegar a ser lo que

¹⁰³ Semejante es la conclusión de la investigación sobre el término *Evangelio*: “El Evangelio sólo será Evangelio de Jesucristo, cuando ‘enganche’ en los deseos y aspiraciones bien concretos de los hombres a los que es anunciado. De lo contrario, podrá ser de todo: una doctrina maravillosa, un libro conmovedor, una ceremonia edificante, una verdad incommovible, una excelente regla de vida; podrá ser todo esto, pero no será ‘el Evangelio del amor’, que trae la salvación de Dios en Jesucristo, nuestro Señor” (íd., *Reflexões* [1968a], 355).

debería ser. La palabra no sería entonces un signo convencional para ordenar las distintas impresiones del ser sino, más bien, un factor activo organizador de la realidad. La palabra creadora supera el caos, crea orden en la realidad y la deja ser lo que corresponde a su determinación. Pero esto debe entenderse dinámicamente: la creación es un proceso de llegar a ser lo que la palabra creadora expresa. Requiere siempre de la *Palabra de Dios* que la contiene y la hace crecer, es decir, la palabra creadora expresada una vez opera sólo en dependencia de Dios en cuanto hablante permanentemente actual. Pero habría una segunda causa accidental de la *inadaequatio* entre palabra y realidad; el pecado del hombre, que no quiere asumir su rol de colaboración con Dios en la realización del proyecto de la creación, provocando así un profundo trastorno.

Por propia iniciativa y por amor, Dios se revela en la historia para que los hombres reconozcan su origen y determinación. Por último, la *Palabra de Dios* se encarnó en Cristo para superar de raíz el pecado. En Cristo, el “dabar del universo”¹⁰⁴, se habría revelado plenamente el contenido de la *Palabra de Dios*. Lleno de la fuerza del Espíritu Santo, fue resucitado por esa fuerza y sería la anticipación del futuro de toda la creación.

2.6.2.2. *Dios se revela desde abajo y desde arriba*

2.6.2.2.1. La revelación de Dios desde abajo: la palabra de la creación

En sus libros y artículos de divulgación popular de elementos científicos publicados en los años setenta, Carlos Mesters desarrolla, de forma narrativa, la comprensión de la revelación esbozada en los trabajos tempranos. En el centro de su pensamiento teológico está la relación de la palabra de la creación y la de la redención, claramente inspirada en las reflexiones de la *Nouvelle Théologie* respecto de la relación naturaleza y gracia. La gracia, entendida como automanifestación de Dios, no sale al encuentro del hombre como algo extraño porque la naturaleza humana está originaria,

¹⁰⁴ Íd., *Concepção* [1969a], 25.

creaturalmente orientada hacia Dios¹⁰⁵. Mesters acentúa esto hablando de una *revelación desde abajo* y una *revelación desde arriba*¹⁰⁶.

La primera revelación de Dios sería la creación: Dios crea y mantiene el mundo por medio de su palabra en la fuerza del Espíritu; esta fuerza actúa en cada hombre y en todas las cosas, e impulsa todo hacia la plenitud en Cristo¹⁰⁷. Pero, en virtud de su libertad, el hombre tiene la posibilidad de negarse a su vocación, a una autotrascendencia teocéntrica (cristocéntrica) y erigirse a sí mismo como absoluto: tal sería el *pecado original* de la humanidad, el haber sucumbido a esa tentación¹⁰⁸. El individuo nace en una humanidad profundamente marcada por el alejamiento de Dios y el endiosamiento de lo creado, de modo que esa situación es percibida como normal. Si bien el apartarse de Dios sería una decisión libre de cada hombre individual, éste ya crece en una humanidad que está plasmada estructuralmente por ese alejamiento. La consecuencia de este pecado (personal y colectivo) sería la alteración del orden bueno de la creación. Los hombres se habrían tornado incapaces de percibir, en la realidad, el rostro de Dios que a través de la palabra de la creación está marcado en todas las cosas¹⁰⁹. Para ellos, entonces, toda la realidad es como una pintura rota en muchas partes.

Porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios, tiene una profunda nostalgia del rostro de Dios, un deseo sobrenatural de Él que se manifiesta de forma no reflexiva en su aspiración a la felicidad y a una vida plena. En las partes individuales de la imagen dividida podemos intuir algo de la presencia de Dios y de la belleza de su rostro, en las experiencias con la naturaleza, en la oración, en los actos de amor, en la aspiración por la justicia y la verdad, en el progreso humano, en la poesía, en los anhelos profundos del hombre, etc.

¹⁰⁵ Cf. íd., *Reflexões* [1968a], 352s.

¹⁰⁶ Cf. íd., *Palavra* II [1971b], 40.49; íd., *Deus* [1971d], 119s. (= *Dios* [1971d], 119s.).

¹⁰⁷ Cf. íd., *Lecturas* [1973a], 33.

¹⁰⁸ Acerca del "pecado original", cf. íd., *Paraíso* [1971c], 140-157 (= *Paraíso* [español; 1971c], 125-141).

¹⁰⁹ Cf. íd., *Uso da Bíblia* [1975b], 536s.; íd., *Futuro* [1975a], 1.180s.; íd., *Brisa* [1979a], 71s.

En esas experiencias humanas se opera a la vez una revelación que crece desde abajo hacia arriba. Dios es experimentado en la aspiración humana hacia el futuro, en el esfuerzo por el conocimiento y el progreso, dicho bíblicamente: en la búsqueda de la sabiduría; pero esta experiencia de Dios permanece inconsciente para la mayoría¹¹⁰.

En la falsa visión con la que contemplamos nuestra vida, habría que buscar la causa de que no reconozcamos hoy la revelación de Dios en nuestra realidad. Sin el vínculo con su origen y con su meta, el hombre se torna extraño para sí mismo, para los demás hombres y para la realidad. Esta alienación¹¹¹ sería no sólo cultural, social, psicológica, política o de tipo económico; estas formas de alienación puede descubrirlas el hombre mismo y esforzarse por superarlas. Pero una plena sanación sólo sería posible si se parte de la raíz de la alienación: la separación de Dios¹¹². El deseo humano desordenado y, sobre todo, el egoísmo humano origina dolor, opresión y muerte, y convierte la vida en una antesala del infierno¹¹³. En la crisis se intensifica la búsqueda humana de un sentido, de una esperanza, de futuro; en última instancia, se trata de una búsqueda de seguridad y sostén, de algo a lo que poder vincularse y, por ello, ser o no el hombre consciente de ello, de una búsqueda religiosa¹¹⁴.

¹¹⁰ Cf. *íd.*, *Word* [1967], 200; *íd.*, *Palavra* I [1969b], 105s.; *íd.*, *Palavra* II [1971b], 40.

¹¹¹ Las primeras publicaciones de Mesters están marcadas fuertemente aun por un pensamiento universalista filosófico-existencial. *Alienação* (*alienação*) es la categoría clave para interpretar la *conditio humana*, incluso la realidad cósmica. La acción de Cristo es descrita como liberación de esa alienación. Cuanto más el pensamiento de Mesters se torna contextual, tanto más pasa a segundo plano el concepto *alienación*, dejando el lugar a la descripción de experiencias concretas de dolor y opresión. La acción liberadora de Jesucristo se ve entonces fundada menos universalmente; por el contrario, mucho más fuertemente referida al concreto actuar liberador del Jesús histórico. Cf. un semejante desarrollo en el pensamiento cristológico de Leonardo Boff: Brandt, *Gegenwart*, 36-63.

¹¹² Cf. Mesters, *Uso da Bíblia* [1975b], 540.

¹¹³ Cf. *íd.*, *Lecturas* [1973a], 226s.259; *íd.*, *Palavra* I [1969b], 131s.

¹¹⁴ Mesters define el concepto *religio*, derivándolo de *religare*, como volver a ligar la vida humana a Dios. Esta interpretación se encuentra expresamente en: *íd.*, *Considerações* [1977c], 22; pero implícitamente está ya en sus publicaciones tempranas. Esta definición de religión se remonta a Lactancio. Cf. Berner, Ulrich, "Religion", en *LRel*, 531s.

A través de su autorrevelación *desde arriba* Dios viene en ayuda del hombre. Mesters descubre como estructura fundamental de la automanifestación de Dios en la historia, el hecho de que ella tiene lugar allí donde el hombre se compromete plenamente con la crisis de la vida humana y en el momento en que Dios parece más ausente. Sería expresión de la sobria pedagogía de Dios revelarse sólo a los hombres que lo buscan en serio¹¹⁵. La historia del pueblo de Israel, consignada en el Antiguo Testamento, sería una historia del reconocimiento progresivo y de la composición de las partes de la imagen de Dios, hasta que en Jesucristo se tornó plenamente reconocible el rostro de Dios¹¹⁶.

2.6.2.2.2. La revelación de Dios desde arriba: la palabra redentora

El acontecimiento central en la historia de Israel es la liberación de la esclavitud en Egipto. Entre las revelaciones de Dios en la historia de Israel, el Éxodo ha marcado más perdurablemente la conciencia del pueblo, tanto que incluso en el Nuevo Testamento se presenta el acontecimiento de Cristo con imágenes y temas del Éxodo¹¹⁷.

Dios recién se reveló cuando el pueblo estuvo abierto a la percepción de su presencia; en cuanto se hizo consciente de la crisis, esto es de la opresión en Egipto aclamó a Dios¹¹⁸. La presencia de Dios ya no era más percibida por el pueblo, lo que sería reconocible en que no tenía ningún nombre para Él¹¹⁹. Dios se revela como YHWH y este nombre se convierte en norma de toda revelación posterior (cf. Éx 3,15)¹²⁰. El

¹¹⁵ Cf. Mesters, *Palavra* I [1969b], 105. Cf. también el diálogo de Jesús con la mujer en el pozo de Jacob, que posee para Mesters un significado ejemplar: *íd.*, *Palavra* II [1971b], 119-132.

¹¹⁶ Cf. *íd.*, *Brisa* [1979a], 72.

¹¹⁷ Con este argumento rebate Mesters el reproche de que, en la teología de la liberación, estaría excesivamente destacado el significado del Éxodo. Cf. *íd.*, *Lectura fiel* [1989a], 118.

¹¹⁸ Cf. *íd.*, *Palavra* I [1969b], 11.

¹¹⁹ Para los semitas, no tener nombre es lo mismo que no existir. Cf. *íd.*, *God van Abraham* [1968b], 22; *íd.*, *Profeta Elias* [1970a], 609.

¹²⁰ Respecto de las implicaciones del nombre de Dios, cf. *íd.*, *God van Abraham* [1968b], 20-25; *íd.*, *Profeta Elias* [1970a], 609-611; *íd.*, *Por trás* [1974a], 110-

nombre de Dios, que Mesters mayormente traduce como idéntico con Immanuel, “Dios con nosotros”, suena en primera persona, como autodeclaración de Dios: “Yo soy el que soy”. Contiene, por un lado, la auto-obligación de Dios para con los hombres: con plena seguridad Dios estará presente en su vida operando como liberador. Por otro lado, la construcción de la frase hace evidente que el *cómo* y el *cuándo* de su presencia depende totalmente de Dios mismo; para los hombres que invocan a Dios como YHWH, esto significa que ellos no pueden apoderarse de esa presencia de forma mágica: la presencia de Dios sólo existe como regalo gratuito. Por eso el nombre de Dios implica el reconocimiento de la plena soberanía de Dios y sería así invitación a la fe, es decir, a la plena autoentrega a Dios. Puesto que Dios es persona, se sustrae a toda determinación conceptual. Ciertamente, Dios es el totalmente cercano, pero, a su vez, también el totalmente otro, siempre nuevo¹²¹.

La revelación de la presencia de Dios se convierte para el pueblo en clave del pasado, del presente y del futuro. Esta toma de conciencia sucede como una iluminación inmediata, una experiencia *disclosure*, que llena toda la existencia de sentido y la transforma¹²². El pueblo reconoce que Dios ha estado con él en el camino de búsqueda. A su vez, se abre el horizonte al futuro, pues la experiencia de Dios en la actualidad sería sólo la anticipación de un futuro superador¹²³; la autorrevelación de Dios llena así con esperanza. En tanto que crea relación, surge a través de ella la nueva conciencia de ser pue-

116 (= *Por detrás* [1974a], 128-132); *íd.*, *Projeto* [1982a], 18s. (= *Proyecto* 15s.); *íd.*, *Mandamentos* [1986e], 26s. (= *Ley* [1986e], 12s.); *íd.*, *Rio* [1988c], 35-38; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Formação*, 61s. Cf. también la investigación de Croatto sobre Éx 3,1-15; 6,2-13: Croatto, *Relecture*, 39-49. Cf. asimismo *íd.*, *Historia*, 57-61.

¹²¹ Cf. Mesters, *To see God* [1963], 15; *íd.*, *Orações* [1970b], 96, 98; *íd.*, *Palavra* I [1969b], 121.

¹²² Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 113 (= *Por detrás* [1974a], 128); *íd.*, *Futuro* [1975a], 1181; *íd.*, *Uso da Bíblia* [1975b], 540.

¹²³ Mesters argumenta, al respecto, con las declaraciones futuristas de Éx 6,7 (“Haré de ustedes mi Pueblo y yo seré su Dios. Así tendrán que reconocer que soy yo, el Señor, el que los libró de los trabajos forzados de Egipto”), que remiten al pueblo a no darse por satisfechos con lo alcanzado en la actualidad, sino, a través de una permanente búsqueda de Dios, profundizar el vínculo con Él, hasta la liberación plena (Mesters, *Por trás* [1974a], 112 = *Por detrás* [1974a], 127).

blo de Dios. La liberación de la esclavitud en Egipto sería una prueba histórica de la fidelidad de Dios a su nombre. De modo definitivo se comprueba esto en la encarnación y resurrección de Jesucristo, el Immanuel.

La historia de la salvación puede así comprenderse como la historia de una presencia encarnada de Dios que se torna siempre más consciente en condiciones cambiantes de vida. Toda nueva revelación de Dios en la historia sería, entonces, experimentada en continuidad con la experiencia del Éxodo y, a su vez, como algo completamente nuevo, tal como se verá más adelante en el ejemplo del profeta Elías¹²⁴.

2.6.2.2.3. La relación entre palabra de la creación y de la redención

Mesters insiste siempre en que la autorrevelación de Dios desde arriba opera, en primera instancia, el restablecimiento de la relación de los hombres con Dios y entre ellos, que el pecado había alterado. Dios se revela como *Dios con nosotros*, y el pueblo se reconoce como pueblo de Dios. Esta revelación desde arriba guarda muchas relaciones con la revelación desde abajo. La nostalgia de Dios, perceptible inconscientemente en el deseo humano de felicidad y de una vida lograda, sería el presupuesto para estar realmente abierto a la autorrevelación de Dios. Y viceversa: a través de la revelación de Dios desde arriba, se torna explícita la nostalgia inconsciente de Dios¹²⁵.

El conocimiento de Dios producido por la revelación sería entonces un reconocer a Dios en el pasado y en el presente. Con ello la revelación sería, en el sentido originario del término *re-velatio*, un quitar el velo¹²⁶. Es más que la comunicación de un saber intelectual: en ella se opera una gran fuerza. Pero también este poder comunicado desde arriba no sería extraño al hombre, sino que se acopla con la fuerza del Espíritu que a través de la palabra creadora ya está operante en él, la restablece y la potencia¹²⁷.

¹²⁴ Cf. *infra* II.2.6.2.2.6.

¹²⁵ Cf. Mesters, *Reflexões* [1968a], 352s.; *id.*, *Lecturas* [1973a], 82.

¹²⁶ Cf. *id.*, *Lecturas* [1973a], 33, 234-236; *id.*, *Futuro* [1975a], 1.183.

¹²⁷ Cf. *id.*, *Paraíso* [1971c], 147; *id.*, *Considerações* [1977c], 31.

De aquí que la revelación no puede ser comprendida de manera reductiva como la manifestación desde arriba que tiene lugar en algunos momentos especiales de la historia. Antes bien, sería más fundamental aún la revelación desde abajo, que abarca a todos los hombres. Sólo allí donde los hombres se dejan impulsar por ella, buscan un mejoramiento de la vida humana (como se manifiesta en Israel con el deseo de sabiduría) y quieren superar las crisis causadas por el hombre, estarían abiertos para la revelación desde arriba (como la comunican los profetas en Israel).

2.6.2.2.4. La experiencia de Dios de Abrahán como experiencia modelo de la “revelación desde abajo”

En la figura de Abrahán, Mesters ve una experiencia modelo de cómo Dios entra en la vida del hombre¹²⁸. Conforme a los textos, los relatos de Abrahán hablan de una comunicación directa y visible entre Dios y el patriarca, pero no se puede tratar allí de una reproducción fotográfica del acontecimiento de la revelación, porque, por un lado, en la Sagrada Escritura se acentúa muchas veces que ningún hombre ha visto jamás a Dios, y un encuentro directo con Dios no sería posible en esta vida¹²⁹.

Por otro lado, también la propia experiencia habla contra eso, por cuanto que una comunicación directa con Dios tampoco es posible hoy; así que Dios, entonces, debería haber cambiado, lo que contradice su esencia. De hecho, las narraciones sobre Abrahán, compuestas a una gran distancia temporal, son textos en los que no se trata, en primera línea, de una descripción del pasado, sino textos que deberían servir como modelos de acción en el tiempo de su redacción¹³⁰. Por eso estarían marcados por la experiencia que de Dios tuviera el redactor.

¹²⁸ Cf. *íd.*, *Deus* [1971d], 34-44 (= *Dios* [1971d], 37-45); *íd.*, *Experiência* [1971a], 90-98; *íd.*, *Abraham* [1978a], en especial 32s.

¹²⁹ Cf. *íd.*, *Abraham* [1978a], 33, con referencia Éx 33,20 y 1 Jn 4,12.

¹³⁰ Cf. *ibíd.*, 19-27: donde se destaca el *Sitz im Leben* del libro del Génesis, redactado después de la destrucción de Jerusalén, en el año 587 a. C. Todo el libro *Abraham y Sara* está construido como una ayuda para la *relectura* de ese modelo de acción, en el contexto brasileño.

La cuestión de la experiencia de Dios del Abrahán histórico sería extraña a los textos mismos¹³¹. Si se procura considerar más de cerca la imagen de Abrahán con los medios de la ciencia histórica, sólo se reconoce a uno de los muchos nómadas de su tiempo, que andaba a la búsqueda de una vida mejor y procuraba alcanzar una vida lograda a través de la conducta recta respecto de los dioses de la familia. Aunque su culto y su praxis religiosa de vida se distinguen de los nuestros, habría una gran concordancia en el anhelo de protegerse respecto del mal y de comportarse de manera correcta ante el absoluto, para así tener éxito en la vida. En los textos bíblicos se expresa narrativamente que esa búsqueda de vida, tan profundamente humana, ese anhelo de cumplir fielmente la voluntad de Dios que se ha logrado conocer, fue la puerta por la que Dios entró en su vida y, por medio de él, en la vida del pueblo que surgió a partir de él.

Exactamente igual a la Biblia, también hoy los hombres verbalizan su experiencia de Dios. Mesters cuenta de un campesino que dice que él trabajaba tanto en la comunidad porque Dios quería eso de él, y de una religiosa que opta por una vida junto a los pobres porque Dios la habría llamado a ello. Ambos no habían visto a Dios nunca directamente; su conocimiento de la voluntad de Dios procedería solamente de la contemplación creyente de su propia vida.

“Carlos, si alguien de aquí a dos mil años pudiese oír lo que nosotros hablamos hoy, ¿sabes lo que diría? Diría esto: ¿Cómo es posible que esa gente de Brasil hablara con Dios? Ellos hablaban con Dios a cualquier hora y Dios hablaba con ellos. Ellos vivían diciendo: ‘¡Dios nos ayuda!’. ‘¡Dios me ha llamado!’. ‘¡Dios quiere eso de nosotros!’”¹³².

Cómo es que Abrahán histórico se comunicaba concretamente con Dios, ya no puede colegirse más de los textos bíblicos. En ellos se describe, sólo a la distancia, la acción que esa casi silenciosa revelación de Dios suscitó en su vida y en

¹³¹ Con estas indicaciones, Mesters deja claro que su interpretación de los relatos sobre Abrahán no es una reconstrucción bíblico-científica de la pragmática del texto, sino una *relectura* teológica ante el espejo de la cuestión actual de Dios.

¹³² Íd., *Abraham* [1978a], 32s.; cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Formação*, 36.

la vida de su pueblo. Esto sería comparable con la percepción de una amplia curva: quien la recorre, no la advierte, sino que sólo sigue el camino que está delante suyo; únicamente desde la distancia, a vista de pájaro, se reconoce la curva. El conocimiento del Creador del cielo y de la tierra como Dios personal que, visto históricamente, sólo tiene lugar recién después de un largo camino que se inició con Abrahán, es retroproyectado en los textos a la vida misma de Abrahán. Así los relatos sobre Abrahán comunican la certeza: “Donde un hombre procura ser hombre, es allí donde encuentra al Dios de los hombres”¹³³. Quien, como Abrahán, se confiaba totalmente en la promesa de Dios de una vida lograda, aún cuando las propias experiencias de vida hablen contra ello; quien se deja conducir por Dios y no pierde nunca la esperanza, ya está en estrecho contacto con Dios, aun cuando él mismo no puede todavía percibirlo.

2.6.2.2.5. La sabiduría popular como acceso a la “revelación desde abajo”

Cómo es que los hombres pueden tener acceso a la revelación de Dios desde abajo, se hace particularmente visible en la literatura sapiencial¹³⁴. La búsqueda de la sabiduría sería expresión de una determinada actitud ante la vida, tal como se ve en muchos pueblos y culturas, y no sólo como algo propio del pueblo de Israel. Especialmente en la sabiduría más antigua no se trata de cuestiones explícitamente religiosas, sino de colecciones y de tradiciones de saber experiencial: cómo hay que conducir de manera correcta la propia vida. En su origen, la sabiduría es menos una reflexión intelectual o una especulación filosófica, porque es un saber práctico de vida.

Mesters califica la sabiduría del pueblo como la infraestructura de la Biblia e interpreta los textos de los escritos teológicos de sacerdotes y profetas como ordenados a ella. Lugar del conocimiento y de la transmisión de este saber eran las

¹³³ Mesters, *Experiência* [1971a], 90.

¹³⁴ Cf. íd., *Palavra* II [1971b], 19-51; íd., *Deus* [1971d], 111-126 (= *Dios* [1971d], 111-125); íd., *Lecturas* [1973a], 41-44; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 17-34.

familias y las comunidades de las aldeas. Dichos, como los que han sido transmitidos en los libros de los Proverbios de la Biblia, o cantos populares, como se pueden encontrar en el Cantar de los Cantares¹³⁵, servían a la comunicación de ese saber. En ellos habla la voz del pueblo, pues la más antigua sabiduría sería un saber experiencial colectivo. El método de la sabiduría sería inductivo, la reflexión teórica sería un paso subordinado a la praxis. El patrón de la transmisión de valores y reglas habría sido la conservación en la praxis de vida.

La canonización de textos que no hablan explícitamente de Dios y más bien se ocupan *sólo de la vida*, llama la atención sobre el hecho de que también esto ha de tener algo que ver con Dios. La sabiduría bíblica muestra que una búsqueda sincera de valores y reglas de vida, orientada al servicio del hombre, *puede* conducir asimismo al encuentro con Dios. Mesters destaca que se trata de una posibilidad no de una consecuencia obligatoria; el descubrimiento de Dios residiría más allá de las posibilidades de la indagación humana y sería siempre un don gratuito e inesperado. La automanifestación de Dios desde arriba hace explícito lo que antes, a lo sumo, podía ser intuitivo. Pero la canonización de la antigua sabiduría muestra que, a la luz del posterior conocimiento de Dios, se ha reconocido el valor de la sabiduría popular transmitida, por cuanto que ella había sido el primer paso en el camino hacia el conocimiento de Dios. La sabiduría bíblica testimonia así que la vida cotidiana, lo absolutamente común, lo que concierne a hombres de todo el mundo, ya sea que crean en Dios o no, es un *locus theologicus*, y que la voz del pueblo puede llegar a ser la voz oficial de Dios para su pueblo¹³⁶.

Mientras Mesters subraya este valor positivo de la sabiduría en sus escritos tempranos, en el proyecto *Tu Palabra es Vida* alude también a la ambivalencia de la misma¹³⁷. La actitud positiva fundamental de conservar puede también desarrollarse en conservadurismo que ya no está más abierto a lo nuevo, como muestra el libro de Job de manera impactante.

¹³⁵ El *Sitz im Leben* de los cantos amorosos reunidos en el Cantar de los Cantares es algo controvertido en la investigación actual. Cf. Schwienhorst-Schönberger, *Hohelied*, 390-394.

¹³⁶ Cf. Mesters, *Palavra* II [1971b], 37.

¹³⁷ Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 31-33.

La orientación conforme a los ciclos de la naturaleza puede conducir a un pensamiento ahistórico, fatalista y ser fácilmente manipulable ideológicamente. Por último, la sabiduría más reciente muestra, de modo particular, tendencias individualistas y moralistas. Es por esto que el pensamiento sapiencial, sensible por la vida, requiere la orientación de la palabra profética que recuerda y comunica la revelación de Dios desde arriba.

2.6.2.2.6. Los profetas: experiencia de Dios en continuidad y discontinuidad con las revelaciones anteriores

En los profetas se puede ver que toda nueva revelación de Dios puede ser experimentada en continuidad con las revelaciones precedentes, especialmente la autorrevelación de Dios como YHWH en el Éxodo y, a su vez, también como algo completamente nuevo. A modo de ejemplo, el carmelita Mesters muestra esto en la figura central para su Orden del profeta Elías, cuya experiencia de Dios posee para él un significado paradigmático¹³⁸.

Elías vivía en un tiempo de grandes transformaciones económicas, culturales y sociales. La fe tradicional ya no lograba ofrecer en esa realidad cambiada orientación alguna, dado que había encontrado su expresión visible en formas que provenían de una etapa cultural previa. La creciente pérdida de fe condujo a la desintegración de la comunidad y viceversa. Recién la persecución de los profetas de YHWH y la personificación de la crisis en el conflicto entre Jezabel y Elías hicieron manifiesta la situación. El profeta vivió en su propia persona la crisis del pueblo hasta la total desesperación y el deseo de morir. Buscando la presencia de Dios, volvió a las fuentes de la fe, al monte de Dios, al Horeb. Repitió el camino de fe del pueblo de Dios objetivado en las tradiciones religiosas, buscó a Dios en las antiguas representaciones, y éste se le reveló como el mismo *Dios con nosotros* pero de una manera totalmente nueva, en un *suave viento*.

¹³⁸ Cf. Mesters, *Palavra I* [1969b], 39-56; id., *Profeta Elias* [1970a] *pássim*; id., *Restabelecer* [1984a] *pássim*; id., *Elias* [1986c] *pássim*; id., *Caminhada* [1991e] *pássim*.

Esto no puede ser malinterpretado de manera romántica como una suerte de agradable brisa vespertina. La expresión hebrea “*qôl demamáh daqqáh*” (1 R 19,12) significa, más bien, un suceso que produce el enmudecimiento repentino; se trata de algo que cuestiona todo lo que Elías había pensado y vivido hasta entonces, y lo lleva a una conversión radical¹³⁹. La revelación de Dios en la *brisa suave* representa para Elías un reconocimiento doloroso de sus propias faltas y de sus falsas concepciones de Dios y de la realidad. A su vez, contiene la misión de ser con la propia vida un signo viviente de la *Palabra de Dios*, lo que se expresa en su nombre *'eliyyáhū*: “Mi Dios es YHWH”. Mesters subraya que la experiencia “yo pertenezco al Dios del pueblo” contiene a su vez la experiencia “yo pertenezco al pueblo de Dios”¹⁴⁰. La revelación opera en el profeta una transformación de la conciencia por medio de la cual él comprende de una nueva forma, tanto su propia misión como la misión del pueblo de Dios. Esta nueva conciencia lo impulsa a anunciar: con autoridad y plena libertad habla al pueblo para renovar la alianza con Dios.

Como para Elías, cada nuevo manifestarse de Dios está en relación con su revelación en la palabra de la creación, conteniendo la misión de permitir llegar a ser realidad el proyecto de la creación. En qué consiste ese proyecto es lo que habría llegado a ser visible de modo incipiente en el pueblo liberado por Dios¹⁴¹; eso se describe también en los relatos del paraíso, que serían una profecía proyectada en el pasado¹⁴². Jesús ha hablado de ello en su anuncio del reino de Dios, y en su persona dejó que ese futuro se hiciera presente. Dado que la revelación significa a su vez la misión del transformar el mundo según la voluntad de Dios, no sería entonces una tranquila toma de conciencia de la presencia de Dios, sino que opera dolorosos cambios.

¹³⁹ Cf. Mesters, *Caminhada* [1991e], 171.

¹⁴⁰ De aquí que Mesters vea en la expresión “hombre de Dios – hombre del pueblo” la más acertada definición de un profeta. Cf. *íd.*, *Experiência* [1971a], 112s.

¹⁴¹ Cf. *íd.*, *Projeto* [1982a], 22-35; *íd.*, *Defesa* [1987c], 4-7.

¹⁴² La interpretación de los relatos del paraíso como imagen del futuro de la humanidad y del mundo la ha desarrollado Mesters, detalladamente, en su libro *Paraíso Terrestre – Saudade ou esperança?* [1971c].

“El Dios de Abrahán, Carlos, no es un Dios de adorno. Es un volcán. Destroza a la gente por dentro, pues la injusticia que él combate no está sólo en los demás, sino también dentro de nosotros mismos. La acción liberadora de Dios es como hacer que un brazo dislocado vuelva a su lugar. ¡Duele demasiado! Nosotros, los hombres, estamos todos dislocados, por dentro y por fuera, porque estamos todos fuera del eje de la vida que es Dios. Todos somos Adán. Y Dios, cuando entra en la vida de un hombre, lo remueve todo. Duele demasiado, pero es el único camino para arreglar la vida dislocada y construir la fraternidad en torno al eje central que es él mismo. Dios no tiene la culpa del dolor que provoca. La culpa del dolor es del que se dislocó el brazo”¹⁴³.

2.6.2.2.7. Síntesis

A través de su palabra creadora, Dios está encarnado en su creación; a todo le da una dinámica interna que tiende a la plenitud de vida, que es Él mismo. Con esa comprensión de la revelación, Mesters no niega la autonomía de la realidad mundana y la libertad del hombre en su tarea de dar forma al mundo, pero destaca la dimensión sacra de toda la realidad¹⁴⁴. Puesto que el hombre, por la separación de Dios que él mismo ha elegido (pecado), no permite que la palabra de la creación se haga realidad y, en última instancia, pervierte la creación buena de Dios, pronuncia Dios su palabra redentora y revela así al hombre la palabra de la creación ya existente. Dios abre los ojos al hombre para su presencia (*disclosure, revelatio*) y establece un nuevo vínculo. El hombre puede ahora orientar de nuevo su actuar hacia Dios y dejar así que la palabra de Dios se torne efectiva, es decir, comunique vida y libertad.

El mismo Dios eterno habla a los hombres por la creación y la historia, es decir, por el contexto vital de los hombres. Dado que este contexto se modifica permanentemente, cada toma de conciencia de la presencia de Dios está, a la vez, en

¹⁴³ Íd., *Abraham* [1978a], 49. Cf. íd., *Orações* [1970b], 98, donde ofrece ejemplos actuales de cómo la aparición de la novedad de Dios conduce a la desintegración dolorosa de aquello sobre lo que el hombre hasta entonces se apoyaba.

¹⁴⁴ Acerca de esta comprensión de la revelación, fundamental para la teología de la liberación, cf. Brandt, *Gegenwart*, 13-16.

continuidad y discontinuidad con las experiencias previas de revelación. La nueva experiencia reveladora de Elías en el Horeb sería un ejemplo de esto.

“No es que Dios cambie. Las realidades cambian, los hombres cambian, por eso cambia la forma por la cual Dios se les revela a los hombres. Las apelaciones de Dios no vienen del pasado, sino de los hombres que necesitan de su presencia amiga. Era preciso sintonizar el aparato receptor en otra frecuencia para poder captar y percibir las señales de esa presencia bien real que nunca se había ausentado de en medio de los hombres”¹⁴⁵.

De aquí que la percepción humana de la revelación divina sería contextual, de una doble manera: en la limitación contextual del conocimiento humano y en el condicionamiento contextual del objeto a conocer, del Dios encarnado en la creación y en la historia.

2.6.2.3. *La autorrevelación de Dios en Jesucristo*

La acción redentora de Dios alcanza su punto culminante en la encarnación de Jesucristo, que es el centro de sentido de la creación y de la historia. Mientras que en las publicaciones tempranas de Mesters todavía se puede reconocer un pensamiento fuertemente cristológico universal, su atención se dirige luego totalmente a la praxis de vida del Jesús histórico¹⁴⁶. Esa concentración en la figura histórica de Jesús es un rasgo fundamental de la cristología en la teología de la liberación latinoamericana¹⁴⁷. No es éste el sitio para describir de manera completa la cristología que se descubre en los escritos de Mesters; me limito a unos pocos rasgos característicos de su comprensión de la revelación.

El pensamiento cristológico en los escritos tempranos está fuertemente marcado por el himno de la Carta a los Colosenses: en Cristo, por Cristo y para Cristo ha sido creado

¹⁴⁵ Mesters, *Profeta Elías* [1970a], 608.

¹⁴⁶ Cf. el libro *Com Jesus na contramão* [1995a], en el que Mesters sintetiza sus estudios sobre el Jesús histórico y sobre la situación sociopolítica de Palestina en tiempos de Jesús.

¹⁴⁷ Cf. Lois, *Christologie*, 220; Goldstein, Horst, “Jesus Christus”, en *KILexThB*, 103-107, 105.

todo (cf. Col 1,16), Cristo es “la dabar del universo”¹⁴⁸. Hacia donde Dios impulsa toda la creación, eso ha llegado por primera vez a su pleno desarrollo en la resurrección de Jesucristo: Él es el primer fruto del proyecto de Dios, la anticipación de nuestro futuro¹⁴⁹. “Él es la imagen de Dios invisible” (Col 1,15): la imagen de Dios ya no más reconocible en la creación debido al pecado se habría hecho ahora visible en Cristo. En Él Dios quiere reconciliar todo (cf. Col 1,19s.): el proyecto creador y redentor de Dios sería la unidad del hombre con el hombre, del hombre con la creación, del hombre y Dios. Por medio de su obediencia al Padre, Jesucristo sana el pecado original de la humanidad, su separación de Dios, en la raíz¹⁵⁰. En Él habría llegado a su plenitud, Él es el *hombre nuevo*¹⁵¹; en Él se puede ver lo que sucede cuando un hombre se abre totalmente a Dios y deja que Él actúe en su vida¹⁵². A su vez, por medio de Él se puede experimentar quién es Dios: lo que el nombre de Dios YHWH promete, su presencia eficaz en su pueblo, sería experimentable de manera definitiva hasta hoy en Jesucristo.

En la constitución conciliar *Dei Verbum* se dice que no habría ninguna revelación pública más fuera de la revelación de Dios en la historia de Israel y en Jesucristo¹⁵³. Pero esto no debería entenderse como el final de la revelación de Dios, acentúa Mesters. Más bien la revelación consignada en la Biblia sería el modelo experiencial definitivo y la norma para la percepción de la presencia de Dios y para su autorrevelación en la historia de los pueblos actuales¹⁵⁴.

Puesto que Jesucristo, en su Espíritu, está presente en nuestra vida, sería insuficiente considerarlo sólo como un ob-

¹⁴⁸ Mesters, *Concepção* [1969a], 25.

¹⁴⁹ Cf. *id.*, *Lecturas* [1973a], 35, 224s.

¹⁵⁰ Cf. *ibíd.*, 183-185.

¹⁵¹ Cf. *id.*, *Parola* [1972a], 17.

¹⁵² Cf. *id.*, *Deus* [1971d], 180s. (= *Dios* [1971d], 180s.).

¹⁵³ Cf. *DV* 4.

¹⁵⁴ Cf. Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 118. Croatto destaca que el teólogo-meno de la revelación cerrada debería ser tomado en serio, aun cuando se lo considera como perteneciente al lenguaje simbólico. Su sentido consistiría en destacar sucesos, personas y textos como sucesos, figuras y textos fundantes (cf. Croatto, *Hermenéutica práctica*, 15; también *id.*, *Biblical Hermeneutics*, 160-164; *id.*, *Hermenéutica bíblica*, 111-119).

jeto de estudio que nos sirve de ejemplo para nuestra vida. En una meditación sobre la expresión de León Magno de que la cruz de Cristo sería, a la vez, modelo y misterio, anota Mesters en su diario:

“No es sólo instrumento, modelo y ejemplo que yo estudio, analizo, medito, aplico e imito. Es más que eso. Es también ‘mysterium’. Es presencia, es realidad irreductible, es persona viva, oferta gratuita para nuestra vivencia. No sólo *objeto de estudio* para nuestros proyectos, sino también *sujeto* que hoy actúa y se hace presente a nosotros, cristianos, y a nuestro pueblo. No es sólo alguien que es presentado y explicado al pueblo, sino también alguien que me habla e interpela por el pueblo, sobre todo por el pueblo pobre”¹⁵⁵.

Dios está presente de modo encarnado en toda la realidad, pero la revelación de Dios muestra en la historia que hay partes de la realidad en las que su presencia es particularmente perceptible. El descubrimiento de su presencia especial entre los pobres y marginados lleva también al hombre a un cambio de su lugar hermenéutico, desde el cual lee la Biblia y hace teología.

2.6.2.4. *Dios se revela preferentemente entre los marginados*

La revelación de Dios en la historia de Israel y en Jesucristo muestra claramente que Él se revela preferentemente entre los marginados. Así, Dios no se ha escogido un pueblo en el centro del poder sino un pequeño, insignificante pueblo al margen de todo. Dios se hizo hombre en Jesucristo, que nació pobre, se dirigió a los pobres y compartió su vida y, finalmente, murió marginado¹⁵⁶. La Iglesia cristiana surgió al margen del judaísmo, y a través de los pobres de Grecia accedió al mundo pagano. La *revelación en lo marginal* sería, por eso, un principio fundamental de la automanifestación de Dios.

¹⁵⁵ Mesters, *Días* [1977a], 112 (subrayado en el original). Cf. *íd.*, *Lectura fiel* [1989a], 120.

¹⁵⁶ Cf. *íd.*, *Práctica libertadora* [1985a], 5s.; *íd.*, *Nueva Evangelización* [1990a], 32-36; *íd.*, *Práctica evangelizadora* [1992a], 119-122; *íd.*, *Jesus* [1995a], en especial 16-18, 86-92; *íd.*, *Jesús, nuestro hermano* [1995b] III, 60; *íd.* - Lopes, *Caminhando* [2003c], 177-178, 243; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Seguir Jesus*, 14-41, en especial 39s.

“Es al margen de todo donde viven los ‘insignificantes’ y los ‘sencillos’, los ‘pobres’, donde la voz de Dios comienza a tomar forma y contenido y se va imponiendo a la conciencia, incluso de quienes actúan en el centro del mundo, a fin de revelar el sentido de la vida y de la historia. No es la búsqueda del poder que *vence*, sino el testimonio que *convence* el que lleva hacia adelante la Buena-Nueva de Dios para la vida humana”¹⁵⁷.

La exclamación gozosa de Jesús y su acción de gracias a Dios porque se revela de modo particular a los pequeños y niños (cf. Mt 11,25s.) tiene para Mesters un sentido central. Este sentido sólo se puede comprender en relación con el propio envío de Jesús. Lo que Dios habría dicho en su palabra de la creación, habría llegado por primera vez en Jesús a su pleno florecimiento. En Jesucristo sufriente se revela la palabra redentora de Dios. La revelación del Dios fuerte acontece en la debilidad. En ello se reconoce el misterio de la automanifestación de Dios entre los pobres. Entre ellos habría germinado la semilla de la *Palabra de Dios* y habría producido una pequeña flor sin defensa; nadie es capaz de arrancarla, porque desde siglos son su abono los padecimientos y la sangre de Cristo, que le permiten siempre de nuevo volver a crecer¹⁵⁸. Porque los pobres pueden percibir la grandeza de Dios en la debilidad y la pobreza, poseen una ventaja hermenéutica en el conocimiento de la *Palabra de Dios*.

“Cuando Jesús nació, sólo vinieron a adorarle unos pobres pastores. Solamente los pobres consiguen descubrir la riqueza escondida dentro de la pobreza. Si a un campesino de nuestros pueblos le hubiesen invitado a visitar al niño Jesús en el portal de Belén, hubiera exclamado: ‘Virgen María, un niño ha nacido, el mundo vuelve a comenzar’. En cada niño que nace, débil, desnudo y sin defensa, la gente ve claramente algo del poder y de la grandeza de Dios. Sólo los pobres y los humildes reconocen la grandeza del poder de Dios presente en la flaqueza de las cosas humanas”¹⁵⁹.

Si Mesters, mediante la referencia a la *revelación desde abajo*, aludió al carácter sacro de toda la realidad, ahora acen-

¹⁵⁷ Mesters, *Por detrás* [1974a], 230 (= *Por trás* [1974a], 195). Cf. *íd.*, *Futuro* [1975a], 1136; *íd.*, *Defesa* [1987c], 16.

¹⁵⁸ Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 236-238 (= *Por detrás* [1974a], 285-287); *íd.*, *Missão* [1981b], 152-158 (= *Misión* [1981b], 106-111); Puleo, *Struggle*, 118.

¹⁵⁹ Mesters, *María* [1977b], 45.

túa que esa dimensión sacra se muestra allí donde menos se lo imagina a Dios, entre los pobres y marginados, “en los sótanos de la humanidad”¹⁶⁰. La experiencia de la ausencia de Dios que, a comienzos de los años setenta, fue muy tratada en la teología (*Teología de la muerte de Dios*) tendría su causa en el hecho de que el pueblo sencillo habría sido desplazado al margen de la sociedad y de la religión. Mientras que los teólogos estuvieron al lado de quienes detentaban el monopolio del poder, del saber y de las posesiones, Dios estaría presente entre aquellos excluidos de la Iglesia y de la sociedad. Los pobres y marginados serían por eso el lugar desde donde se debería hacer la teología e interpretar la Biblia¹⁶¹.

Para los pobres y oprimidos, la revelación de Dios sería causa de su esperanza. Cada nueva revelación está por ello en continuidad con la automanifestación de Dios como YHWH y otorga a los pobres la certeza de que Dios se vuelve hacia ellos, escucha su clamor y junto con ellos se pone en el camino de la liberación. Mesters destaca esto con insistencia, incluso ante las objeciones:

“La mayor certeza que la Biblia nos comunica es ésta: Dios escucha el clamor de su pueblo oprimido. Está presente en la vida y la historia de este pueblo y lo ayuda en su liberación”¹⁶².

Los pobres tendrían una misión especial: reconocer y anunciar la buena noticia de Dios acerca de la liberación y redención¹⁶³. Pero por eso no se debe mistificar al pueblo pobre: también para éstos el conocimiento de la revelación sería un proceso doloroso, que exige conversión. La mera pertenencia al pueblo pobre no significa todavía el haber comprendido la

¹⁶⁰ Tal es el título de su diario de un viaje pastoral a la zona más pobre del Brasil: *Seis días nos porões da humanidade* [1977a].

¹⁶¹ Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 180-182.

¹⁶² *Íd.*, *Lectura fiel* [1989a], 118. Insiste en esta idea, contra la crítica manifestada en el conflicto en torno al proyecto *Palabra – Vida*. Un dictamen anónimo de la Congregación Romana para los Religiosos (CRIS) había criticado duramente esa frase como “exageración” y “afirmación falsa”. Cf. *Missionszentrale der Franziskaner, Ende*, 27s.

¹⁶³ Mesters destaca esta misión de los pobres, sobre todo, en su interpretación de los cantos del Siervo de Dios, en el Deutero-Isaías, que pertenece a los textos bíblicos que más a menudo ha interpretado. Cf. en especial Mesters, *Missão* [1981b], *pássim* (= *Misión* [1981b]); *íd.*, *Gottesknecht* [2003a] *pássim*. Cf. además el análisis crítico de Weber, B., *Ijob*, 322-343.

revelación y la salvación¹⁶⁴, se necesita también llegar a ser un pobre en espíritu. Esto lo expresa muy adecuadamente P. Richard:

“La mejor definición de pobre la tenemos en la frase del Evangelio: ‘Bienaventurados los pobres de corazón, porque verán a Dios’ (Mt 5,8). El pobre que tiene el corazón puro de idolatría, fetichismo, ideología, orgullo y ambición es aquel que percibe y siente la presencia de Dios. Lo mismo sucede con todos los creyentes que tiene el corazón de un pobre”¹⁶⁵.

2.6.2.5. Transmisión y memoria de la revelación divina

2.6.2.5.1. Medios de transmisión y memoria de la revelación divina

La autorrevelación de Dios como *Dios con nosotros* en el Éxodo constituye una censura en la historia del pueblo de Israel; operó en el pueblo la conciencia de ser el pueblo de Dios y, en el individuo, de pertenecer al Dios del pueblo y al pueblo de Dios. Pero esta conciencia no habría sido ni refleja, ni clara, así como tampoco hoy los brasileños no poseen una conciencia refleja de ser brasileños: esto se muestra más bien en la praxis de vida; por ejemplo, en la actitud ante la propia historia, en la celebración del día nacional y en sentimientos respecto del país y de sus habitantes. Así también, la conciencia de ser el pueblo de Dios, producida por la automanifestación de Dios, no se muestra como una idea abstracta sino como una voluntad profunda de ser fiel a Dios; esta voluntad se expresaría en una multiplicidad de maneras en su forma concreta de vivir.

Las formas de expresión constituyen, a su vez, una red de medios que ayudan al pueblo a mantener viviente y a profundizar la memoria de la automanifestación de Dios y la conciencia de ser pueblo de Dios. En cuanto que estos medios son capaces de ello, transmiten siempre renovadamente la revelación de Dios y así son, en sentido derivado, *Palabra de Dios*. Como tales medios, Mesters menciona las fiestas y ceremonias, la legislación, el culto y los santuarios religiosos, el

¹⁶⁴ Cf. Mesters, *María* [1977b], 34-36, 45.

¹⁶⁵ Richard, *Bibellektüre*, 22.

recuerdo de las grandes figuras del pasado (tradiciones populares), la sabiduría del pueblo, el arte (sobre todo la poesía y la música), las instituciones del pueblo (sacerdocio, realeza, profecía), así como la confesión común de la fe¹⁶⁶. Muchas de estas formas de expresión proceden ya del tiempo anterior al Éxodo o fueron asumidas de los pueblos circundantes. Respecto de su función de comunicar y robustecer la conciencia de la propia identidad, no se diferencian de las formas religiosas de expresión de otros pueblos.

2.6.2.5.2. La función del mito en los pueblos indígenas y en el pueblo de Israel

En el artículo publicado por primera vez en 1977 “Consideraciones sobre la catequesis de los pueblos indígenas”, Mesters compara la función de las formas religiosas de expresión del pueblo de Israel con la función de los mitos de los pueblos indígenas¹⁶⁷. El mito sería el centro de la vida de la tribu en torno al cual se estructuraría todo; su contenido no estaría fijo, porque a la luz de nuevos sucesos se lo relata siempre de nuevo. Como un árbol, estaría siempre en crecimiento; toma su fuerza de las raíces, que permanecen escondidas, y de la lluvia de los nuevos sucesos, y del fertilizante de nuevos problemas.

El mito ocupa un espacio (la región de la tribu) y un tiempo (la historia de la tribu) y esclarece todo lo que allí acontece. Como memoria colectiva de la tribu, comunica identidad y seguridad. A través del simbolismo que le es propio, revela su contenido sólo a los iniciados y lo oculta a los extraños. La fuerza del mito se manifiesta en acontecimientos que conmueven profundamente la identidad de la tribu, como por ejemplo la invasión de los conquistadores europeos en Latinoamérica y, hoy en día, la violación de la región de la tribu con la construcción de un camino. Sólo una tribu que es ca-

¹⁶⁶ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 161-164 (= *Por detrás* [1974a], 193-196).

¹⁶⁷ Cf. íd., *Considerações* [1977c], 12-29. Mucho más intensamente que Mesters, ha sido Croatto quien se ha ocupado del mito, desde la perspectiva de los cuestionamientos de la fenomenología religiosa y de la hermenéutica. Cf. Croatto, *Mito*, 17-22; y como *summa* de sus investigaciones, íd., *Experiencia*, 187-305.

paz de integrar esos sucesos en su mito, conserva su identidad y sobrevive a la crisis. El mito posee, a su vez, una fuerza centrípeta que absorbe la fuerza centrífuga del suceso y la neutraliza. En determinados tiempos y situaciones, partes del mito son recitadas por determinados funcionarios y con ello actualizadas; por medio de esto la tribu se conecta siempre de nuevo con su origen y obtiene de allí su fuerza vital.

También las tribus hebreas nómadas, de las que se formó el pueblo de Israel, tenían sus mitos tribales. La nueva experiencia de Dios del grupo de Moisés en el Éxodo fue, sin embargo, un suceso tan decisivo que los antiguos mitos no resultaron capaces de esclarecerla y absorberla¹⁶⁸. La autorrevelación de Dios en el Éxodo operó una nueva comprensión del propio origen y un nuevo concepto de espacio y tiempo. Si las tribus antes habían adorado un dios de la naturaleza y, por ello, tenían una comprensión cíclica del eterno retorno de todas las cosas, propia de la mentalidad mítica, ahora la autorrevelación de Dios como Dios de la historia que va en camino con su pueblo hacia un futuro de libertad y de paz, operó una comprensión lineal. La región de la tribu se convirtió en un espacio en el que Dios va de camino con su pueblo. La nueva comprensión del propio origen produjo una transformación de los antiguos mitos. Todo esto se llevó a cabo en un largo proceso que estaba estrechamente unido al cambio cultural de la progresiva sedentarización de las tribus nómadas.

2.6.2.5.3. Fe y religión

La autorrevelación de Dios como YHWH produjo en las tribus hebreas una nueva conciencia de sí mismos como pueblo de Dios, una nueva determinación de la identidad en el espacio y en el tiempo. Tal conciencia (fe) no existiría como idea abstracta y atemporal sino sólo como encarnada en formas culturales de expresión. Fe y religión estarían permanentemente unidas entre sí, pero también estarían en permanente tensión recíproca.

¹⁶⁸ Croatto designa esto como un "hecho fundante". Cf. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 59-64.

Visto desde afuera, el pueblo de Dios conservó sus antiguas formas religiosas de expresión o las asumió de pueblos vecinos. También en Israel partes del *mito* (tradiciones, leyes, relatos) eran recitadas constantemente y actualizadas por funcionarios establecidos. La diferencia decisiva se ve sólo en la consideración interna: la nueva fe en el *Dios con nosotros* opera una transformación del *mito*, las formas religiosas de expresión son juzgadas conforme a en qué medida pueden expresar y comunicar la fe central en el *Dios con nosotros*. Desde la nueva experiencia de fe, reciben una nueva determinación de sentido¹⁶⁹. A través de la praxis religiosa siempre nueva, la fe experimenta una creciente clarificación y profundización, pero ninguna transformación fundamental. Las formas religiosas de expresión se encontrarían, por el contrario, en permanente crecimiento y cambio, bajo el influjo de variaciones históricas y culturales.

2.6.2.5.4. La relectura intrabíblica

Con el paso de la cultura oral a la escrita, también en Israel se fueron consignando por escrito casa vez más tradiciones. Los tiempos de crisis, en los que tenían que modificarse las formas religiosas de expresión para poder manejar los sucesos que amenazaban la identidad y poder comunicar la fe en el *Dios con nosotros* en dichas situaciones cambiantes, fueron especialmente tiempos de intensa producción literaria¹⁷⁰. Para los escritos vale lo mismo que para las formas religiosas de expresión en ellas documentadas (fiestas y ceremonias, legislación, culto, tradiciones del pueblo, sabiduría popular, poesía, instituciones del pueblo, confesiones de fe): su valor estaría medido por su capacidad de poder expresar la fe y profundizarla; su contenido no habría sido estático, sino que habría crecido y se habría transformado a través del influjo de sucesos desintegradores.

El fenómeno literario de la *relectura* de textos y tradiciones en la Biblia es intensamente investigado en la ciencia bíblica desde hace algunos años y, tras la promulgación del do-

¹⁶⁹ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 175-177 (= *Por detrás* [1974a], 208-210).

¹⁷⁰ Cf. *ibíd.*, 167s.

cumento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, incluso fue designado como un “nuevo término programático de la interpretación de la Escritura”¹⁷¹. Para la teoría de la lectura de la Biblia esbozada por Mesters ya hace unos treinta años, la *relectura* intrabíblica es el modelo más importante, pero según su comprensión, se trata en ello de mucho más que solamente un fenómeno literario de retomar textos y temas. Según Mesters, sólo se puede comprender el significado de la *relectura* intrabíblica si se la entiende como parte del proceso de crecimiento y liberación del pueblo de Dios en su camino a través de la historia¹⁷².

Para poder mantenerse en vida, todo hombre necesita el recuerdo, desde donde obtiene los criterios para juzgar la realidad; lo mismo vale también para grupos y pueblos. El pasado, fijado lingüísticamente en los escritos bíblicos, sería la memoria de Israel y así el punto de referencia decisivo para el juicio de la novedad del presente. El trato con el propio pasado documentado en la *relectura* muestra en ello las actitudes fundamentales de fidelidad y de libertad. Sería básico en ese trato con las tradiciones la conciencia de la continuidad histórica que conduciría a la fidelidad en la relación con las tradiciones¹⁷³. El pasado no es un objeto de estudio percibido a la distancia, sino que el sujeto que contempla el pasado está, a través de la tradición, en una relación no interrumpida con él. En tanto que el sujeto vive la tradición, ella no está concluida y, por eso, permanece abierta a nuevas creaciones de sentido. Querer cerrar y objetivar el sentido del pasado sería suicida: el sujeto de la tradición se sustraería así de sus propias raíces. Donde hay una quiebra de la tradición existe el peligro de que el pasado domine el presente, en virtud de una excesiva veneración, o que también sea totalmente despreciado.

En su libro *Por detrás de las palabras*, Mesters analiza once fases de *relectura* del pasado en el Antiguo Testamento¹⁷⁴, destacando en ello, de modo particular, el trato libre con las

¹⁷¹ Scholtissek, *Relecture*, 309.

¹⁷² Cf. Mesters, *Bíblia lê* [1991b], 44.

¹⁷³ Cf. id., *Por trás* [1974a], 104s. (= *Por detrás* [1974a], 119s.).

¹⁷⁴ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 91-116 (= *Por detrás* [1974a], 101-132).

tradiciones y textos transmitidos. La *relectura* estaría motivada por los problemas de actualidad. Criterio de la *relectura* sería el relatar las tradiciones de una determinada manera, de modo que ellas, también en la situación modificada, comuniquen el mensaje originario de la cercanía de Dios a su pueblo y así actúen fundando identidad y orientando. En terminología de la teoría del acto del habla: en la tradición de la *Palabra de Dios* se procura, no la continuidad de los componentes locutivos, sino la continuidad de los componentes ilocutivos. Las fases de *relectura* que se pueden constatar en el Antiguo Testamento muestran que el pueblo de Israel, en el transcurso de su historia, procuró cada vez más absorber la fuerza centrífuga de sucesos desintegradores por medio de la *relectura* de las tradiciones y así, a pesar de todas las crisis, nunca perdió por completo el vínculo con Dios. Cuanto más profundo calaban las transformaciones en su vida, tanto más necesario se tornaba la *relectura*. El tiempo de mayor crisis del pueblo, tras la destrucción de Jerusalén, fue por eso el tiempo de la más intensa producción literaria.

Como fundamento causal del trato libre y creativo con la tradición, Mesters identifica la experiencia de Dios en la actualidad. Ella es el punto de partida de una espiral hermenéutica: desde la perspectiva de la experiencia actual se interpreta el pasado; ese pasado, así dilucidado, sirve de nuevo como modelo experiencial que se proyecta sobre el presente para destacar su profunda dimensión divina; la nueva experiencia de Dios transmitida se convierte así otra vez en clave para una comprensión más honda del pasado¹⁷⁵. Cada texto es una objetivación lingüística de la experiencia de Dios en una determinada situación histórica. Mesters compara los textos bíblicos con placas de rayos X, por cuanto que ellas hacen visible algo que, de lo contrario, permanece oculto a nuestros ojos¹⁷⁶. Dado que las situaciones varían permanentemente, también los textos deben continuar escribiéndose siempre, para poder seguir teniendo su eficacia, esto es, destacar la presencia de Dios.

¹⁷⁵ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 116 (= *Por detrás* [1974a], 132).

¹⁷⁶ Cf. *íd.*, *Deus* [1971d], 36, 48 (= *Dios* [1971d], 38, 49); *íd.*, *Por trás* [1974a], 130, 178 (= *Por detrás* [1974a], 151, 211).

La experiencia de Dios en la actualidad puede ser una experiencia de la cercanía o del alejamiento de Dios. Precisamente, en tiempos de crisis Dios ya no era percibido, por cuanto que los medios de percepción de su presencia no coincidían más con el presente cambiado. La experiencia del profeta Elías antes considerada, es paradigmática de la búsqueda de Dios y, con ello, de la búsqueda de las propias raíces en situaciones de crisis amenazadoras de la identidad¹⁷⁷. La *relectura* de un pasado que se tornó mudo en condiciones cambiantes de vida abre a la percepción de la novedad de la autorrevelación de Dios, que es a la vez experimentada en continuidad con la revelación en el pasado: es el mismo *Dios con nosotros*, pero a la vez el totalmente otro¹⁷⁸.

Asimismo, también se encuentran en la Biblia ejemplos de una *relectura* que tiene su punto de partida en una nueva experiencia de la cercanía de Dios en la actualidad. Mesters destaca esto, sobre todo en dos ejemplos: el discípulo de Isaías en el Exilio, cuya *relectura* ha sido consignada en la segunda y tercera parte del libro de Isaías¹⁷⁹; y los primeros cristianos, cuya *relectura* se encuentra en los escritos del Nuevo Testamento¹⁸⁰. La nueva experiencia de Dios en la actualidad se torna en criterio decisivo para comprender el pasado; ella da libertad y autoridad en el trato con las tradiciones. La *relectura* de la tradición no tiene lugar aquí para verificar la experiencia presente, sino que la certeza de fe se debe sólo a la experiencia actual de Dios; la fijación escrita de la *relectura* posee más bien una triple función. En primer lugar, la novedad de la experiencia de Dios en la actualidad tiene que ser verbalizada por personas, para que la puedan abarcar conscientemente. La verbalización de la experiencia de Dios es, en segundo lugar, el presupuesto para poder comunicarla a otros

¹⁷⁷ Cf. *supra* II.2.6.2.2.6.

¹⁷⁸ También Croatto destaca esto, cf. Croatto, *Historicidad*, 321: la revelación de Dios en la situación histórica actual puede ser interpretada con ayuda de la Biblia. Pero Dios permanece libre en su auto-manifestación: ésta no es simplemente una reiteración de las revelaciones pasadas, sino siempre una novedad. Cf. *íd.*, *Hermenéutica bíblica*, 111-119.

¹⁷⁹ Cf. Mesters, *Nueva Evangelización* [1990a], 11-15; *íd.*, *Biblia lê* [1991b], 39-46.

¹⁸⁰ Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 134-159 (= *Por detrás* [1974a], 161-190); cf. la *relectura* de las tradiciones antiguas que hace Pablo, motivado por la nueva experiencia de Dios: *íd.*, *Pablo* [1991d], 100-104.

hombres como *buena noticia*. En tercer lugar, esa comunicación tiene por meta dejar actuar la *Palabra de Dios* en la conciencia del pueblo, para moverlo nuevamente a su misión y motivarlo a la acción¹⁸¹.

La acción perlocutiva de los nuevos textos producidos por la *relectura*, es decir, la nueva percepción de Dios en la actualidad, es el presupuesto para que alguien reconozca y conserve esos textos como significativos. Mesters remite además a 2 Co 3,12-18: sólo quien participa del Espíritu comunicado por el resucitado comprende la *relectura* cristiana, de lo contrario permanece un velo sobre sus ojos¹⁸². Sea que la *relectura* tenga su punto de partida en la experiencia de la cercanía de Dios o en su ausencia, siempre se mueve entre dos polos que están en estrecha relación recíproca: la nueva experiencia de Dios, la nueva lectura del pasado, y la nueva conciencia de la realidad.

2.6.3. *Noción de inspiración*

2.6.3.1. *Los escritos bíblicos en la perspectiva de las ciencias religiosas*

En su libro *Por detrás de las palabras*, Mesters se ha pronunciado muy detalladamente sobre la inspiración de la Sagrada Escritura, puesto que sería decisivo para la perspectiva desde la cual se contempla la Biblia¹⁸³. Su exposición está en estrecha relación con el ya considerado origen de los escritos que deben servir de medios para la percepción de Dios.

Vistos desde fuera, los escritos bíblicos habrían surgido en un proceso completamente normal, comprobable científicamente.

¹⁸¹ Cf. *íd.*, *Bíblia lê* [1991b], 44.

¹⁸² Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 139-141 (= *Por detrás* [1974a], 167-169).

¹⁸³ Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 160-218 (= *Por detrás* [1974a], 191-265); cf. además Cavalcanti, *Lógica*, 65-69. Las más recientes declaraciones sobre la teología de la inspiración se encuentran en el cuaderno de ayuda para la lectura comunitaria del Evangelio de Marcos, publicado en 2003. En pocas líneas Mesters esboza una visión de la inspiración, que incluye el autor, el texto y el lector: el mismo Espíritu, que motivó al autor para que escribiera, estaría también presente en el tejido textual del Evangelio y operaría también en el lector, durante la lectura atenta y creyente. Cf. Mesters – Lopes, *Caminhando* [2003c], 10s.

camente¹⁸⁴. En una mirada externa, desde la perspectiva de las ciencias de las religiones, no existiría ninguna diferencia esencial respecto del surgimiento de *escritos sagrados* en otros pueblos. En tanto que estos escritos operan en la comunidad receptora fundando identidad e inspirando, fue creciendo su significado y autoridad; pero dado que no todos los escritos han sido percibidos como eficaces en igual forma, comenzó un proceso de canonización que, en el caso del Antiguo Testamento, llegó a su conclusión en el primer siglo después de Cristo. Recién en los escritos tardíos del Antiguo Testamento se designa a los escritos bíblicos como “libros sagrados” (cf. 1 Mac 12,9), y recién en los escritos tardíos del Nuevo Testamento se habla explícitamente de su inspiración divina (cf. 2 Tm 3,16). Estas afirmaciones sobre la autoridad divina y la inspiración de los escritos bíblicos sólo serían comprensibles en una visión interna, es decir, partiendo de la misma precomprensión teológica, porque el valor que una cosa posee para un hombre no existe independientemente de quien le atribuye ese valor¹⁸⁵. Con los medios de las ciencias históricas no sería posible probar la acción de Dios en los sucesos históricos y en los textos compuestos por hombres.

2.6.3.2. *Los escritos bíblicos en la visión de fe cristiana*

A medida que el pueblo de Dios, a través de la red de formas religiosas de expresión (presentada antes de forma más detallada), fue introducido cada vez más profundamente en la verdad del *Dios con nosotros*, pudo ir alcanzando un conocimiento progresivo del propio origen y de la propia identidad que desembocó en la confesión de su ser conducido por la *Palabra de Dios* y por la fuerza del Espíritu. Este descubrimiento no fue formulado de forma abstracta, sino que se puede encontrar en declaraciones en las que Dios es designado como el creador del pueblo. Como ejemplo, Mesters remite a Is 43,15: “Yo soy Yahveh, vuestro santo, el *creador* de Israel, vuestro rey”¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Acerca de la consideración desde fuera, cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 169-173 (= *Por detrás* [1974a], 201-205).

¹⁸⁵ Acerca de la consideración desde dentro, cf. íd., *Por trás* [1974a], 173-218 (= *Por detrás* [1974a], 205-265).

¹⁸⁶ Íd., *Por detrás* [1974a], 208 (= *Por trás* [1974a], 175). Cf. íd., *Casos* [1994c], 22.

La acción creadora de Dios acontece a través de su Palabra que está llena de la fuerza del Espíritu y se la expresa en hebreo con el término *bara*. Muchos textos bíblicos muestran cómo el pueblo descubre esa Palabra creadora plena del Espíritu en el origen de todo. Dios creó el mundo (cf. Is 42,5), el pueblo (cf. Is 43,1.7.15), la felicidad (cf. Is 45,8), los portentos de la liberación de Egipto (cf. Nm 16,30), el plan salvífico de su pueblo, y también creará la nueva Jerusalén (cf. Is 40,8). Según esto, se reconoce que creación y redención tienen lugar por medio de la misma *Palabra de Dios* llena del Espíritu. Esa Palabra fue reconocida también como el origen de las instituciones religiosas (fiestas, culto, leyes, profecía, monarquía, etc.), que entonces se las tiene por establecidas por la voluntad de Dios. Lo mismo valió también para los escritos religiosos.

El Nuevo Testamento muestra claramente que para Jesús y sus contemporáneos el contenido de tales escritos poseía autoridad divina. A la luz de la fe en la resurrección se habla, por último, explícitamente de inspiración divina de los escritos: no sólo el contenido transmitido, sino también el medio sería inspirado. Esta afirmación estaría en relación con la experiencia del Espíritu comunicado mediante la resurrección de Cristo. Los primeros cristianos reconocieron en Cristo resucitado el fruto primero del plan creador y redentor de Dios y, a través del Espíritu comunicado por el Resucitado, advirtieron lo que les había sido regalado por Dios (cf. 1 Cor 2,12). Quien no ha recibido ese Espíritu no lo puede percibir ni comprender (cf. 1 Cor 2,14); sobre su corazón y sobre sus ojos se extiende un velo, y sólo por medio del Espíritu se retira ese velo (cf. 2 Cor 3,16) y se puede descubrir que el Espíritu conduce todo hacia Cristo. Los primeros cristianos reconocieron la inspiración de las Sagradas Escrituras porque ellas tenían un rol importante en el camino del pueblo de Dios hacia Cristo. La declaración cristiana de que algo es inspirado posee, pues, la connotación de que algo conduce hacia Cristo por la fuerza del Espíritu. La declaración de la inspiración de los escritos estaría, así, diciendo algo no sólo acerca de su autoridad divina, sino que más bien hablaría de su función específica en la vida del pueblo. El descubrimiento de la meta de las Sagradas Escrituras de conducir a los hombres hacia Cristo, contendría a su vez el conocimiento de su origen en el Espíritu Santo.

Mesters enfatiza que la afirmación de la inspiración del Antiguo Testamento no tiene ningún carácter exclusivo; más bien era un paso hacia el conocimiento de la inspiración de toda la creación: todo ha sido creado en Cristo y es conducido por el Espíritu hacia Cristo.

“En todos los esfuerzos y escritos humanos que buscan captar, expresar, catalizar y orientar el anhelo básico que todo hombre tiene de la verdad y del bien, está la presencia dinamizadora pero velada del Espíritu Santo, conduciéndolo hacia Cristo”¹⁸⁷.

Esta visión amplia de la acción del Espíritu de Dios sería clara ya de muchas maneras en el Antiguo Testamento¹⁸⁸. Existe una idea creciente de que la elección de Israel no puede comprenderse de manera exclusiva; Mesters remite a Am 9,7 (Dios actúa como liberador también en los filisteos y cusitas), Jonás y el Deutero-Isaías. La elección de Israel no habría que comprenderla como limitación negativa: que Dios entonces no se vuelve hacia los demás pueblos; sino de manera positiva: como expresión de la responsabilidad y la misión de Israel de abrir a los demás pueblos los ojos para el Dios verdadero¹⁸⁹.

Confesar la inspiración de los escritos sagrados de Israel no significa, por eso, excluir la inspiración de otros escritos y otras formas religiosas de expresión; más bien habría que contar con que cada pueblo posee su *Antiguo Testamento*, es decir: una historia en la que actúa el Espíritu Santo y conduce todo hacia Cristo¹⁹⁰. En toda la realidad y en todos los sucesos históricos existiría un sentido espiritual, algo que está escondido *detrás de las palabras*¹⁹¹. La particularidad de las

¹⁸⁷ Íd., *Por detrás*, 222 (= *Por trás* [1974a], 188).

¹⁸⁸ Cf. *ibíd.*, Se remite allí a Jc 14-15 (la acción del Espíritu, incluso en el violento Sansón), Sal 104,30 (renovación de la naturaleza), Gn 1,2; 2,7; Sb 1,7; Jl 3,1-5.

¹⁸⁹ Cf. también las reflexiones, manifestadas en 1993 en una carta a H. Goldstein, respecto de la elección de Israel: Goldstein, *Israel*, 194s. (presentadas parcialmente en el apartado II.5.6 de este trabajo).

¹⁹⁰ También Croatto acentúa esto, cf. Croatto, *Historicidad*, 313: la imagen de un Dios arbitrario y racista, que sólo se revela a un único pueblo, de ninguna manera puede ser aceptada y sería absurda. Las expresiones bíblicas que hablan de una dedicación exclusiva de Dios para con su pueblo, deberían ser entendidas en su función retórica *ad intra* y no como una verdad doctrinal.

¹⁹¹ Cf. Mesters, *Brisa* [1979a], 62.

Sagradas Escrituras de Israel no reside en la inspiración sino en el conocimiento cierto de esa inspiración, basado en el acontecimiento de Cristo. Quien comparte la fe de que en Jesucristo, en su muerte y resurrección, la acción del Espíritu, por primera vez, alcanzó su plenitud, puede, en virtud de esa fe, colegir que los escritos que condujeron al pueblo en su camino hacia Cristo realmente están inspirados por el Espíritu Santo. De aquí que, al hablar de la inspiración, habría que distinguir claramente entre *ser inspirado* y *ser reconocido como inspirado*¹⁹². Mientras que la inspiración sería algo universal (cf. la *revelación desde abajo*), el reconocimiento de la inspiración por la comunidad de los creyentes en Cristo estaría circunscrito a aquellos escritos que desempeñan un papel en el camino hacia el conocimiento de Jesucristo como Hijo de Dios y Redentor. Partiendo de la resurrección se habría podido distinguir, en la mirada hacia atrás, qué libros habían conducido hacia Cristo (*inspirados*) y cuáles no, y esto se habría explicitado en la formación del canon. Así como la resurrección y el envío del Espíritu hicieron posible la formación del canon del Antiguo y del Nuevo Testamento, así también la resurrección de toda la humanidad, a la que aspira la historia, hará algún día visible el “canon de la Biblia del universo”¹⁹³, que hoy es escrito por todos los que procuran sinceramente vivir conforme a la voluntad de Dios. Los escritos reconocidos dentro del paradigma de fe como ciertamente inspirados pueden, hasta ese entonces, servir como modelo normativo de experiencia a hombres de todos los pueblos y culturas en su búsqueda del conocimiento de la voluntad de Dios, del oculto sentido espiritual de su vida, de su historia y cultura.

2.6.3.3. *La función de la Escritura inspirada en la vida de los hombres según 2 Tm 3,14-17*

En qué consiste concretamente la función de la Sagrada Escritura inspirada y canonizada, puede advertirse a partir del único texto del Nuevo Testamento que habla explícitamente de su inspiración.

¹⁹² Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 202-207 (= *Por detrás* [1974a], 238-243).

¹⁹³ *Íd.*, *Por detrás* [1974a], 240 (= *Por trás* [1974a], 204).

“Tú, en cambio, persevera en lo que aprendiste y en lo que creíste, teniendo presente de quiénes lo aprendiste y que desde niño conoces las Sagradas Letras, que pueden darte la sabiduría que lleva a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda buena obra” (2 Tm 3,14-17)¹⁹⁴.

En este texto resulta claro que la acción inspiradora de Dios está unida a un fin determinado. La Biblia no es simplemente un libro inspirado, sino un libro que está inspirado para enseñar, para persuadir, para corregir, educar en la justicia y preparar para toda obra buena y, de esta manera, comunicar la sabiduría que conduce a la salvación. De aquí que se pueda testificar, brevemente, que la Biblia está inspirada para obrar inspirando en la vida. En última instancia, se trataría de la comunicación de la sabiduría, es decir, de saber cómo se debe vivir de manera correcta según la voluntad de Dios. En la teología clásica de la inspiración se ha considerado poco esta finalidad de la misma. En ella parecía que la meta de la inspiración consistía sólo en que Dios se hacía autor de escritos compuestos por hombres; por eso sólo se había indagado cómo obra Dios en los autores humanos. Pero si se parte del texto antes mencionado, se debería más bien indagar el efecto del Espíritu en los receptores de los textos inspirados.

En Timoteo resulta claro que las Sagradas Escrituras están inseparablemente entrelazadas con su vida: el texto evoca que él, desde su infancia, las conocía, y recuerda a quienes lo instruyeron en la fe; según 2 Tm 1,5 cabe colegir que se trata aquí de su abuela Loida y de su madre Eunice. Este trasfondo familiar, con personas concretas, estructuras y formas de comportamiento, sería como la caja de resonancia en la que las palabras de la Escritura llegan a resonar y alcanzan su meta: comunicar a Timoteo la sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Jesucristo y lo preparan para llevar a cabo obras buenas, en su caso, para la actividad misionera.

¹⁹⁴ Íd., *Por detrás* [1974a], 234 (= *Por trás* [1974a], 199 [traducción del propio Mesters]).

En la reflexión actual sobre la inspiración de la Escritura se debería preguntar, entonces, con más énfasis, qué condiciones deberían cumplirse hoy en la vida de los hombres para que la Biblia pueda alcanzar también en ellos su meta. Habría que buscar la rama en la cual el mensaje bíblico debe ser injertado. En el caso de Timoteo, era la educación en la fe desde la niñez; en el pueblo de Israel fue la búsqueda de la sabiduría la que creó la caja de resonancia en la que pudo actuar la palabra profética. La *caja de resonancia* necesaria para la actual lectura de la Biblia sería la comunidad de fe en la que, comunitariamente, se indaga por las huellas de Dios en la realidad, para actuar luego conforme a la voluntad de Dios y transformar esa realidad¹⁹⁵. Esto habrá de ser considerado detalladamente en la presentación sistemática de la teoría de la lectura de la Biblia, pues también aquí se muestra nuevamente la específica noción de revelación de Mesters. Para que la Sagrada Escritura pueda revelar algo de Dios (*desde arriba*) debe existir ya en el receptor una sensibilidad para la *revelación desde abajo*.

2.6.4. *La Biblia como modelo de experiencia histórico normativo para la percepción de la revelación divina en la historia actual*

2.6.4.1. *La relación estrecha entre Biblia y vida*

En razón de su comprensión de la revelación y de la inspiración, Mesters relativiza el significado de la Sagrada Escritura; relativizar quiere decir aquí lo que hace al sentido originario del término: *poner en relación*. La Sagrada Escritura despliega su sentido cuando es leída en relación con la revelación de Dios *desde abajo*, que supera el espacio y el tiempo. La autorrevelación de Dios no ha tenido lugar solamente en el pueblo de Israel, sino que acontece en todos los pueblos y culturas. Inspiración no sería algo que sólo pertenece a los textos reunidos en la Biblia, sino que se trataría de un acontecimiento universal: la creación entera, todos los hombres y pueblos estarían llenos del Espíritu Santo y serían conducidos por Él hacia la plenitud en Cristo. La

¹⁹⁵ Cf. íd., *Por trás* [1974a], 198-202 (= *Por detrás* [1974a], 234-237).

elección de Israel significa una misión: haber recorrido, de forma vicaria por todos los pueblos, el camino hacia Cristo. Ese camino trazado en la Biblia sería un modelo histórico de experiencia que, a través de la encarnación de Dios en Jesucristo y la anticipación de la escatología en su resurrección, ha de valer entonces como normativo (canónico).

El sentido particular y la autoridad resultante de ello para la Biblia lo sintetiza Mesters en seis puntos:

– En la Biblia tenemos una visión global del camino histórico: cómo la inspiración divina actúa en la vida y en la historia del pueblo de Israel, desde sus ancestros hasta la plena manifestación en la resurrección de Cristo.

– La Biblia nos da la certeza de que la misma dimensión divina existe también en nuestra vida, nos abre los ojos para ella y nos permite buscar signos de la presencia del Espíritu de Dios en nuestra realidad.

– En vistas de la ambivalencia y complejidad de la vida humana, la Biblia nos ofrece una norma (canon) para poder distinguir lo que es acción del Espíritu y lo que no.

– La Biblia es un medio por el cual Dios actúa inspirando y conduce nuestra vida hacia la resurrección.

– En la medida que la Biblia nos retrata al Dios verdadero y viviente que libera a su pueblo y lo lleva a la resurrección, nos instruye acerca de a qué Dios debemos seguir y nos ayuda a distinguirlo de los ídolos hechos por los hombres.

– La Biblia funciona plenamente sólo dentro de la comunidad que es suscitada y mantenida por el mismo Espíritu, que es en sí el origen de la Biblia y de la vida humana. Sólo la fe comunicada por la comunidad permite percibir la propia historia en continuidad con la historia bíblica y posibilita así revelar, con la ayuda del modelo de experiencia bíblico, la dimensión espiritual de la propia vida¹⁹⁶.

Para ilustrar la función de la Biblia en la vida de los cristianos, Mesters emplea la imagen de la Biblia y la vida como

¹⁹⁶ Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 205 (= *Por detrás* [1974a], 241).

dos libros lo que, a través de la referencia a H. de Lubac, remite a Agustín¹⁹⁷.

Dios habría escrito dos libros, el original y más importante libro de la vida (creación e historia), y el libro de la fe (Biblia): porque el hombre, debido a su pecado, no puede percibir más la autorrevelación de Dios en el primer libro, Dios le dio el segundo. La Biblia no debe reemplazar el primer libro, sino ayudar a reconocer en él la realidad de Dios. De aquí que la Biblia no tiene ninguna finalidad en sí misma, sino que su pleno sentido sólo se manifiesta en relación al primer libro, comparable a un catálogo de exposición, cuyo sentido pleno se reconoce sólo en relación a la exposición en él presentada:

“Dios escribió dos libros: el libro de la vida y el libro de la fe. El segundo no tiene una finalidad en sí mismo, sino que existe en función del primero, pues *comenta* su contenido, ayuda a *descifrar* lo que en él existe de inteligible y restituye a los que lo estudian la *mirada contemplativa*. [...] La visión expresada en la comparación de los dos libros coloca a la Biblia en su lugar correcto y condena cualquier biblicismo, científico o no, que se cierre en el estudio del sentido histórico-literal, sin traer ese sentido a nuestro presente. Condena igualmente una veneración excesiva de la Biblia como si ésta, por sí sola, pudiese traer la salvación. La Biblia sólo existe en función de la vida, para que ésta nos hable nuevamente de Dios, del Dios vivo y verdadero, liberador desde el comienzo”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Durante el conflicto en torno al proyecto *Palabra – Vida*, en un dictamen anónimo de la Congregación Romana para los Religiosos, se le reprochó a Mesters que su referencia a Agustín estaría equivocada; habría sacado de su contexto palabras de este Padre de la Iglesia y habría abusado de su autoridad, para establecer sus propias ideas (cf. Missionszentrale der Franziskaner, *Ende*, 33). Sin embargo, Mesters siempre ha indicado que tomó la imagen de dos libros de H. de Lubac, quien reúne en ellos expresiones de Agustín y otros Padres de la Iglesia. Cf. Mesters, *Uso da Bíblia* [1975b], 536; *id.*, *Brisa* [1979a], 63s.; *id.*, *Água* [1986a], 573; *id.*, *Lectura fiel* [1989a], 118 [nota 6]). Dado que Mesters compuso la mayoría de sus publicaciones para un círculo de destinatarios populares, se puede leer mayormente en ellas que se dice, simplemente, que Agustín habría escrito tal cosa: cf. *id.*, *Flor* [1976a], 161s.; *id.*, *Livro* [1981c], 28s., *id.*, *Teologia* [1983b], 199; *id.*, *Critérios* [1989c], 327. Schürger señala que se encontrarían en Agustín elementos de esta imagen, pero la forma puntual que emplea Mesters provendría de Hugo de San Víctor (cf. Schürger, *Theologie*, 70 [nota 198]).

¹⁹⁸ Mesters, *Brisa* [1979a], 63s. (subrayado en el original).

El efecto de la lectura de la Biblia sería, entonces, comparable al efecto de gotas para los ojos: la mirada enturbiada por el pecado se torna clara, el hombre adquiere una actitud contemplativa y toda la creación se convierte, para él, en teofanía¹⁹⁹. Esta intención de la Biblia sería fundamental y no debería ser evitada en ninguna interpretación, porque estaría unida con una tarea de los cristianos dada por Dios²⁰⁰: el pecado de la humanidad conduce a la desintegración de la creación buena de Dios, a la opresión y a la muerte; los cristianos deben reconocer la *Palabra de Dios* y la fuerza de Dios que quiere conducir el mundo a más vida y libertad y que yace ya dormida en todas las cosas, y ayudarla a manifestarse.

Frente a los demás hombres, que al igual que los cristianos se comprometen por un futuro mejor de la humanidad, los cristianos deberían estar en ventaja. En primer lugar, en la comunidad de la Iglesia fundada por Dios, tienen ya experiencias propias (o deberían, en realidad, tenerlas) de resurrección y de libertad, a lo que Dios quiere conducir todo en Cristo. En segundo lugar, tienen los dones del Espíritu, que dona la visión correcta para poder distinguir, en la realidad ambivalente, la acción de Dios de los errores humanos. Por último, tienen en tercer lugar la experiencia modelo del pueblo bíblico: su historia aconteció para servirnos de modelo (cf. 1 Cor 10,6) y fue escrita para nuestra enseñanza (cf. Rm 15,4).

Estos tres puntos serían los criterios decisivos del sentido verdadero, dado por Dios, de la realidad que los hombres experimentan como ambivalente. En virtud de ese conocimiento, la Iglesia, como comunidad interpretativa, debería situarse en la cima del progreso humano y orientar los variados esfuerzos por un futuro mejor en la ciencia, la técnica y la política, siendo comparable a los faros de un automóvil que aclaran el camino²⁰¹.

¹⁹⁹ Cf. íd., *Lectura fiel* [1989a], 118s.

²⁰⁰ Cf. íd., *Por trás* [1974a], 205s. (= *Por detrás* [1974a], 241s.).

²⁰¹ Cf. íd., *Concepção* [1969a], 33. Esta declaración sin duda está bajo la impresión causada por la encíclica *Populorum Progressio*, publicada por Pablo VI dos años antes; la primera encíclica dedicada enteramente al tema del desarrollo internacional.

2.6.4.2. *La insuficiencia de una interpretación de la Biblia exclusivamente histórica*

Si la Biblia es un medio dentro del proceso comunicativo de revelación más abarcador, entonces un acceso exclusivamente histórico a ella es insuficiente. Mesters presentó plásticamente las consecuencias de la absolutización de la interpretación histórica de la Biblia en la *Parábola de la puerta*: los eruditos entraban a la casa sólo por un acceso lateral; cuando éste se convirtió en el único acceso a la casa, se cerró el gran portal de entrada, la luz del sol no alcanzó ya el interior de la casa y todo debió ser iluminado artificialmente, modificándose así los colores; pero, sobre todo, varió el efecto de la casa sobre los visitantes. El resultado de su búsqueda de la puerta de acceso en el mundo de la Biblia es la idea de que la comprensión moderna de la historia es un acceso lateral a la Biblia, cuyo empleo conduce a una pérdida de sentido.

“Entrando al mundo de la Biblia por la puerta de la ‘historia’, tal como se la entiende hoy en día, disminuimos la significación que la Biblia puede tener para nosotros, y nos volvemos incapaces de percibir la función del ‘Espíritu’ entre la historia bíblica y su ejemplaridad normativa, entre Palabra Creadora y Palabra Salvadora. Ya no somos enteramente fieles a la mirada que la fe nos comunica sobre la Biblia, ni conseguimos injertar esa Palabra Salvadora en la vida del pueblo que nace de la Palabra Creadora. Colocamos a la Biblia en un lugar donde no debería estar”²⁰².

La carencia de eficacia de la ciencia bíblica moderna tendría su causa en que ésta, a pesar de los importantes desarrollos, continúa considerando a la Biblia siempre desde la perspectiva ya asumida al comienzo de la investigación histórico-crítica. Su precomprensión está marcada por la presunción de que entre la revelación de Dios en el pasado y el presente del lector de la Biblia existe un *abismo amplio y ominoso* que debe ser cruzado²⁰³. Este supuesto tendría su fundamento en la concepción moderna de la ciencia, que exige la separación entre el sujeto del investigador y su objeto. La in-

²⁰² Íd., *Por detrás* [1974a], 270 (= *Por trás* [1974a], 224).

²⁰³ La imagen del “*abismo amplio y ominoso*” (en alemán: “*Der garstig breiten Graben*”) procede de la obra *Sobre la prueba del espíritu y de la fuerza*, compuesta por G. E. Lessing en 1777. Cf. Lessing, *Beweis*, 443.

vestigación de la historia implica, por ello, su objetivación, es decir, que el sujeto que la estudia tiene que percibir la historia distanciada de sí mismo. El error fundamental de la ciencia bíblica habría consistido entonces en contemplar con esa misma concepción de historia también la autorrevelación divina. Por eso la revelación se convirtió en parte del pasado, percibida a la distancia de la propia actualidad; de aquí que para la percepción de la revelación divina la vida actual no desempeñaba ya ningún rol, sino sólo el pasado relatado en la Biblia. Esta actitud interpretativa fue determinante no sólo para la ciencia sino para toda la Iglesia.

Como ejemplo, Mesters remite a la *composición de lugar* habitual en la lectura espiritual de la Escritura²⁰⁴. El creyente, a través de una reconstrucción mental del mundo narrado en la Biblia, debe volverse totalmente al pasado, para allí estar a la escucha de la revelación divina. Con los frutos de esa meditación, retorna a su presente, para ocuparse aquí de una aplicación. Por medio de este método se logra muy poco comprender la propia actualidad como llamada de Dios y percibir los *signos de los tiempos*. La división entre pasado y presente de la revelación, operada por la comprensión moderna de la ciencia –separación entre objeto y sujeto– condujo por último, según Mesters, a percibir la propia realidad como abandonada por Dios. Su consecuencia sería la escisión entre fe y vida, que el Vaticano II designó como el más grave error de nuestro tiempo (cf. GS 43)²⁰⁵.

En razón del falso diagnóstico del *abismo amplio y ominoso* se requeriría una ciencia bíblica cuya meta fuese el conocimiento exacto y sin error de la revelación de Dios operada en el pasado: revelación de Dios entendida como información que por medio de indagaciones filológicas e históricas se podría recabar de la Biblia. Tarea de la teología y de la catequesis sería, a su vez, ubicar en el presente ese conocimiento de la revelación asegurado científicamente. En vez de reforzar la fe a través del conocimiento científico de la revelación acontecida en el pasado, la ciencia bí-

²⁰⁴ Mesters alude aquí al método ignaciano de la contemplación, pero sin mencionarlo expresamente. Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Nr. 112 y a menudo.

²⁰⁵ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 47-61 (= *Por detrás* [1974a], 51-70).

blica moderna hizo vacilar todo el edificio de la fe, demostrando la inseguridad histórica del testimonio bíblico: se llegó a la disputa sobre la verdad histórica de la revelación.

En vistas del callejón sin salida en el que se encontraba, el intento de solución de R. Bultmann habría sido una aportación muy importante, pues habría mostrado que la Biblia sería ante todo un testimonio de fe y no tendría ningún interés en la información históricamente exacta. Bultmann, por cierto, no había negado la historicidad de la revelación, pero no le había atribuido ningún valor para la fe actual: ésta no se podría apoyar en lo que fue escrito en el pasado, sino sobre Aquel que nos habla hoy a través de la Biblia. La certeza de la fe reside sólo en Dios, que no es objetivable históricamente. Si la ciencia bíblica se había concentrado hasta entonces sólo en el contenido de lo que Dios ha comunicado y había descuidado en ello la actualidad del diálogo de Dios con los hombres (más arriba hemos denominado esto: malentendido objetivista), Bultmann –exactamente al revés– había hecho valer el aspecto actual del mensaje bíblico (malentendido actualista existencialista). Su gran contribución habría sido liberar a la ciencia bíblica de su fijación exclusiva en lo comprobable históricamente y habría desviado la atención hacia la fe que la Biblia quiere transmitir y a los problemas existenciales del hombre de hoy. Pero, en última instancia, no habría resuelto el problema fundamental: la escisión entre sujeto y objeto, entre actualidad y pasado, porque mientras que la ciencia bíblica moderna se interesaba exclusivamente en la historicidad de la revelación, él descuidó completamente esto²⁰⁶.

En opinión de Mesters, todos los intentos de cruzar el *abismo amplio y ominoso* que nos separa de la revelación tenían que fracasar.

“Si pudiéramos hablar con los autores de la Biblia sobre estas nuestras tentativas, tal vez nos dirían: ‘¿Dónde está el abismo que separa lo presente de lo pasado, que separa la vida de la revelación? ¡No lo vemos! ¡No vemos la necesidad de ese puente de unidad!’”²⁰⁷.

²⁰⁶ Cf. *Por trás* [1974a], 53s. (= *Por detrás* [1974a], 58s.).

²⁰⁷ *Íd.*, *Por detrás* [1974a], 64s. (= *Por trás* [1974a], 59).

La única solución estaría en corregir nuestra visión de la revelación de Dios que nos hace ver un *abismo amplio y omni-*no que no existe y no debería existir.

2.6.4.3. *La Biblia es a la vez testimonio histórico y símbolo*

La Biblia tendría una doble dimensión de sentido, tal como se expresaba en la distinción del cristianismo primitivo entre *letra* y *espíritu*, sentido literal y sentido espiritual. El sentido literal dice algo de la Biblia como objeto, su investigación aclara el contenido de la Biblia, el *sentido en sí* del texto; su función es *informativa*. Por el contrario, el sentido espiritual, que la ciencia bíblica moderna ha descubierto de manera completa, dice algo acerca del sujeto que lee. El sentido espiritual surge en la conciencia del lector como *sentido para nosotros*, su función es *formativa*.

Estas dos funciones no deberían separarse: sin la otra, ninguna de ellas puede tener su efecto específico. La antigua comprensión de la Biblia habría abarcado ambas funciones; la concepción moderna de la historia, por el contrario, acentúa unilateralmente el aspecto informativo de la facticidad histórica. Habría que comprender de nuevo que el contenido de la Biblia es, por cierto, la historia que realmente acontece, pero que a su vez es una experiencia modelo normativa (canónica), ya que esa historia conduce hacia la resurrección de Cristo y nos revela así la dimensión –ya presente en la historia humana– del Espíritu que conduce todo a la plenitud en Cristo.

Los Padres de la Iglesia habrían expresado esta función con una serie de conceptos que hoy, a lo sumo, poseen otro contenido semántico y, por eso, llevan a malentendidos: símbolo, semejanza, paradigma, ejemplo, tipo, imagen, alegoría, espíritu. Lo decisivo no sería el concepto utilizado para ello, sino aquello que tiene que ser expresado por medio de él. Mesters mismo emplea los conceptos parábola y símbolo: la Biblia sería una gran parábola y, con ello, al mismo tiempo, historia y símbolo. Una interpretación de la Biblia sólo interesada en el sentido literal y en la facticidad histórica, incapaz de comprender la referencia simbólica de la historia, sería por eso tan insuficiente como una interpretación

espiritual unilateral que no comprenda que la dimensión espiritual tiene su fundamento en la historia humana, tanto en tiempos de la producción del texto como también en la vida actual²⁰⁸.

2.6.4.4. *De la vida a la Biblia y de la Biblia a la vida*

Basándose en la doble dimensión de sentido de la Biblia y la vida humana, la interpretación tendría que proceder en un movimiento circular entre el texto de la vida y el texto de la Biblia: a partir de la vida actual se cuestiona el texto de la Biblia y desde el texto de la Biblia se contempla la vida actual. Lo que vincula a ambos sería el sentido espiritual, la oculta presencia de Dios en la creación y en la historia.

“La Biblia y la vida pueden unirse entre sí porque son como dos ramas que nacen del mismo tronco. Las dos nacen del mismo Dios. El que las liga a las dos percibe el rostro amigo de Dios detrás de las cosas que cuenta la Biblia, y percibe la presencia de ese mismo Dios en las cosas de la vida que la gente vive. Cuando esto se consigue, entonces la Biblia empieza a hablar de la vida y la vida empieza a ayudar a comprender la Biblia”²⁰⁹.

Entonces, mientras que la lectura de la Biblia ayuda a descifrar el texto de la vida que se ha tornado ilegible, la percepción de Dios en la propia vida es, a su vez, presupuesto para comprender el sentido espiritual de la Biblia. Mesters expresa esto con un juego de palabras: tiene sentido para nosotros sólo aquello para lo cual nosotros mismos tenemos un sentido; quien ya no tiene ningún sentido para la presencia de Dios, para él tampoco la Biblia tiene ningún sentido más²¹⁰. La lectura del texto de la vida sería, además, ineludible para la comprensión del texto de la Biblia, porque este texto sería la respuesta escrita a las preguntas que la vida ha suscitado. Quien no ha aprendido a oír las preguntas que la vida provoca, no puede entonces comprender el texto de la Biblia²¹¹. En tanto que la lectura del propio texto de la vida arroja pregun-

²⁰⁸ Cf. íd., *Por trás* [1974a], 223-228 (= *Por detrás* [1974a], 269-275).

²⁰⁹ Íd., *Lecturas* [1973a], 16 (= *Introdução* [1973a], 14s.).

²¹⁰ Cf. íd., *Introdução* [1973a], 12 (= *Lecturas* [1973a], 15).

²¹¹ Cf. íd., *Introdução* [1973a], 24s. (= *Lecturas* [1973a], 22).

tas que nos conducen en la lectura del texto de la Biblia y nos permiten descubrir algo que nos parezca con sentido, la percepción de lo extraño en el texto de la Biblia, por el contrario, nos hace atentos a las cosas en nuestra vida para las que hasta ahora no teníamos ningún sentido²¹².

Según Mesters, comprender es, entonces, un proceso de ampliación de horizontes. En la medida en que tanto el texto de la Biblia como también el texto de la vida son interrogados, se pone en marcha un proceso comunicativo, cuya meta es la percepción de lo común que hasta entonces era desconocido, el sentido espiritual de la Biblia y de la vida, la presencia de Dios.

2.6.5. *Jesucristo es la clave de comprensión de la Biblia*

2.6.5.1. *Implicaciones de la precomprensión cristiana de la Sagrada Escritura*

La Iglesia posee una bien determinada precomprensión de la autorrevelación de Dios: para ella Jesucristo es el medio y el contenido de la revelación. Por eso, la fe en Cristo es, para la Iglesia, la clave de comprensión de la Sagrada Escritura. Según Mesters, esto significa, en concreto: leer la Biblia partiendo de su experiencia de Dios, orientarse por la imagen de cómo Jesús mismo interpretó las Escrituras y dejarse guiar hoy en la lectura de la Biblia por la experiencia viviente de su presencia en la Iglesia²¹³. Los criterios de lectura de la Biblia como *relectura* hasta ahora elaborados tienen que ser comprobados conforme a esto.

2.6.5.2. *La experiencia que Jesús tuvo de Dios como clave de interpretación*

Mesters ha destacado que cada *relectura* está determinada esencialmente por una experiencia de Dios y conduce a ella. También la forma en que Jesús lee las Escrituras transmitidas

²¹² Cf. id., *Introdução* [1973a], 29-31 (= *Lecturas* [1973a], 24-26); id., *Por trás* [1974a], 233-235 (= *Por detrás* [1974a], 281-283).

²¹³ Cf. Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 119-121; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 228-236.

habría estado esencialmente marcada por su nueva experiencia de Dios, la experiencia de Dios como Padre amoroso. Mesters ilustra el significado que la experiencia de Dios jesuánica posee para la interpretación de la Biblia en muchas de sus publicaciones más recientes con el siguiente ejemplo²¹⁴.

En una ronda de amigos alguien muestra una foto en la que se puede ver un hombre con una expresión en su rostro muy dura y con un dedo levantado; todos tienen la impresión de que se trata de alguien poco accesible y más bien nada simpático. Entonces viene un joven, echa una mirada a la foto y exclama: “¡Es mi padre!”, dicen. “Tiene un padre muy estricto”, opinan entonces los demás. “No”, responde el joven, “al contrario, muy amoroso”. Él era juez, y la foto habría sido tomada en un proceso judicial, cuando acusaba a un terrateniente y defendía a gente sin tierra que debían ser desalojados. Entonces todos miraron nuevamente la foto y, de golpe, el padre les pareció muy simpático.

De la misma manera, también Jesús, a través de sus palabras y hechos, superó la imagen dominante en su tiempo de un Dios estricto e inaccesible: la experiencia que Jesús tenía era la de un Padre amoroso que posee una preferencia por los pobres. A la luz de esa nueva experiencia de Dios, los primeros cristianos leyeron la tradicional Sagrada Escritura; el Nuevo Testamento es el resultado de esa *relectura*. También para las lecturas actuales el mensaje de Jesús acerca del Padre amoroso y de su preferencia por los pobres sería la clave decisiva para la lectura de la Biblia.

La declaración de que Jesucristo, con su mensaje de Dios, sería la clave de interpretación de la Biblia, no debe ser malinterpretada como si esto significase interpretar la Biblia sólo a la luz de una determinada teología y cristología. Lo decisivo sería, más bien, que la Biblia sea leída a la luz de la experiencia actual con Cristo en la Iglesia²¹⁵. También la *relectura* de los primeros cristianos habría estado marcada por la experiencia de entonces con Cristo presente en el Espíritu en la comunidad: a través de la lectura del Antiguo

²¹⁴ Cf. Mesters, *Jesus formador* [2000b], 406; íd. – Orofino, *Atos* [2002a], 101s., 122s.; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 229.

²¹⁵ Cf. Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 119-121.

Testamento buscaban conocer mejor a Cristo e interpretar su experiencia religiosa actual. Esto debe valer también para la lectura de hoy. En la presentación detallada de la teoría del proceso interpretativo se considerará esto aún con más detalle²¹⁶.

2.6.5.3. *El modelo del uso de la Escritura de Jesús y de los primeros cristianos*

Jesucristo resucitado es presentado por Lucas como el intérprete modelo de las Sagradas Escrituras. El relato de Emaús (cf. Lc 24,13-35) posee, según Mesters, un significado paradigmático para la lectura de la Biblia de los cristianos. Allí se relata en tres pasos cómo los discípulos, huidos de Jerusalén, son acompañados por Jesús en su camino, cómo Él, con la ayuda de la Biblia, les comunica una nueva visión de la actualidad y cómo ellos, finalmente, le reconocen en la comunión de la mesa y vuelven enseguida a Jerusalén.

Jesús comienza la conversación con preguntas sobre su experiencia actual. Con tacto crea una atmósfera de apertura que les posibilita expresar su visión de la realidad, sus desilusiones, temores y cuestionamientos; recién entonces echa mano a la Biblia. En esto, no le interesa la comunicación de una doctrina, sino la interpretación de los sucesos actuales en vistas al plan salvífico de Dios. El recuerdo de la historia de Dios con su pueblo en la Biblia, ilumina el presente y corrige las falsas interpretaciones de los discípulos. Esa *lectura de la Biblia* (que aquí sólo parte de textos recordados) alcanza recién en el tercer paso, en la comunión de mesa, su plena eficacia: recién entonces se llega al reconocimiento de Cristo. Esa experiencia de revelación transforma a los discípulos y los lleva a la acción inmediata: el temor se transforma en coraje, la desolación en esperanza, la muerte en vida. Todavía en ese momento parten y regresan a Jerusalén, el sitio del que habían huido temerosos. Vuelven a la comunidad de los demás discípulos y los confortan, comunicándoles su experiencia de revelación.

Es, según la estructura fundamental de esta *conversación sobre la Biblia*, como también hoy tendría que orientarse la

²¹⁶ Cf. *infra* II.3.4.2.

lectura de la Biblia: partiendo de la realidad, interpretar, con la ayuda de la Biblia, esa realidad, celebrar la presencia de Cristo en la comunidad y transformar la realidad a través de un obrar nuevo²¹⁷.

Desde mediados de los años ochenta, en sus propias publicaciones, Mesters ha investigado también otros ejemplos neotestamentarios de lectura de la Biblia, pero no descubre en ellos diferencias respecto de la estructura fundamental de su lectura, tal como ella aparece claramente en el relato de Emaús²¹⁸. También la cuestión de cómo el Jesús histórico empleaba la Biblia fue recién investigada intensamente por Mesters en los últimos años. Dado que esas investigaciones no tuvieron lugar en relación con el desarrollo de su teoría de la lectura de la Biblia y no condujeron a una corrección de esa teoría, no serán discutidas aquí²¹⁹.

2.6.6. *Resultado parcial: consecuencias de la teología de la revelación y de la inspiración para la teoría de la lectura de la Biblia*

2.6.6.1. *Superación de malentendidos respecto de la teología de la revelación*

Antes de destacar en detalle las consecuencias para la teoría de la lectura de la Biblia que Mesters saca de la comprensión de la Biblia como testimonio histórico y símbolo, hay que contemplar, de manera resumida, qué consecuencias resultan para una renovación de dicha teoría de la lectura bíblica de la teología de la revelación y de la inspiración que él ha esbozado.

En su *Teología de la revelación y de la inspiración*, Carlos Mesters logra evitar los malentendidos respecto de la *Palabra*

²¹⁷ Cf. íd., *Uso da Bíblia* [1975b], 528; íd., *Livro* [1981c], 25-27; íd., *Emaus* [1991c], 68-76; íd., *Fraternidade* [1997b], 18s.; íd., *Hacer arder* [1995c], 56-58.

²¹⁸ Se refiere a los siguientes textos: Lc 4,14-30 (cf. íd., *Jesús, nuestro hermano* [1995b] II, 64-69; íd. – Lopes, *Teófilo* [1998a], 55-57); Hch 1,12-26 (cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Viver*, 77-81; Mesters – Orofino, *Atos* [2002a], 37-39); Hch 4,23-31 (cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 226-228); Hch 8,26-40 (cf. Mesters – Orofino, *Atos* [2002a], 120-123).

²¹⁹ Cf. Mesters, *Hacer arder* [1995c], 43-58; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 231-236.

de Dios mostrados más arriba, en la presentación de la teoría del Magisterio sobre la ciencia bíblica en la Iglesia católica²²⁰, y logra desarrollar un modelo integrado en el que se superan las separaciones entre sujeto y objeto, entre pasado, presente y futuro.

Mesters se vuelve contra el *malentendido lingüístico* de la identificación de la palabra escrita con la *Palabra de Dios*: los textos bíblicos son objetivaciones comunicadoras de la *Palabra de Dios* que, en última instancia, no se puede objetivar; son, además, sólo una de las muchas objetivaciones comunicadoras, como por ejemplo las instituciones religiosas, el culto, la profecía o también la vida del hombre transformado por la acción de la *Palabra de Dios*. Lo que distingue a la Biblia de estas otras formas es el conocimiento cierto por la fe en Jesucristo de su inspiración; por ello es, para los creyentes, un modelo normativo de experiencia para la objetivación lingüística de las experiencias actuales de la revelación.

En sus escritos tempranos Mesters se esfuerza especialmente por superar el *malentendido objetivista* imperante en la Iglesia católica hasta en sus tiempos de estudiante: la *Palabra de Dios* es mucho más que una transmisión de contenidos objetivos, de verdades reveladas. Pero Mesters no cae tampoco en el otro extremo del *malentendido subjetivista*; todo su esfuerzo se orienta más bien a superar la separación entre objeto de la fe y sujeto creyente. En razón de la estructura dialógica de la *Palabra de Dios*, una completa objetivación de su contenido sería, en última instancia, imposible: entre el contenido objetivo de la *Palabra de Dios* y su conocimiento y apropiación subjetiva existiría, más bien, una relación dialéctica. Esto se debe, por un lado, a la insuperable subjetividad o contextualidad del conocimiento humano y, por otro lado, a que la misma *Palabra de Dios* se encarna en la creación y en la historia. Su contenido objetivo, la *verdad* transmitida por la *Palabra de Dios*, se revela sólo en una relación entre Dios y el sujeto cognoscente y, por ello, es contextual; la *Palabra de Dios* es el medio de un diálogo entre Dios y el hombre. Ciertamente la palabra redentora (gracia) está ante el sujeto creyente, y éste no puede disponer de ella; pero sólo puede ser

²²⁰ Cf. *supra* I.4.3.2.3.

oída por aquel que, impulsado por la palabra de la creación operante en él (naturaleza), ya está a la búsqueda de la vida y del futuro. En la experiencia de la revelación se llega a una vinculación de la palabra redentora objetiva con la palabra de la creación ya operante en el sujeto; la acción performativa de la *Palabra de Dios* resulta de ambas; su dinámica sería conducir a ambos interlocutores, Dios y el hombre, el uno hacia el otro. Por eso en el curso bíblico *Círculos Bíblicos*, publicado en 1972, Mesters comenta:

“La finalidad de estas guías de trabajo es muy sencilla y muy seria: contribuir a que en la mente de los participantes de los grupos bíblicos pueda surgir cuanto antes la siguiente convicción *vivida*: Dios tiene algo que ver con nuestra vida y nuestra vida tiene algo que ver con Dios. *Ésa es su finalidad. ¡Ésa y nada más!* Estas guías intentan trenzar la cuerda que ata la vida con Dios y Dios con la vida. Esa cuerda está rompiéndose en muchas personas. Si la cuerda queda bien trenzada, aguantará el peso de las verdades, de las decisiones y de las convicciones que la Biblia quiere comunicar y hacer nacer en nosotros”²²¹.

Conforme a esto, se trata entonces, en primer lugar, de la función *formativa* (educativa) de la *Palabra de Dios*, que renueva la relación entre el hombre y Dios; luego, recién en un segundo paso, de la función *informativa*. A pesar de la acentuación de la no posibilidad de objetivación de la *Palabra de Dios* y de destacar su dimensión de referencia a la realidad, Mesters no cae en el *malentendido actualista-existencialista*, que sólo subraya el acontecimiento de apelación y respuesta. La revelación de Dios desde arriba, que acontece en la historia, es canónica, es decir, es el modelo de experiencia normativo para la percepción de la revelación de Dios que tiene lugar en la historia actual.

La revelación no puede ser reducida, entonces, ni a la revelación en el pasado, ni a la revelación de Dios en la actualidad. Puesto que la *Palabra de Dios* es en lo profundo promesa, cada realización histórica de dicha *Palabra de Dios* remite a la plena realización de la palabra de la creación que está en Dios mismo. La realización histórica de la *Palabra de Dios* objetivada en los textos bíblicos posee así un nexo referencial

²²¹ Mesters, *Lecturas* [1973a], 12 (subrayado en el original) (= *Introdução* [1973a], 7).

a las realizaciones futuras y, con ello también, a nuestro presente. Con la ayuda de este modelo histórico de experiencia los lectores deben percibir la presencia de la *Palabra de Dios* en su actualidad y dejarla actuar. Pero tampoco esa nueva realización histórica en nuestro presente es definitiva, sino que continúa remitiendo a la plena realización en el futuro.

2.6.6.2. *El significado de las experiencias humanas para la teología de la revelación y de la inspiración*

Mesters logra mostrar el significado de las experiencias de vida del hombre para comprender la revelación divina: la *revelación desde abajo*, experimentada ya de manera a-temática en el compromiso por una vida lograda y en la búsqueda de valores y normas de vida, es el presupuesto para percibir y comprender la *revelación desde arriba*. Ésta, a su vez, no consiste en la comunicación de doctrinas abstractas, sino en hacer transparente al hombre su propia vida para la presencia de Dios, hasta ahora oculta.

La experiencia del hombre es decisiva, también para la comprensión de la inspiración. La experiencia de la presencia de Cristo resucitado en el poder del Espíritu fue el presupuesto para que los primeros cristianos develasen su propio pasado: reconocieron la historia de Israel como un camino y descubrieron que toda la creación era conducida por el Espíritu hacia Cristo. La experiencia que a través de los escritos compuestos por hombres actúa una fuerza ilocutiva que los conduce en su camino hacia Cristo, ha sido formulada en la fe en la inspiración. La lectura actual de la Biblia parte, por el contrario, de la fe en la inspiración: porque en base a las experiencias de la Iglesia primitiva se cree que los escritos humanos reunidos en la Biblia son *Palabra de Dios* y pueden ayudar a reconocer la huella de Dios en la vida actual de los hombres. Las dimensiones espirituales de la vida y de la Biblia se descubren entonces en un círculo hermenéutico.

2.6.6.3. *La liberación de la fijación en el autor inspirado*

La Teología de la inspiración de Mesters hace más justicia a las ideas de la ciencia bíblica histórico-crítica que una comprensión de la inspiración fijada en el autor inspirado.

La mayoría de los textos bíblicos no son el producto de un único autor, sino que han surgido en un proceso de elaboración, en parte durante siglos, y de *relecturas*. Mesters describe la inspiración y la canonización como fenómenos de recepción: la Iglesia primitiva, a la luz del acontecimiento de Cristo, estableció la inspiración del camino recorrido y, unido a esto, la inspiración de los escritos que dieron orientación en ese camino. Inspiración es una realidad de todo el proceso y, por tanto, no corresponde a un solo autor, sino a todas las personas que han participado en él: los portadores de la tradición oral, los autores de los textos y los que los transmitieron, los que los reelaboraron y, no en último lugar, a la comunidad, que iluminada por el Espíritu Santo, reconoce la inspiración y canoniza los textos y los transmite.

Por eso, lectura creyente de la Biblia es, en primera línea, la lectura sincrónica del texto final reconocido como inspirado por la comunidad de fe. Pero la lectura diacrónica tiene además sentido, porque muestra el proceso inspirado de surgimiento del texto en interacción con la historia.

2.6.6.4. *Comprensión soteriológica de la inspiración y pragmática del texto*

Mesters acentúa la función soteriológica de la inspiración, que también fue destacada en la constitución conciliar *Dei Verbum*, en la que se dice:

“Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, *la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación*”²²².

A continuación de este pasaje, la constitución conciliar cita 2 Tm 3,16-17, texto al que también se refiere Mesters. Debido a su comprensión comunicativo-teórico-participativa de la revelación, Mesters entiende la *verdad* que nos enseñan los libros de la Sagrada Escritura de modo performativo y no informativo. En razón de la acción performativa de los escritos, colige la Iglesia primitiva su inspiración como condición de

²²² DV 11 (subrayado del autor).

posibilidad de dicha acción; hoy en día, al revés, confesar la inspiración significa entonces confesar su acción performativa. Por eso la *relectura* es el método de interpretación adecuado a los textos inspirados, porque su meta reside en que el texto inspirado pueda desplegar la misma eficacia soteriológica en los lectores actuales que viven en otras condiciones culturales e históricas de vida que los primeros destinatarios. El primer mandamiento de la lectura tiene que ser, entonces, la continuidad en la pragmática del texto.

2.6.6.5. *El significado de la comunidad de fe para la lectura de la Biblia*

La comunidad de fe ocupa en Mesters una posición destacada. La inspiración es la cualidad de un camino histórico de un pueblo unido en la fe en el *Dios con nosotros*. La comunidad de fe que se forma de la experiencia de la presencia en el Espíritu del Resucitado reconoce, en una mirada retrospectiva, la cualidad de ese camino y la expresa en la canonización de los textos que objetivan ese camino: sólo quien comparte la experiencia de fe de esa comunidad puede compartir también la fe en la inspiración. De aquí que el sentido del texto que ha llegado a ser canónico no está sólo en relación con sus autores y elaboradores, sino también con la comunidad de fe que ha recibido esos textos porque ha experimentado, a través de ellos, la acción de Dios.

En el análisis de 2 Tm 3,14-17 que propone Mesters queda claro también el significado de la comunidad de fe para la lectura actual de la Biblia. El texto reconocido una vez como inspirado no contiene en sí esa eficacia inspiradora de manera mágica; el lector adquiere la disposición adecuada para oír y comprender la palabra eficaz sólo dentro de la vida de fe, como se aprende y se practica en la comunidad. El ejemplo de Timoteo muestra al respecto que, por comunidad de fe, no hay que entender enseguida la Iglesia universal con su edificio doctrinal sino, en primer lugar, la Iglesia tal como se concretiza en la comunidad doméstica.

Capítulo 3

Perfil de una teoría de la lectura de la Biblia en la obra de Carlos Mesters

3.1. Consideraciones preliminares

Las declaraciones de Mesters en orden a una teoría de la lectura de la Biblia son reflexiones sobre la praxis del uso de la Biblia en las comunidades de Base, que él confronta con el uso de la Biblia en la teología y en la ciencia. En una retrospectiva sobre el desarrollo del movimiento bíblico en Brasil de los años 1964-1984, destaca siete puntos de la teoría de la lectura de la Biblia que habría que pensar de nuevo, en base a las experiencias surgidas con la nueva lectura popular de la Biblia:

- El objetivo de la interpretación;
- El sujeto de la interpretación;
- Los criterios de la interpretación;
- El lugar hermenéutico de los intérpretes;
- El método de interpretación;
- Los factores que influyen en el proceso de interpretación;
- El significado de la opción por los pobres para la interpretación de la Biblia¹.

En la siguiente presentación se consideran más detenidamente estos siete puntos y se los completa con ulteriores indagaciones. A diferencia de Mesters, me referiré aquí no tanto a la lectura de la Biblia tal como ella es practicada de hecho en las comunidades de base brasileñas, sino que, partiendo de las conclusiones que se han obtenido del análisis de la praxis, me concentraré sobre todo en las constantes del proceso de interpretación que, en mi opinión, se dan también en otros contextos.

¹ Cf. Mesters, *Balanço* [1988a], 28s.; íd., *Teologia* [1983b], 195-198.

En mi presentación sigo, en primer lugar, la división de Mesters, quien distingue, dentro del proceso de interpretación, un objetivo, dos movimientos interpretativos y tres fuerzas históricas que influyen en la interpretación. A cada una de estas fuerzas le corresponde una determinada forma de percepción de la realidad y del texto, que Mesters procura integrar en un único proceso de lectura. Partiendo de esa diferenciación, me pregunto luego por el rol específico del Magisterio, de los lectores populares, de la ciencia bíblica y de las mediaciones pastorales.

3.2. El objetivo de la interpretación

Según Mesters, el objetivo de la interpretación debería ser percibir la presencia de Dios en la realidad actual. La Palabra de Dios, encarnada en el *texto de la vida*, tiene que hacerse manifiesta y llegar a ser eficaz, en cuanto que los intérpretes orientan su propia acción conforme a ella. Por eso Mesters formula esto de manera incisiva diciendo que se trata, en última instancia, de una interpretación de la vida y no de la Biblia². La interpretación de la Biblia sería algo relativo, es decir, que adquiere su sentido en relación a la meta de la interpretación: la vida actual como lugar de la revelación de Dios. Por cierto que se puede interpretar la Biblia desde otras perspectivas, por ejemplo como libro histórico o poético, pero éstos serían accesos secundarios, ya que la Biblia no ha sido creada con la intención de informar sobre el pasado o de componer una obra poética. Si la Biblia ha de tener la eficacia pretendida, debe entonces ser interpretada desde la perspectiva adecuada³. La pregunta fundamental a la que la mayoría de los textos bíblicos quieren contestar, sería: “¿Dónde está, pues, tu Dios?” (cf. Sal 42,4.11; 79,10; 115,2)⁴.

² Cf. *id.*, *Lectura Popular* [1988b], 11s.; *id.*, *Emmaus* [1991c], 74s. Define también de forma nueva el concepto *Teología bíblica*: “Entiendo por ésta el esfuerzo de revelar, con la ayuda de la Biblia, las señales y apelaciones de Dios en la vida y en los acontecimiento” (*id.*, *Teología* [1983b], 188s.).

³ Cf. *id.*, *Deus* [1971d], 159 (= *Dios* [1971d], 158); *id.*, *Lecturas* [1973a], 36; *id.*, *Por trás* [1974a], 223 (= *Por detrás* [1974a], 269).

⁴ Cf. *id.*, *Deus* [1971d], 149 (= *Dios* [1971d], 149); *id.*, *Orações* [1970b], 90-92. Naturalmente, Mesters sabe que hay muchos textos bíblicos que no tienen que ver directamente con esa cuestión. En cuanto memoria del pueblo de Dios, la Biblia es comparable a un álbum de fotos, en el que se guarda de

“Hoy el mayor problema no consiste en renovar las ideas respecto a Dios y a la religión. El mayor problema consiste en redescubrir y reactivar en la vida misma la raíz de donde pueda nacer una verdadera experiencia de Dios. Únicamente la experiencia de Dios, la de hoy, confrontada con la del pasado, es lo que podrá renovar eficazmente nuestras ideas sobre Dios”⁵.

Las preguntas dónde está Dios y qué tiene que ver la propia vida con Él, unen a los lectores de todos los tiempos y permiten que la Biblia, superando toda distancia histórica y cultural, permanezca actual.

3.3. Dos movimientos de interpretación

La interpretación de la Biblia sería un proceso parcial dentro del proceso más amplio de interpretación de la vida del lector de la Biblia, que no puede ser aislado de ese conjunto; el *tren de la interpretación* anda sobre dos rieles; si falta uno, descarrilla⁶.

La Biblia y la propia vida poseen, por cierto, un sentido histórico propio que las separa entre sí. Pero en la visión de fe existe también un sentido espiritual de la historia en su conjunto, a través del cual pasado, presente y futuro están unidos unos con otros. Dado que él une lo separado (en griego: *sym-ballo*), hay que precisar más detalladamente ese sentido espiritual como sentido simbólico. El sentido espiritual, Dios mismo, no es objetivable de modo definitivo. Pero el texto bíblico remite hacia Él y lo representa, ya que es una objetivación lingüística del sentido espiritual, determinada por el contexto histórico y la subjetividad del compositor. Para quienes comparten la fe cristiana en la inspiración, se trata de un modelo histórico de experiencia para la revela-

todo: algunas cosas sólo tienen valor documental, otras sólo sirven para robarle una sonrisa a quien las mira; habría también imágenes repetidas, poco claras, retocadas y dañadas. Pero, en su conjunto, este ordenado desorden de la Biblia, cumple la función de mantener y robustecer en el pueblo la conciencia de su identidad en la relación con Dios, cf. íd., *Deus* [1971d], 15s. (= *Dios* [1971d], 19s.); íd., *Experiencia* [1971a], 95; íd., *Por trás* [1974a], 169 (= *Por detrás* [1974a], 201).

⁵ Íd., *Por detrás* [1974a], 153 (= *Por trás* [1974a], 132).

⁶ Cf. íd., *Brisa* [1979a], 50s.

ción de la oculta presencia encarnada de Dios en otros contextos históricos.

Esa palabra redentora de Dios que se reveló en un contexto histórico pasado y se objetivó lingüísticamente, es escuchada a través de la lectura de la Biblia en un nuevo contexto histórico. Oír la palabra creadora ya operante en el receptor y en el presente es presupuesto para la comprensión de esa palabra redentora en el contexto histórico actual. Esa escucha se manifiesta en la praxis consciente de vida, orientada hacia el mejoramiento de ésta, a la justicia y el futuro. En el acto de comprender se unen la palabra de la creación y la palabra redentora, se torna explícito lo que ya estaba ocultamente presente en la actualidad, se despliega y a través de la recepción activa alcanza su plena eficacia. La interpretación se lleva a cabo, entonces, en un movimiento dialéctico desde la vida de hoy al texto histórico y desde el texto histórico a la vida de hoy. Se llega así a una comprensión más profunda del texto de la Biblia y del texto de la vida, y el sentido espiritual que une a ambos se torna manifiesto. Este sentido espiritual es más que una idea o un mensaje objetivable, es “también un *sentir*, una consolación, un consuelo que es sentido con el corazón”⁷.

El contenido completo del sentido espiritual, la *Palabra de Dios*, que las objetivaciones históricas representan, se muestra primeramente en la eficacia perlocutiva que depende de la recepción activa. La Palabra de Dios no es sólo una información; tal como lo expresan acertadamente, lo son también las imágenes empleadas por Jesús, como sal, luz o semilla. En tanto que los receptores escriben de nuevo en su vida el texto bíblico y de este modo objetivan el sentido espiritual de la actualidad, se convierten en signos vivientes de la Palabra de Dios⁸. Si se comprendió el sentido simbólico de la Biblia, esto se muestra precisamente cuando ya no está más en el centro la Biblia sino la vida actual, que se entiende a través de la Palabra de Dios⁹.

⁷ Íd. – Orofino, *Bibel verändert* [2003b], 20.

⁸ Cf. Mesters, *Concepção* [1969a], 19.

⁹ Cf. íd., *Visão global* [1994a], 29; íd., *Bible* [1980a], 85s.; íd., *Emmaus* [1991c], 72.

“Las palabras de la Biblia son como la semilla: sólo revelan el sentido que tienen para nosotros cuando han calado en el terreno de la vida. Allí es donde la vida va cambiando y aparece la flor. ¡Por la flor se percibe el valor y el sentido de la semilla!”¹⁰.

El pleno florecimiento de la historia se mostrará recién en la plenitud escatológica en Dios. Las objetivaciones históricas de la Palabra de Dios en la Biblia y en el texto de la vida de los hombres de hoy remiten a la plena manifestación en el futuro. Pasado, presente y futuro fluyen recíprocamente uno hacia otro en el sentido espiritual¹¹.

3.4. El triángulo hermenéutico

3.4.1. Texto, pre-texto y con-texto

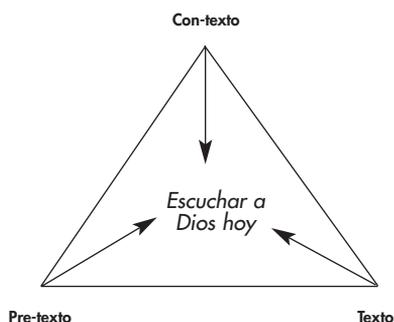
La Biblia es modelo normativo de experiencia sólo para quienes comparten la fe en el *Dios con nosotros*. Lectores no creyentes pueden, por cierto, reconocer igualmente en la Biblia experiencias existenciales; pero Dios se hace visible *detrás de las palabras* del texto de la Escritura para quien está dispuesto a suponerlo también *detrás de las palabras* del texto de su vida. La fe que se comunica a través de la Iglesia, que también ha transmitido y canonizado el texto de la Biblia, es por eso el factor esencial de la interpretación.

Para presentar la referencia recíproca de los tres factores constitutivos de la interpretación: texto de la vida, texto de la Biblia y fe eclesial, Mesters emplea la imagen de un triángulo que, en el movimiento bíblico latinoamericano, ha sido ampliamente recibido como el *triángulo hermenéutico*¹².

¹⁰ Íd., *Lecturas* [1973a], 14 (= *Introdução* [1973a], 11).

¹¹ Cf. Mesters, *Palavra* II [1971b], 201s.

¹² Mesters menciona, por primera vez, el contenido de estos tres elementos en 1975 (cf. Mesters, *Uso da Bíblia* [1975b], 533) y, un año más tarde, desarrolla detalladamente el modelo (cf. íd., *Flor* [1976a], 140-154). Los conceptos *pre-texto* y *con-texto* los toma de un filósofo, hermano de Orden: P. Fragoso. Pero, dado que en portugués se prestan a confusiones (*pre-texto* significa “subterfugio, excusa”), desde mediados de los años ochenta ya no emplea estos conceptos (cf. información oral en diálogo con el autor, Münsterschwarzach 20/05/2003). Con todo, son utilizados aquí porque, a diferencia de los términos con los que el autor los reemplaza, a saber *realidad* y *comunidad*, ya en sí mismos muestran claramente la referencia al texto.



Detrás de los tres elementos hay grandes fuerzas, en tensión recíproca entre ellas, que influyen la lectura de la Biblia; Mesters destaca que se trata de fuerzas históricas y no sólo de ideas¹³. El influjo de esas tres fuerzas conduce a una determinada forma de percepción de la realidad¹⁴ y, con ello, también a una determinada manera de leer la Biblia.

Dado que desde cualquier ángulo del triángulo se puede abarcar todo el campo de la interpretación, sería inherente a cada uno de los tres elementos la tentación de absolutizar su rol propio en el proceso de interpretación y negar el valor de las formas de lectura determinadas por los otros dos elementos. De aquí que el problema central del uso de la Biblia en la Iglesia sería la interpretación de las tres fuerzas en un solo proceso de lectura. Cada uno de los tres elementos debería ser respetado en su autonomía y protegido de ser acaparado por los otros dos. La tensión entre los tres elementos es lo que recién deja ser fructífero al proceso de lectura.

¹³ Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 140.

¹⁴ Respecto a mi presentación de las distintas formas de percepción de la realidad, vale, de manera particular, la expresión de Mesters citada más arriba (cf. II.2.1) de que la descripción sistemática (en el libro de Cavalcanti) mostraría como fruto aquello que en él está aún como semilla (cf. Cavalcanti, *Lógica*, 5s.). En su trabajo *Flor sin defensa*, Mesters hizo algunas declaraciones acerca de las formas de percepción de la realidad correspondientes a los tres elementos del triángulo hermenéutico, que yo retomo aquí. Pero en la entrevista que tuve con él (Münsterschwarzach, 20/05/2003) quedó claro que esas consideraciones proceden más de su intuición que de su reflexión científico-teórica. Con todo, Mesters aceptó el contenido de mi presentación sistemática.

3.4.2. *El con-texto: la comunidad de fe*

3.4.2.1. *Mirada global*

Como *con-texto* designa Mesters la comunidad de fe, la Iglesia¹⁵. La Biblia es la memoria colectiva del pueblo de Dios; sólo en la Iglesia existe la continuidad histórica del pasado consignado en la Biblia, que es el presupuesto necesario para una *relectura*. La fe eclesial es el *paradigma* de interpretación de la Biblia y la vida. Sólo quien comparte la fe en la presencia de Dios en la vida de hoy y la mirada eclesial a la Biblia como libro inspirado y canonizado, puede reconocer el nexo referencial del texto histórico (texto de la Biblia o texto de la vida) con la dimensión espiritual de toda la realidad. Al *con-texto* corresponde, entonces, la percepción creyente de la realidad y la lectura de la Biblia.

Con todo, la confesión de que la Biblia es el *libro de la Iglesia* puede comprenderse de maneras muy distintas. Así, por mucho tiempo esa expresión fue entendida como *libro de la jerarquía*¹⁶; la ciencia bíblica moderna surgió como un movimiento opuesto al acaparamiento dogmático de la Biblia, pero condujo prácticamente a dejar fuera del propio trabajo los criterios del *con-texto*. Mesters considera esto como un camino equivocado: una ciencia bíblica que no tiene en cuenta el *con-texto* no puede ser útil para una lectura en la que de lo que se trata es de la manifestación de la Palabra de Dios en la vida actual con la ayuda de la Biblia. Si se lee la Biblia sin atender al *con-texto*, existe además el peligro de un acaparamiento ideológico para justificar intereses propios motivados por el *pre-texto* (la propia realidad de vida). Por el contrario, la fe de la comunidad transmite un marco de referencia para la interpretación. Considerar ese marco de referencia abarca –según la visión de Mesters– mucho más que sólo el acuerdo con la tradición diacrónica de la Iglesia. La interpretación de la Biblia como libro de la Iglesia, por un lado, tendría que tener lugar comunitariamente y, por otro, estar relacionada con experiencias de Dios anteriores y presentes en la Iglesia¹⁷.

¹⁵ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 151-153. Mesters se aparta aquí del uso lingüístico habitual. Las distintas formas de escritura pretenden llamar la atención a la diferencia de contenido de *con-texto* y *contexto*.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 133.

¹⁷ Cf. *id.*, *Lectura fiel* [1989a], 124-126.

El acceso a la realidad correspondiente al *con-texto*, la *mística*, no puede ser adquirida intelectualmente, sino que es un regalo del Espíritu Santo que opera en la Iglesia y es comunicada a través de la participación en la praxis eclesial de fe.

3.4.2.2. *La comunidad es el sujeto de la interpretación*

El primer criterio del *con-texto* sería que la comunidad es el sujeto de la interpretación, no el individuo aislado. Mientras que la ciencia bíblica moderna está marcada por la cultura occidental individualista, esa comprensión colectiva del sujeto de la interpretación correspondería a la precomprensión de los latinoamericanos que piensan colectivamente. Pero la visión colectiva corresponde también a las culturas semitas en las que surgió la Biblia, a la Biblia misma y a los textos en ella recogidos.

Mesters destaca que la Biblia ha surgido en un largo proceso de crecimiento a lo largo de los siglos y se encuentran en ella aportes de personas de las más distintas visiones, niveles de formación y cultura¹⁸: la Biblia surgió en un *mutirão*. Con esta palabra se designa en Brasil un trabajo común que beneficia a un individuo (por ejemplo: un miembro enfermo de la comunidad) o a lo comunitario (por ejemplo: el cuidado comunitario de una huerta de la aldea). Además, muchos libros de la Biblia fueron compuestos para ser leídos y escuchados en comunidad; Mesters enfatiza esto en un artículo sobre el Evangelio de Marcos. Hay que tener en cuenta esa determinación comunitaria del texto, por cuanto que su estructura y su forma de presentación están marcadas por ella¹⁹.

Pero, sobre todo, la Biblia es el libro de una comunidad que refiere su identidad a su vínculo con el *Dios con nosotros*, el pueblo de Dios. Sólo porque en la Iglesia estamos en continuidad con el Pueblo de Dios bíblico, la historia de ese pueblo, que en virtud de la promesa de Dios busca el futuro y la

¹⁸ Cf. íd., *Livro* [1981c], 11-13.

¹⁹ Cf. íd., *Itinerário* [1997d], 398. Remite a la hipótesis de que el Evangelio fue escrito para ser leído, como un todo, en la noche de Pascua, de modo semejante a la lectura del Cantar de los Cantares en la celebración judía de la Pascua. Cf. también íd. – Lopes, *Caminhando* [2003c], 8s.

liberación, puede ser modelo de experiencia para la búsqueda actual de vida y liberación. Entonces, una lectura tampoco debería pasar por alto que la Biblia es un libro surgido en el pueblo de Dios y para el pueblo de Dios. Es en esa comunidad en la que se ha experimentado (y se experimenta) la eficacia inspiradora de la Biblia y la que, por eso, la transmite como modelo normativo de experiencia. Al considerar la Biblia en esa visión de fe (*paradigma*), se aprende, sobre todo, participando en la praxis de vida de esa comunidad.

“La Biblia nació dentro de una comunidad de fe. *Es sólo con o en el lugar de la fe de las comunidades como puede ser captado y entendido plenamente el mensaje de la Biblia.* Este lugar de fe de las comunidades no se compra con dinero, ni se obtiene sólo con estudio. Se consigue viviendo en las comunidades, participando de su caminar y de sus luchas. Igualmente, cuando leo la Biblia solo debo recordar siempre que estoy leyendo un libro de la comunidad. Nadie tiene el derecho de interpretar la Biblia como le conviene a él mismo, en contra de los intereses de la comunidad, pues la Biblia no es propiedad privada de nadie, ni de los sabios y doctores. Ella fue entregada al cuidado del pueblo de Dios, para que éste realice su misión liberadora y revele a los ojos de todos la presencia de Yhavé, el Dios vivo y verdadero”²⁰.

La interpretación de la Biblia en la Iglesia es una tarea en la que participan todos los miembros de la Iglesia. El Magisterio eclesial y la ciencia bíblica ciertamente tienen que brindar un servicio especial, como se verá en detalle más adelante, pero no deben presumir de ser los propietarios de la Biblia.

3.4.2.3. *El “sensus ecclesiae” como marco referencial de la interpretación*

El pensamiento eclesiológico de Mesters está fuertemente marcado por la eclesiología de la “communio” del Vatica-

²⁰ Mesters, *Livro* [1981c], 31 (subrayado en el original); cf. *íd.*, *Crítérios* [1989c], 325; *íd.*, *Lectura fiel* [1989a], 123. La expresión portuguesa aquí empleada “*luta*” (“lucha”, en español) se presta fácilmente a malentendidos. No necesariamente ha de significar el combate violento, sino que se emplea también para el compromiso decidido de todo tipo. En razón del frecuente uso de este concepto, se le ha reprochado al movimiento bíblico de la teología de la liberación estar marcado por la ideología marxista (lucha de clases). Cf. Pereira, *Leitura*, 946s.

no II²¹: en vez de Iglesia, habla ordinariamente de comunidad (*comunidade*). Ante la crítica a esa forma de expresarse aparecida en ocasión del conflicto en torno al proyecto *Palabra – Vida*, Mesters destaca que con ello no se debe reducir la Iglesia mundial a la medida de la Iglesia particular o local. Según *LG 23*, la Iglesia católica está en las comunidades particulares y se compone de ellas; esto significa que ella no es una ulterior unión organizativa de comunidades particulares, ni una unidad que sólo en razón de la organización se subdivide en muchas partes: Iglesia universal e Iglesias particulares guardan más bien una relación recíproca²².

Mesters comprende el *sensus ecclesiae*, que es el marco de referencia de la interpretación de la Biblia, de modo análogo a algo que no es sólo una suma de interpretaciones particulares, ni un sistema de fe dado previamente de forma autoritativa. Él lo compara con un río que surge como un delgado arroyo en las pequeñas comunidades que se reúnen en todos lados en torno a la Biblia²³. Ciertamente el río se compone de los distintos afluentes, pero no es un río recién en su desembocadura sino ya en muchos brazos laterales. La imagen del río deja claro también que el *sensus ecclesiae* no es definible de manera definitiva, sino que hay que comprenderlo dinámicamente, porque es alimentado cada vez más por experiencias actuales de Dios.

En base a esta visión Mesters comprende como sujeto intérprete a la Iglesia en cuanto comunidad interpretativa, tal como ella se concretiza en las comunidades particulares, en

²¹ Acerca de su eclesiología, cf. en especial el trabajo “O futuro de nosso passado” [1975a]. Cf., además, Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 122s. Aquí argumenta con las declaraciones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla en 1979 (cf. *Puebla*, 379). Cf. también Cavalcanti, *Lógica*, 70-88.

²² Acerca de la comprensión de las relaciones entre Iglesia local e Iglesia universal se discute intraeclesialmente, con vehemencia, desde hace algunos años. La crítica a la eclesiología de Mesters y de muchos otros teólogos de la liberación, hecha con ocasión del conflicto en torno al proyecto *Palabra – Vida*, está en la línea de algunos comunicados de la Congregación para la Doctrina de la Fe que destacan la preeminencia de la Iglesia universal respecto a la particular. La disputa en torno a la recta interpretación de la eclesiología del Concilio fue hecha pública recientemente por el debate entre los cardenales Kasper y Ratzinger. Cf. Kehl, *Disput*, en especial 224-232.

²³ Cf. Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 123.

su horizonte de experiencia en las comunidades eclesiales de base²⁴. En cuanto precomprensión de la comunidad, el *sensus ecclesiae* es sintetizado y formulado por el Magisterio, a nivel de la Iglesia mundial en las expresiones de los concilios, en el contexto latinoamericano en las declaraciones de las reuniones plenarias del episcopado latinoamericano²⁵. Según Mesters, esta precomprensión se adquiere por los miembros individuales de la Iglesia, no tanto a través de la adhesión racional a *verdades de fe*, cuanto más por medio de la participación en la vida de la comunidad.

“Interpretar la Biblia de acuerdo con la Tradición y el Magisterio, exige no solamente una identificación teórica con la doctrina de la Iglesia, sino también, y más que todo, una identificación práctica con la vida de la Iglesia. Exige que el intérprete se una, muy concretamente, a una comunidad. Porque, normalmente, es a través de la vivencia en comunidad cuando entramos en contacto con la acción del Espíritu Santo, vivo y presente en la Iglesia. Sin el Espíritu es imposible interpretar correctamente la Sagrada Escritura (DV 12)”²⁶.

3.4.2.4. La “mística” como acceso a la realidad

A través de la praxis de fe de la comunidad en la oración, la celebración litúrgica y la acción comunitaria, tiene lugar el ejercicio en la percepción de la realidad correspondiente al *con-texto*: la *mística*. El conocimiento del sentido espiritual de la realidad, la revelación de Dios, es menos un resultado intelectual, cuanto más bien “fruto, al mismo tiempo, de la gracia de Dios y del esfuerzo del pueblo que camina y lucha”²⁷. La Palabra de Dios no es sólo objeto de contemplación, sino también sujeto de su revelación y tradición; únicamente si el mismo intérprete de la Biblia y de la vida se deja influenciar por la Palabra de Dios, entonces ella se le revela.

²⁴ Para un panorama instructivo sobre las comunidades eclesiales de base, cf. Goldstein, Horst, “Basisgemeinde, kirchliche”, en *KLLexThB*, 17-22; Azevedo, *Basisgemeinden*, 879-899.

²⁵ Hasta ahora hubo cuatro reuniones generales: 1955 Río de Janeiro; 1968 Medellín; 1979 Puebla; 1992 Santo Domingo.

²⁶ Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 123. Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 107: el Espíritu Santo no es propiedad de ninguna elite especial: es dado a la Iglesia, a la comunidad y, a través de ella, también a los individuos que pertenecen a la misma.

²⁷ *Íd.*, *Lectura fiel* [1989a], 119.

“El intérprete debe someterse, él mismo, al juicio de la Palabra de Dios y dejar que se encarne en su vida: ‘El que escruta la Sagrada Escritura es, primeramente, escrutado por ella y, por tanto, debe acercarse a ella con espíritu de humilde disponibilidad, necesario para la plena comprensión de su mensaje’ (*Pablo VI*). Y en otro discurso, citando a *san Agustín*, el Papa dice: ‘A los que se consagran al estudio de las Sagradas Escrituras no basta recomendar que sean versados en el conocimiento de los pormenores del lenguaje; además de eso, lo primordial y al mismo tiempo sumamente necesario, conviene que oren para comprender (*orent ut intelligant*)’ (*Pablo VI*)”²⁸.

Mesters sabe que en la lectura científica de la Biblia, la oración no es admitida como fuente de conocimiento²⁹; otra cosa es en la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base, que está totalmente impregnada por la oración. Acentuando el *con-texto*, Masters quiere llamar la atención acerca de que la interpretación de la Biblia como Sagrada Escritura sólo es posible como una *Lectio divina*. Dentro de este proceso de interpretación sostenido por la oración, la lectura científica de la Biblia es sólo un paso que, contemplado aisladamente, no saca agua de la oración como fuente de conocimiento.

Dentro de la teología de la liberación latinoamericana, Masters es seguramente uno de los teólogos que más insistentemente ha acentuado el significado de la oración, la espiritualidad y la mística como acceso al texto de la Biblia y al texto de la vida³⁰. Mientras que la teología de la liberación es conocida porque destaca muy fuertemente el compromiso activo por la transformación de la sociedad, la mayoría de los

²⁸ Íd., *Lectura fiel* [1989a], 128s. (subrayado en el original); con referencia a dos citas del papa Pablo VI, cf. Pablo VI, *Discurso*, 1970, 617; íd., *Discurso*, 1974, 237.

²⁹ Cf. Masters, *Teologia* [1983b], 192s.

³⁰ En los primeros años de la teología de la liberación, el acento estaba en la praxis liberadora. Muchos de sus protagonistas estaban marcados por un pensamiento iluminista, mientras que el *pueblo* en Latinoamérica, en su gran mayoría, se ubica culturalmente en un estadio previo a la iluminación. El creciente reconocimiento de la espiritualidad condujo también a que en el CEBI, en 1990, se estableciera una unidad programática sobre *Espiritualidad*, cuyo primer conductor fue Masters. Cf. la documentación de la primera semana de trabajo de la conducción del CEBI sobre el tema (1992): Masters – Mello – Cavalcanti, *Coração* [1993b], en especial 44-53. Cf. también Schürger, *Theologie*, 199-206.

brasileños va a los movimientos religiosos que acentúan la experiencia religiosa de lo divino³¹. Según Mesters, acción y contemplación no se contraponen como alternativa, sino que tienen que estar inseparablemente unidas en la vida cristiana. En efecto, la Palabra de Dios posee dos dimensiones: una captable más racionalmente, la otra más emocionalmente; es a la vez *luz* y posibilita así una contemplación crítica de la vida (como se hace sobre todo en las comunidades de base), y es *fuerza* y transmite así alegría, esperanza y sanación (como se experimenta en los movimientos carismáticos y pentecostales). El movimiento eclesial de base, en virtud de su compromiso por los asuntos sociales y políticos, estaría siempre en peligro de interpretar la Biblia y la vida exclusivamente con la razón. Por el contrario, en los grupos religiosos fuera de las comunidades de base, en los movimientos carismáticos, en las iglesias pentecostales siempre más vigorosas y en los cultos afrobrasileños, el acceso místico adquiere el carácter de excluyente³². Los esfuerzos de Mesters se orientan a unir entre sí ambos accesos a la realidad³³.

3.4.2.5. *La nueva experiencia de Dios y de Iglesia en las comunidades de base*

En las explicaciones sobre la teoría del Magisterio acerca de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica se ha establecido que la Iglesia, en cuanto *con-texto*, es el lugar originario de la tradición de la Palabra de Dios en un doble sentido: como yacimiento de la tradición diacrónica y como configuradora de la tradición en el presente³⁴. Mesters destaca sobre todo la *traditio activa*³⁵: la Iglesia sería no sólo *Mater et Magistra* (alusión a la encíclica del papa Juan XXIII) sino también *apren-*

³¹ Para una visión didáctica acerca de la situación religiosa de Brasil, cf. Weber, B., *Ijob*, 53-65; además, Ribeiro de Oliveira, *Religiões*, 107-123; Piepke, *Kampf*, 48-71.

³² Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante* 29; Mesters, *Leitura libertadora* [1996a], 706.

³³ Cf. Mesters, *Oír* [1991a], 149; íd., *Leitura libertadora* [1996a], 702s.; íd., *Santa María* [1997a], 831s.

³⁴ Cf. *supra* I.4.4.

³⁵ Acerca de algo semejante, cf. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 119. Este autor critica que, en la comprensión de la tradición en la Iglesia católica, la tradición viviente, es decir, la revelación actual de Dios, queda excluida.

diz y alumna, en cada uno de sus miembros. De la vida tiene que aprender dónde está Dios; Él se encontraría precisamente allí donde fácilmente se lo desoye, como en la brisa suave³⁶. Con esto alude Mesters a la experiencia de Dios en Elías, que ya ha sido considerada en detalle más arriba³⁷: desafiado por la situación religiosa y política de su tiempo, este profeta recorrió el camino de la tradición para encontrar a Dios, pero Dios se le reveló de una forma novedosa, inesperada; esa nueva experiencia de Dios le abrió los ojos para la acción de Dios en su realidad y le permitió comprender su misión para el pueblo.

Una tal experiencia nueva e inesperada de Dios habría tenido lugar en Latinoamérica: los pobres, que se encuentran en las comunidades de base en torno a la Palabra de Dios, tienen una nueva experiencia de Dios y comienzan a ser Iglesia en una forma nueva³⁸. De aquí que con la lectura de la Biblia que hacen los pobres habría comenzado una nueva fase de la *relectura* de la Sagrada Escritura en la historia de la Iglesia. La experiencia de Dios y de Iglesia de los pobres llama nuevamente la atención sobre el hecho de que Dios se revela preferentemente entre los pobres y los marginados. Esta nueva experiencia en las fuentes del *sensus ecclesiae* tiene un significado para toda la Iglesia; por ello, atender a los criterios del *con-texto* exige un cambio de lugar hermenéutico, Biblia y vida tienen que ser interpretadas desde el *margin*.

“Una Iglesia que quiere también escuchar lo que Dios tiene para decir hoy, debe comenzar a suscitar un movimiento desde el ‘centro’ hacia el ‘margen’; debe hacer todo lo posible por des-pertar el ‘margen’, a fin de poder escuchar lo que Dios tiene para decirle”³⁹.

La experiencia de fe de los pobres conduce a la percepción de un rasgo fundamental de la autorrevelación de Dios en la historia, que por mucho tiempo fue ignorado o comprendido de forma espiritualizante por la Iglesia y por los biblistas. Por eso la opción por los pobres como dimensión éti-

³⁶ Cf. Mesters, *Palavra* I [1969b], 56.

³⁷ Cf. *supra* II.2.6.2.2.6.

³⁸ Cf. *id.*, *Brisa* [1979a], 40-41, 48.

³⁹ *Id.*, *Futuro* [1975a], 1.136.

ca previa para la interpretación de la Biblia y de la vida está, según Mesters, no sólo condicionada contextualmente, sino que posee también un significado universal.

“La opción evangélica por los pobres no es facultativa u opcional. A muchos les gustaría que fuese sólo una exigencia de determinada lectura sociológica, así podrían descartarla como un ‘modo’ más o como ‘comunismo’, puesto que incomoda. Pero no es nada de eso. ¡Ella es una exigencia central del mismo Evangelio! La realización de la opción por los pobres está en el centro de la misión de la Iglesia [...]”⁴⁰.

La conformación de la *traditio activa* tiene lugar en la praxis de vida, la reflexión teológica y la sanción magisterial de esa praxis son recién un paso subordinado. Mesters ve esto plasmado de forma modélica en la praxis misionera de los primeros cristianos. En una consideración posterior del noveno encuentro intereclesial de comunidades de base brasileñas (1997), recuerda la experiencia de la comunidad de Antioquía, relatada en Hch 11: sin encargo de los apóstoles, ella anunció el Evangelio a los paganos; cuando la noticia de ello llegó a los apóstoles, enviaron a Bernabé que controló esa praxis, la aprobó y junto con Pablo apoyó a la comunidad con su servicio.

“La práctica avanzó más allá de la teoría planeada y provocó una revisión general de la manera de concebir la acción de Dios en el mundo. La Iglesia está para ser rehecha y, casi siempre, a partir de la periferia y de la práctica. Ella debe vivir en estado permanente de conversión y revisión; y esto origina tensiones”⁴¹.

Esta breve presentación no hace justicia al texto de Hch 11 ni a la situación histórica de los primeros cristianos, por cuanto que apunta a una equiparación entre los apóstoles y el actual Magisterio eclesial (Obispo, Papa). En el comentario a los Hechos de los Apóstoles publicado en el 2002 junto con F. Orofino, Mesters argumenta de forma más adecuada⁴²: en el tiempo inicial de la cristiandad no habría habido aún ningún poder central que determinara todo, sino que cada comunidad habría organizado a su manera su vida comunitaria;

⁴⁰ Íd., *Vida religiosa* [1996d], 370.

⁴¹ Íd., *Santa María* [1997a], 832.

⁴² Cf. íd. – Orofino, *Atos* [2002a], 151-153.

pero habría habido un intercambio entre las comunidades. De esta forma, la comunidad de Jerusalén (¡no los apóstoles!) había experimentado acerca de la nueva praxis en Antioquía y mandado allí a Bernabé; éste no fue para espiar a la comunidad, ni para controlarla o impartir prohibiciones, sino para mantener la comunión (cf. Hch 2,42) y el lazo de la unidad (cf. Hch 8,14; Gá 2,2). Bernabé reconoció la acción del Espíritu en la praxis de la comunidad, convocó a Pablo y ambos compartieron por más de un año la vida de aquella. Ya no se habla aquí de una aprobación cuasi magisterial; el texto es visto sólo como ejemplo de que la reflexión teológica es un paso subordinado a la praxis.

“La práctica de la comunidad de Antioquía fue generando una nueva reflexión, una teología diferente que, más tarde, encontró su expresión en las cartas de Pablo. Así, hoy la práctica diferente de las comunidades de América Latina generó la teología de la liberación”⁴³.

Si en los primeros años de la teología de la liberación, la nueva praxis en las comunidades de base latinoamericanas fue percibida como “irrupción de los pobres”⁴⁴ en cuanto sujeto histórico en la Iglesia y en la sociedad, y fue reflexionada teológicamente, así la praxis de fe y de vida de las comunidades en los últimos años pone frente a nuevos desafíos. Hoy no se habla más en la teología de la liberación latinoamericana sólo del llegar a ser sujeto de los pobres, sino también del llegar a ser sujeto de las mujeres, los indígenas y afro-latinoamericanos, y se reflexiona teológicamente sobre esto⁴⁵. También en Mesters se constata este desarrollo; más adelante se considerarán con mayor detalle las consecuencias que esto tiene para el trabajo del biblista⁴⁶.

3.4.3. *El pre-texto: la realidad actual*

Como *pre-texto* designa Mesters todo lo que ya está presente antes del encuentro con el texto: la realidad, la vida ac-

⁴³ *Ibid.*, 153.

⁴⁴ Gutiérrez, *Armen*, 293. Cf. Mesters, *Vida Religiosa* [1996d], 368s.

⁴⁵ Cf. Vigil, *Paradigmenwechsel*, 73s.

⁴⁶ Cf. *infra* II.4.1.6. y II.5.3-II.5.5.

tual.⁴⁷ La propia experiencia de vida domina la percepción de la realidad entre los pobres en Brasil, que apenas tienen acceso a la formación y a la ciencia. Experiencias propias y transmitidas por generaciones anteriores son también el único acceso a la comprensión de la Biblia. Cuando la ciencia y la teología no vienen en su ayuda, ese acceso se absolutiza y se llega a un subjetivismo incontrolable, a través del cual no se puede comprender el texto de la Biblia ni el texto de la vida.

Es cierto que el *pre-texto* domina, sobre todo, la forma popular de lectura, pero también la precomprensión de todo lector de la Biblia está marcada por el *pre-texto*; una lectura objetiva sin contexto tampoco es posible para el científico⁴⁸. Eso que busca superar metodológicamente una lectura de la Biblia unilateralmente histórica, lo concibe Mesters como condición de posibilidad del conocimiento de la Palabra de Dios, que sólo se revela en la *confluencia* de la Biblia y la vida. En vez de negar el influjo del propio *pre-texto* en base a la pretensión de una objetividad inalcanzable, la lectura debería al contrario comenzar por el análisis del *pre-texto*, porque ése es el lugar en el que Dios se revela hoy. El pasado objetivado en el texto no contiene ninguna verdad revelada supratemporal, que tendría que ser reconocida de manera objetiva a través de un procedimiento metodológico y luego, desde fuera, ser introducida en el *pre-texto* actual. La verdad del texto está más bien en relación con el *pre-texto* de su tiempo de surgimiento pero, más allá de esto, posee un carácter normativo referencial también respecto de la vida de hoy. Tener en cuenta el *pre-texto* significa, por eso: por un lado, la indagación de las condiciones históricas y culturales en las que el texto surgió, pero, por otro lado, también la investigación del *pre-texto* actual⁴⁹. Mesters entiende por ello no tanto los análisis científicos-teóricos, cuanto más bien una reflexión sobre la propia praxis de vida, porque la lectura de la Biblia debe conducir

⁴⁷ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 140-151.

⁴⁸ Cf. *id.*, *Use* [1981a], 210; *id.*, *Teología* [1983b], 193; *id.*, *Eclesialidade* [1992c], 430. Cf. también Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 106s., quien destaca que toda *ex-égesis* es también *eis-égesis* y, con ello, un acto hermenéutico. Cf. *id.*, *Befreiung*, 49-51.

⁴⁹ Cf. Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 126s.

desde una praxis sin orientación a una praxis modificada a la luz de la Palabra de Dios⁵⁰. Mientras se investiga tanto el *pre-texto* actual como también el bíblico, se pueden destacar analogías, que son las que recién posibilitan una comprensión, como también diferencias.

En el descuido del *pre-texto* actual por la investigación bíblico-científica, ve Mesters el motivo principal de su carencia de relevancia para la praxis. Las propias metas de investigación han sido muchas veces escogidas sin relación a las preguntas que suscitan a los hombres las realidades actuales de vida. La incorporación del *pre-texto* en el propio trabajo posee, por eso, un significado heurístico. Si no se reflexiona sobre el influjo del *pre-texto* en la percepción del intérprete, existe además el gran peligro de que inconscientemente, a través de la interpretación, se justifique el *status quo* social. En un país como Brasil, en el que la mayoría de la población tiene que vivir en la pobreza, esto significa que la interpretación fortalece estructuras pecaminosas. Para evitar estas consecuencias negativas, la atención al *pre-texto* actual implica, en el contexto latinoamericano, la opción preferencial por los pobres como decisión ética (científica) previa⁵¹.

El descuido del *pre-texto* en la Iglesia sería la consecuencia de una falsa comprensión de la revelación y la pone en el peligro de hacer de la fe transmitida una ideología, en vez de posibilitar hoy, a través de la transmisión, el diálogo con el Dios viviente. Este punto ya ha sido esclarecido suficientemente al presentar la comprensión de la revelación⁵². Aun si la Iglesia, en su Magisterio, ha superado el estrechamiento instructivo-teórico de la comprensión de revelación, esta visión se muestra, todavía a menudo, en lectores fundamentalistas de la Biblia que, como Mesters presenta, ciertamente procuran leer la Biblia también en relación con su vida, pero en ello, sin embargo, sólo toman en consideración la vida en la comunidad de fe y excluyen sus experiencias cotidianas y la vida social.⁵³ Dado que de este modo el texto de la Biblia

⁵⁰ Cf. id., *Visão global* [1994a], 31.

⁵¹ Cf. id., *Brisa* [1979a], 52.

⁵² Cf. *supra* II.2.6.2.1.

⁵³ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 147s.

sólo se refiere a la Iglesia y a la experiencia interior de los creyentes, la lectura de la Biblia se torna dogmática y fundamentalista. Nuevamente se muestra aquí el esfuerzo de Messers por superar la escisión entre fe y vida, mística y política, la experiencia horizontal del mundo y la referencia vertical a Dios.

“Leer la Biblia desde los pobres exige que se descubran y analicen las causas que generan la pobreza, causas económicas, sociales, políticas e ideológicas. No se trata aquí de la lectura reduccionista de la Palabra de Dios. No se reduce nada. ¡Por el contrario!, se ensancha el ángulo de visión, incluyendo lo que antes no se consideraba. La interpretación dejó de ser espiritualista y alienada, y pasó a iluminar las situaciones más concretas de la vida del pueblo. ¡Volvió a ser una Buena Nueva para los pobres!”⁵⁴.

El análisis hecho del *pre-texto* partiendo de la opción por los pobres como decisión ética previa del intérprete, es adecuado al objeto de investigación, la Biblia como *Palabra de Dios*, por cuanto que la *Palabra de Dios* se encarna preferentemente entre los pobres y marginados⁵⁵.

3.4.4. *El texto*

3.4.4.1. *La autonomía del texto*

El texto es, por cierto, siempre parte del proceso de interpretación, sin embargo, existe el peligro de que no se le considere suficientemente en su autonomía. Si el *con-texto* domina la letra, se llega a un abuso dogmático o apologético de la Biblia. Si domina el *pre-texto*, la lectura se torna subjetivista e ideológica. Es verdad que toda lectura es subjetiva, ya que, a pesar de todos nuestros esfuerzos, no logramos eliminar totalmente la limitación de nuestro conocimiento; pero el texto de la Biblia sólo puede servir como modelo de experiencia para aclarar la realidad actual cuando es tomado en serio como testigo histórico.

Tener en cuenta la autonomía del texto requiere, entonces, un acceso científico que se oriente según la idea rectora

⁵⁴ Íd., *Lectura fiel* [1989a], 127.

⁵⁵ Cf. *supra* II.2.6.2.4.

de la objetividad. La percepción científica de la realidad corresponde así a la fuerza histórica que está detrás del *texto* como elemento del triángulo hermenéutico. En la ciencia bíblica moderna, esto fue tan determinante, que la percepción de la realidad orientada por el *con-texto* y el *pre-texto*, fue completamente ignorada. Una ciencia bíblica transformada por tal objetivismo produce un saber que no posee relevancia en orden a la praxis para la vida actual, ni es capaz de destacar el sentido espiritual del texto de la Biblia y del texto de la vida⁵⁶.

3.4.4.2. *La duplicación del triángulo hermenéutico*

El texto mismo es una interpretación, hecha desde una perspectiva creyente, de la situación del tiempo de su surgimiento o una *relectura* de textos antiguos a la luz de nuevas situaciones. Como ya se indicó, Mesters ha destacado que el surgimiento de una *relectura* siempre está condicionado por tres polos: nueva experiencia de Dios (*con-texto*), nueva lectura del pasado (*texto*) y nueva conciencia de la realidad (*pre-texto*)⁵⁷; por ello en el texto se reflejan los mismos tres ángulos de la interpretación. De allí que el tomar en serio el texto como testimonio histórico significa, concretamente, el análisis del *pre-texto* histórico y del *con-texto*, en contraposición al *pre-texto* y *con-texto* de los intérpretes de hoy⁵⁸.

Dado que el intérprete no se puede situar fuera de la realidad para hacer ese análisis de forma neutra y objetiva, destaca Mesters que el esfuerzo científico por la objetividad tiene que mostrarse también en una autocrítica al propio conoci-

⁵⁶ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 153s.

⁵⁷ Cf. *id.*, *Biblia lê* [1991b], 45. Cf. también la presentación detallada en el apartado II.2.6.2.5.4.

⁵⁸ En sus publicaciones, Mesters no ha presentado gráficamente esta duplicación del triángulo; es por esto por lo que Schmeller opina que su modelo sufre “cierta tensión (que él no reconoce o, en todo caso, no equilibra)” (Schmeller, *Recht*, 26). Esta crítica es inadecuada, por cuanto que Mesters acentúa frecuentemente en sus publicaciones que, para el análisis del texto, han de emplearse los mismos criterios que para la investigación de la realidad actual. Cf. Mesters, *Missão* [1981b], 185s. (= *Misión* [1981b], 130s.); *id.*, *Livro* [1981c], 28s.; *id.*, *Lectura popular* [1988b], 9; *id.*, *Lectura fiel* [1989a], 126s. Otros colaboradores del movimiento bíblico han hecho una expresión gráfica del doble triángulo: cf. Takahashi y otros, *Metodologia*, 19; Caputo, *Biblia*, 55.

miento y, por ello, requiere, junto al análisis metódico del texto, también el análisis del *pre-texto*, que determina el conocimiento del intérprete y la reflexión teológica de la propia fe (*con-texto*).

3.4.4.3. *Principios para una teoría del texto que implique también al lector actual*

En sus escritos sobre la teoría de la lectura de la Biblia, Mesters no desarrolla una teoría general del texto. En base a su visión de que el texto de la Biblia es a la vez símbolo y testimonio histórico, rechaza como insuficientes, tanto una comprensión del texto unilateralmente histórica, que lo ve sólo como una ventana hacia el pasado, como también una comprensión del texto estrictamente estructuralista, que quiere hacer totalmente caso omiso de la referencia histórica. En sus escritos se encuentran otras reflexiones teórico-textuales aisladas, que Mesters expresa únicamente en referencia a textos bien concretos y generaliza sólo de modo incipiente.

Dado que en su teoría de la lectura de la Biblia, el lector con sus experiencias recibe un rol importante en el proceso de interpretación, me interesa saber especialmente si es que, según Mesters, ese rol ya está previamente señalado en el texto mismo. En efecto, sus reflexiones sobre la poesía hebrea muestran una gran similitud con las teorías estético-receptivas del texto⁵⁹. Mesters escribe que la poesía hebrea es una apelación a la creatividad del lector, pues el sentido del texto no se encuentra en las palabras y frases, sino que tiene que ser hallado por el lector mismo en un espacio invisible entre los renglones. En la medida que el autor ordena las palabras y las frases de una determinada manera, genera entre ellas una relación, una zona de silencio, que desafía al lector a la interpretación. Por medio del ordenamiento de las palabras y frases, éstas se abren a un nuevo sentido que supera el sentido de cada palabra, determinable en base al léxico. Esto se ve claramente en la forma fundamental de la poesía hebrea: el paralelismo. Dos o más frases o pensamientos que poseen en

⁵⁹ Cf. Mesters, *Rio* [1988c], 26-33; *íd.*, *Casos* [1994c], 25-27; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 66-71.

sí un sentido completo, son puestas en tal relación entre ellas, que se abren a otro sentido que el lector mismo debe buscar. El paralelismo, en sus tres formas fundamentales (sintético, sinónimo y antitético) es, incluso, empleado en el ordenamiento de todo un libro (Mesters ofrece ejemplos a partir del libro de los Salmos) e incluso de toda la Biblia. En ésta existe una gran variedad de tradiciones que, en parte, se complementan (paralelismo sintético), se corresponden (paralelismo sinonímico) o se contradicen (paralelismo antitético). Sin embargo, esto no significa ninguna equiparación relativista de las distintas declaraciones, aunque tiene grandes consecuencias para la comprensión de la verdad: la verdad de la Biblia no es excluyente, sino incluyente; la Biblia no impone su verdad, sino que la ofrece; no intenta vencer, sino convencer. El lector no es invitado a descubrir lo que el autor ya sabe; más bien se le indica un camino en el que él mismo puede descubrir algo; este descubrimiento puede incluso superar el saber del autor. De esta forma la Biblia abre a sus lectores a una gran libertad, pero a su vez exige una gran fidelidad y creatividad.

Particularmente clara es, para Mesters, la colaboración del lector en el descubrimiento del sentido del texto en las parábolas de Jesús. Jesús relata en ellas acerca de experiencias humanas cotidianas y las pone en relación con la verdad que quiere comunicar, el mensaje del reino de Dios. Pero no aclara el sentido de sus parábolas, sino que espera de sus oyentes (lectores) que ellos mismos lo descubran; por eso las parábolas serían expresión de la confianza en que el oyente (lector), en virtud de sus experiencias de vida y de su reflexión, es capaz de tal descubrimiento. Dado que en los Evangelios (salvo algunas excepciones) no se explican las parábolas, Mesters colige que los textos apuntan a suscitar preguntas y no quieren dar ninguna respuesta hecha. En tanto que en muchas parábolas se relatan sucesos que superan la vida cotidiana, los lectores son provocados a reflexionar. El sentido descubierto por el lector depende entonces de la situación de vida de cada uno, por cuanto que el lector, partiendo de su propia experiencia personal, se ve implicado en la historia relatada; las experiencias de vida del lector deciden, en última instancia, si una comprensión se da o no. Que las parábolas de Jesús no fueran comprendidas por muchos de sus oyentes, no estaría basado en los ejemplos empleados por Él sino en las barreras en la ca-

beza de quienes lo escuchaban; aun si comprendían sus ejemplos, no podían ponerlos en relación con el reino de Dios, porque tenían una falsa idea de éste. Esas falsas representaciones no se podían corregir sólo con instrucciones sino con experiencias; por eso Jesús no sólo instruyó a los hombres, sino que también les permitió experimentar concretamente, en su praxis de vida, lo que enseñaba. Quien se aventura con Jesús y, por medio suyo, adquiere una nueva experiencia del reino de Dios y de la cercanía de éste, para él se abre también el sentido de las parábolas. Para Mesters, las parábolas poseen un significado paradigmático respecto de toda la Biblia: también hoy los lectores de la Escritura no corregirían, en sus lecturas, las representaciones que ya poseen acerca de las enseñanzas contenidas en ella, sino que construirían el sentido del texto de acuerdo a sus convicciones; una corrección de esa mala comprensión, también hoy sólo sería posible a través de experiencias concretas. De allí que comprender la Biblia es algo que resulta sólo dentro del *con-texto* de la comunidad de fe, en la que se puede experimentar, en la praxis de vida, a Dios como Padre amoroso y como amigo⁶⁰.

En un artículo publicado en 1997 sobre el Evangelio de Marcos, Mesters alude a que las distintas lecturas de un mismo texto también estarían condicionadas por el texto mismo, que permite una pluralidad de accesos⁶¹. Compara el Evangelio de Marcos con una gran sala que posee muchas ventanas; las cuatro paredes de la sala estarían llenas de hermosas pinturas: de acuerdo a la ventana a través de la cual se mira dentro de la sala, se ve una selección de algunas de esas pinturas; pero ninguna ventana permite una mirada que las abarque a todas a la vez. Qué perspectiva se elige, depende del lector mismo⁶². Para

⁶⁰ Cf. Mesters, *Lecturas* [1973a], 75-91; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Seguir Jesus*, 95-100; Mesters – Lopes, *Caminhando* [2003c], 71s.

⁶¹ Cf. Mesters, *Itinerário* [1997d], 399. En la V Reunión Plenaria de la Federación Bíblica Católica (Hong Kong, 2-12/07/1996), Mesters comparó un texto con una persona de la que, de acuerdo con el ángulo desde la que se la mire, se pueden tener distintas visiones. Durante diez días Mesters condujo a los participantes en una *lectio divina* sobre Jn 4,1-42, tomando cada día una perspectiva distinta de lectura. Cf. *íd.*, *Senhor* [1996c], 7.

⁶² Croatto explica esto, desde la perspectiva semiótica, como elección de un determinado código a partir de la pluralidad de códigos del texto y lo ejemplifica con las variantes de lectura de Jn 1,35-51 (cf. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 39-42).

que esta decisión no sea arbitraria, tiene que estar en relación con las exigencias del *pre-texto* y con el consenso de la comunidad interpretativa (*con-texto*). Por eso, en su propio trabajo bíblico-científico, Mesters busca una clave de lectura en la perspectiva de los pobres, guiado por una hermenéutica de la comunidad (*con-texto*) y del conflicto (la experiencia fundamental de su *pre-texto*).

3.4.5. *Visión de conjunto del triángulo hermenéutico*

3.4.5.1. *La confluencia de pasado, presente y futuro*

El triángulo hermenéutico pone en claro la *confluencia* de pasado, presente y futuro: con la ayuda de una experiencia normativa del pasado (*texto*) se interpreta la vida personal (*pre-texto*) para dirigir la vida a través de una acción nuevamente orientada según el plan de Dios hacia un futuro mejor, hacia la vida en plenitud (cf. Jn 10,10). En el *con-texto* se hace experimentable ese futuro de modo incipiente en las realizaciones fundamentales de la Iglesia (*liturgia, martyria, diakonia, koinonia*), pero la plena realización del futuro es un regalo gratuito de Dios⁶³. Mesters emplea al respecto la imagen paulina de la creación que yace en dolores de parto (cf. Rm 8,22), la lectura espiritual de la Biblia sería un acto de ayuda en el parto: quien con el auxilio de la Escritura permite que se revele la dimensión espiritual de la realidad actual, acelera el nacimiento del futuro, hacia el que Dios quiere conducir la creación y la historia⁶⁴.

Los tres elementos del triángulo hermenéutico conciernen no sólo a la lectura actual de la Biblia, sino que están también al comienzo del surgimiento de los textos bíblicos, como deja claro la investigación de la *relectura* intrabíblica. Pero Mesters descubre también esto en la forma canónica de la Biblia; en ella, pues, hay tres caminos hacia Dios que no deben ser separados entre ellos: el camino de la orientación conforme a las experiencias normativas del pasado (libros históricos – *texto*), el camino de perspectiva hacia el futuro, para obtener allí coraje y esperanza para la acción en el pre-

⁶³ Cf. Mesters, *Uso da Bíblia* [1975b], 533.

⁶⁴ Cf. *íd.*, *Brisa* [1979a], 62.

sente (libros proféticos – *con-texto*), así como el camino de la percepción de Dios en la propia experiencia de vida (literatura sapiencial – *pre-texto*)⁶⁵.

3.4.5.2. *El redescubrimiento de la sabiduría*

A Mesters se le ocurre que el acceso a la realidad preferido por cada lector de la Biblia refleja también la preferencia por determinadas partes de la Biblia.

“Hasta hoy, los libros sapienciales son los que más agradan al pueblo y los que menos estudia el clero. Quizás, el prejuicio inconsciente de clase es el que ha llevado al clero, al que pertenecen los exégetas y los teólogos, a preferir los libros históricos y proféticos, escritos casi todos por colegas del mismo ‘estatus’, a los libros sapienciales, que surgen en medio del pueblo. Y esto resulta perjudicial para el conocimiento total de la revelación divina, que se expresó también en el pensamiento del pueblo y se recogió en los libros sapienciales”⁶⁶.

Mesters adquiere su formación bíblico-científica en un tiempo de florecimiento de la investigación histórica de la Biblia; el pensamiento no histórico de la sabiduría recibía entonces sólo poca atención⁶⁷, lo que también estaba condicionado por el hecho que el objeto de investigación de la ciencia veterotestamentaria, por largo tiempo marcada por las investigaciones protestantes, era en general la *Biblia Hebraica*. Los libros sapienciales, compuestos o transmitidos en griego eran, en cuanto así llamados *apócrifos*, sólo objetos secundarios de indagación. Mesters, por el contrario, considera la literatura sapiencial como fundamental e interpreta la profecía y la historiografía como orientada a ella.

“Las síntesis teológicas iniciales eran elaboradas por profetas y sacerdotes; pero a medida que se acercaba al Nuevo Testamento, la misma sabiduría penetró dentro del pensamiento profético y sacerdotal y lo redujo al tamaño de la sabiduría. Los límites del Nuevo Testamento fueron atravesados por una síntesis teológica que venía de la sabiduría. Tengo la impresión de

⁶⁵ Cf. íd., *Deus* [1971d], 119 (= *Dios* [1971d], 119); íd., *Lecturas* [1973a], 38-41.

⁶⁶ Íd., *Dios* [1971d], 112 (= *Deus* [1971d], 112).

⁶⁷ Esta situación se ha modificado, entretanto, de manera radical. Respecto al estado actual de la investigación, cf. Oorschot, *Weisheit*, 59-89.

que en la Biblia una preocupación principal no es infundir en la cabeza del pueblo una teología de los profetas o del clero, sino ayudar a la sabiduría natural de la vida a crecer con la ayuda de la teología del profeta y del sacerdote”⁶⁸.

El significado de la literatura sapiencial en la Biblia se convierte, para Mesters, en clave para conocer el significado de la lectura popular de la Biblia para la interpretación de la misma en la Iglesia. Como en el pueblo de Israel la profecía y la interpretación sacerdotal de la historia promovían el crecimiento de la sabiduría del pueblo, así los trabajos teológicos e históricos (bíblico-científicos) deberían servir hoy al desarrollo de la sabiduría de vida del pueblo de Dios, orientada por medio de la lectura de la Biblia⁶⁹.

3.4.5.3. *El triángulo hermenéutico y los carismas específicos dentro de la comunidad interpretativa*

En el triángulo hermenéutico se pueden mostrar los carismas específicos de los miembros de la Iglesia que participan del proceso de interpretación. Mientras que las tareas de la teología y del Magisterio han de ser ubicadas en el *con-texto* y, así, en la transmisión de la *revelación desde arriba*, el cuidado de la ciencia bíblica se refiere al *texto* y, con ello, a la transmisión de experiencias histórico normativas. Los lectores populares, por el contrario, tienen un carisma especial para la percepción de la vida actual (*pre-texto*) como lugar de la presencia encarnada de Dios (*revelación desde abajo*), así como para la vinculación, en lo práctico de la vida, de la *revelación desde arriba* con la *revelación desde abajo*, en la que se torna visible el *contenido* de la Palabra de Dios en su acción perlocutiva.

Los carismas específicos del Magisterio, la ciencia bíblica y el pueblo serán nuevamente tratados por separado; dicha consideración tiene sólo una razón metodológica: no se debe olvidar que, según Mesters, la interpretación tiene que darse desde los tres ángulos, si es que debe ser adecuada al texto y a la vida. No se trata de una sucesión de análisis del texto (ciencia bíblica), análisis teológico (Magisterio, Teología) y

⁶⁸ Mesters, *Futuro* [1975a], 1170.

⁶⁹ Cf. *íd.*, *Deus* [1971d], 120 (= *Dios* [1971d], 119s.).

aplicación creyente (pueblo), sino de un movimiento con forma de espiral, que siempre de nuevo recorre los tres ángulos del triángulo y que, por ello, sólo puede ser realizado en común por el Magisterio, la ciencia y el pueblo. Esto deja también en claro, respecto del triángulo hermenéutico, que asimismo en cada uno de sus elementos aislados ya están siempre presente los demás. Así el *pre-texto* influye, no sólo en la percepción del lector popular, sino también en la del Magisterio y de la ciencia bíblica. En el *texto* se hacen visibles el *pre-texto* y el *con-texto* del autor y de los destinatarios que, en la perspectiva de la fe en la inspiración, remiten al *pre-texto* y al *con-texto* del lector actual de la Biblia. Por último, el *con-texto* no es simplemente un sistema de afirmaciones de fe, ni ha de tenerse por equivalente al Magisterio o a la teología; más bien pertenecen a él todos los miembros de la Iglesia, como también los lectores populares y los biblistas. Incluso hay que entender complementariamente las formas de percepción de la realidad correspondientes a los tres elementos del triángulo: una lectura adecuada de la Biblia, en cuanto *Sagrada Escritura*, tiene entonces que corresponder a su vez a los criterios de la fe, de la ciencia y de la vida actual⁷⁰.

3.4.5.4. *Tres actitudes fundamentales en el trato con la Biblia en cuanto Sagrada Escritura*

A los tres elementos del triángulo hermenéutico corresponden tres actitudes fundamentales ante la Biblia que, juntas, recién posibilitan emplearla como modelo normativo de experiencia para la percepción de la acción de Dios en la vida de hoy⁷¹.

La actitud fundamental sería la de confianza con la Biblia en cuanto Sagrada Escritura, que sólo se adquiere a través de la participación viva en la Iglesia (*con-texto*). La Biblia no es ni un mero libro extraño de un tiempo pasado, ni un libro divino, que quiere determinar desde arriba nuestra vida. Ella es más bien *nuestro* libro⁷², escrito por personas con quienes nos

⁷⁰ Cf. íd., *Brisa* [1979a], 52.

⁷¹ Cf. íd., *Fundamentação* [1979b], 89-92; íd., *Interpretação* [1980b], 34-38; íd., *Oír* [1991a], 151s; íd., *Corazón* [2005a], 19-21.

⁷² Cf. íd., *Oír* [1991a], 152 (subrayado en el original).

vemos unidos en la Iglesia; libro que ha crecido desde las mismas experiencias que también nosotros hacemos en nuestra vida y con Dios. Tal actitud de confianza toma en serio la encarnación de la Palabra de Dios en la palabra del hombre.

La confianza es la que recién va a posibilitar la segunda actitud fundamental, la libertad. Sólo quien cree que es portador del Espíritu Santo y que, por ello, puede interpretar la Biblia con autoridad, partiendo de su propia experiencia de vida, no va a sacralizar la Biblia y, por eso, va a dejar de tomarla libremente (fundamentalismo), ni tampoco va a confiar su interpretación sólo al Magisterio. La libertad como actitud fundamental crece desde las propias experiencias espirituales⁷³.

La tercera actitud fundamental sería, por último, la del respeto y fidelidad para con la Palabra de Dios. Donde faltan las dos actitudes de la confianza y de la libertad, esta fidelidad se identificaría erróneamente con una obediencia ciega ante una doctrina contenida en la Biblia, pero se pasaría así por alto la fidelidad a la Palabra de Dios, encarnada hasta hoy, en la historia humana. No se exige fidelidad respecto de la expresión textual, sino para con la intención efectiva del texto (su pragmática), que apunta a la vida de los lectores. Esta fidelidad para con el *objetivo* de la Biblia como Sagrada Escritura sería la verdadera objetividad a la que deberían aspirar los lectores de la Biblia⁷⁴.

Mesters reconoce estas tres actitudes fundamentales en la *relectura* intrabíblica⁷⁵, en la manera cómo los Evangelios transmiten las palabras de Jesús⁷⁶, en el trato de los Padres de la Iglesia con la Biblia y en la *Lectio divina* practicada en las órdenes religiosas⁷⁷. A diferencia de la ciencia bíblica, se ha-

⁷³ El error fundamental de una pastoral bíblica marcada por la *ratio*, es querer superar el fundamentalismo sólo a través de la instrucción. Más decisivo sería, pues, que el lector de la Biblia pueda hacer en su vida experiencias liberadoras. Cf. *íd.*, *Interpretação* [1980b], 34.

⁷⁴ Cf. *íd.*, *Teologia* [1983b], 193.

⁷⁵ Cf. *supra* II.2.6.2.5.4.

⁷⁶ Cf. Mesters, *Jesus* [1995a], 10s.; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Seguir Jesus*, 56-59.

⁷⁷ Respecto del uso de la Biblia en la Regla de la Orden Carmelita, cf. Mesters, *Fundamentação* [1979b], 80-92; *íd.*, *Hacer arder* [1995c], 95-104.

ría también realidad, de manera nueva, precisamente en la lectura bíblica de los pobres en las comunidades de base. Por eso Mesters subvierte la valoración tradicional de las lecturas científica y popular de la Biblia: si hasta ahora se fundamentó la preeminencia de la lectura científica de la Biblia con su *objetividad*, ahora Mesters atribuye precisamente la auténtica *objetividad* a la lectura popular de la Biblia, porque ella, a pesar de todas sus carencias, a través de la asunción de las tres actitudes fundamentales, sería fiel al objetivo de la Palabra de Dios⁷⁸. De allí resulta, según Mesters, el gran significado de esa lectura de la Biblia para la Iglesia.

3.5. El aporte del Magisterio en el proceso de interpretación

Las expresiones de Mesters sobre la tarea del Magisterio eclesial coinciden, esencialmente, con lo establecido más arriba, en el análisis de las declaraciones magisteriales, en orden a la teoría de la lectura de la Biblia⁷⁹. Toma las declaraciones de la *Dei Verbum* sobre la función de vigilancia del Magisterio, pero destaca que a través de ello no debe silenciarse lo profético y nuevo en la Iglesia⁸⁰. Subraya especialmente la misión del Magisterio de difundir la Biblia en el pueblo, así como de estimular a los creyentes a su lectura⁸¹.

Mesters compara la tarea de formular magisterialmente el *sensus ecclesiae* como marco de referencia de la interpretación con la composición de partituras de música: la Palabra de Dios sería como las cuerdas cuyos tonos se reproducen e intensifican en la caja de resonancia de la comunidad de fe; la tradición y el Magisterio anotan esa música en partituras; el Magisterio sería el director de esa ejecución siempre nueva en la Iglesia. Qué música resulta de ello no depende sólo de la partitura y del director, sino también del

⁷⁸ Cf. *íd.*, *Balanço* [1988a], 15.

⁷⁹ Cf. *supra* I.4.3.3.

⁸⁰ Cf. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 119. Una autoridad magisterial de la Iglesia podría sólo establecer el sentido momentáneo de la tradición, pero no pretender cerrar el proceso hermenéutico, consistente en el esclarecimiento recíproco entre las nuevas experiencias de fe y el texto transmitido.

⁸¹ Cf. Mesters, *Lectura fiel* [1989a], 122-124.

estado de los instrumentos empleados y de la capacidad de los intérpretes⁸².

3.6. El aporte de los lectores populares en el proceso de interpretación

3.6.1. *Las propias experiencias de vida como acceso a la comprensión de la Biblia*

Mesters divide en cuatro fases⁸³ el proceso de descubrimiento y apropiación de la Biblia por parte del pueblo brasileño. En la primera, el pueblo no poseía un acceso directo a la Biblia. Después de que, durante un largo tiempo, la jerarquía eclesiástica reclamó para sí un monopolio interpretativo, se llegó en la modernidad al movimiento opuesto por medio de la ciencia bíblica moderna, que condujo a un monopolio interpretativo de la ciencia.

Desafiada por la Iglesia protestante a difundir la Biblia también en el pueblo, en una segunda fase se promovió igualmente en la Iglesia católica un movimiento bíblico popular. Magisterio y ciencia bíblica procuraron entonces dirigir la lectura bíblica del pueblo. A través de numerosas formas de comunicación didáctica y de publicaciones se intentó iniciar al pueblo en el paradigma bíblico-científico; pero, a diferencia de lo que se esperaba, esto condujo a un distanciamiento del pueblo respecto de la Biblia, que fue a la vez un distanciamiento religioso.

“Esta literatura exegética produjo una visión *nueva* que hizo de la Biblia un libro *antiguo*, pues ubicó este libro en el pasado, esto es, en el contexto histórico y literario en el que nació. Éste es un aspecto negativo de la divulgación de los resultados de la exégesis bíblica en medio del pueblo”⁸⁴.

Dentro del paradigma científico, el pueblo quedó totalmente dependiente de los biblistas como guías hacia el pasado. La ocupación exclusiva con el pasado condujo a una enajenación de la propia realidad: abandonada por la ciencia en

⁸² Cf. íd., *Por trás* [1974a], 229 (= *Por detrás* [1974a], 275s.).

⁸³ Cf. íd., *Flor* [1976a], 133-136.

⁸⁴ *Ibid.*, 134 (subrayado en el original).

el camino de retorno hacia la propia realidad, la actualidad fue experimentada, cada vez más, como distante de Dios. Pero en una tercera fase comenzó entonces el pueblo a leer la Biblia por sí mismo. Puesto que les estaba cerrado el acceso a los caminos científicos de conocimiento en razón de su carencia de formación, empleó el único acceso que le estaba a disposición: sus propias experiencias de vida. La Biblia no fue ya leída como testimonio del pasado, sino como historia simbólica, como espejo de la propia realidad.

En virtud de la eficacia inspiradora de esta lectura de la Biblia, se llegó así actualmente a una cuarta fase: a una reapropiación de la Biblia por parte del pueblo. El pueblo redescubrió íntimamente el sentido espiritual de la Biblia, que habría caído en el olvido en el paradigma científico.

“Es una visión muy *antigua* que se recuerda aquí en el pueblo, pero que hace de la Biblia un libro *nuevo* y actual, pues trae ese libro al presente, lo inserta en la vida del pueblo y lo transforma en el motor escondido del actual proceso de renovación”⁸⁵.

El fundamento de esta lectura espiritual de la Biblia es la comprensión pre-secularizada de la revelación que posee el pueblo, que cuenta, muy obviamente, con la revelación de Dios en la propia vida⁸⁶. En el pueblo se habría conservado la intención fundamental de la interpretación patrística de la Biblia, la determinación de la relación entre naturaleza y gracia redescubierta en teología recién por la *Nouvelle Théologie*: no se comprende racionalmente la revelación de Dios *desde abajo* en la creación y en la historia, sino sobre todo intuitiva y emocionalmente. En cuanto que el pueblo emplea toda su fuerza en mejorar su vida y en posibilitar a sus hijos un futuro, sigue en la praxis de vida las aspiraciones que el Espíritu de Dios suscita en él. Esta no reflexionada experiencia de Dios *desde abajo* es el presupuesto para comprender la revelación de Dios *desde arriba*. Entonces, en cuanto que el pueblo lee la Biblia partiendo de sus experiencias de vida práctica y sus intereses, crea intuitivamente los presupuestos para comprender el mensaje espiritual de aquélla. Pero dado que

⁸⁵ *Ibid.*, 135 (subrayado en el original).

⁸⁶ Cf. *íd.*, *Parola* [1972a], 12; *íd.*, *Interpretação* [1980b], 30s.

el pueblo, en su lectura de la Biblia, no se detiene en el conocimiento intelectual de la revelación de Dios *desde arriba* sino que, en base a las ideas adquiridas en la lectura, también actúa y une así el mensaje *desde arriba* con la dinámica *desde abajo* experimentada intuitivamente, entonces el sentido espiritual de la Biblia actúa también de modo performativo, lo que no puede alcanzar una pura contemplación racional.

3.6.2. *Un camino sapiencial de conocimiento de Dios*

El camino inductivo de la revelación de Dios, como se lo practica en la lectura popular de la Biblia, presenta llamativas similitudes con la literatura bíblica sapiencial. A ello se aludió ya en la consideración de la comprensión de la revelación y del triángulo hermenéutico⁸⁷.

El camino sapiencial del conocimiento de Dios es *ecuménico*, porque se refiere a lo que es común a los hombres: la vida amenazada, y no a lo que los separa: las distintas convicciones religiosas. La vida cotidiana, lo que es completamente común, lo que atañe a hombres de todos los pueblos, ya sea que crean o no en Dios, es un *locus theologicus*. Este camino de conocimiento es participativo, porque el pueblo no es instruido por algunos especialistas en una revelación que viene de fuera, sino que reflexiona sobre su propia vida y, con ello, es a la vez objeto y sujeto de conocimiento.

Mesters ve los libros sapienciales canonizados en la Biblia (católica y ortodoxa) como una prueba de que la “voz simple del pueblo [puede] convertirse en la voz oficial de Dios para su pueblo”⁸⁸. Designa la sabiduría popular como la infraestructura de la Biblia y destaca que la última síntesis de la historia de la salvación, antes del paso al Nuevo Testamento, fue producida por los maestros de sabiduría. Aunque la sabiduría posterior fue ulteriormente desarrollada en forma siempre más compleja y reflexionada por medio de especialistas particulares, tiene sus orígenes en la sabiduría más antigua, que era menos una reflexión intelectual o una especulación cuanto un saber práctico de vida y tenía su sitio, no en las escue-

⁸⁷ Cf. *supra* II.2.6.2.2.5 y II.3.4.5.2.

⁸⁸ Mesters, *Palavra* II [1971b], 37.

las de los instruidos, sino en las familias y en las comunidades de aldeas. Se transmitían sólo valores y reglas que habían sido verificados a través de la acreditación en la praxis de vida.

Mesters aboga para que se supere en la Iglesia la fijación en el pensamiento histórico y se descubra nuevamente el acceso a la sabiduría, para que así se le devuelva al pueblo el lugar que le corresponde en el conocimiento de la revelación de Dios⁸⁹.

“Esto nos ilumina un posible camino que podemos seguir hoy; un camino que ya fue válido entonces: hacer que el pueblo piense, que reflexione, que hable y que diga lo que siente: dejar que el pueblo participe y encuentre su camino hacia la Verdad, hacia Dios. No imponer nada, sino orientar y ‘e-ducuar’, dejar que descubra *su* riqueza y *su* experiencia de vida”⁹⁰.

Mesters encuentra el modelo fundamental de la sabiduría, que se puede reconocer en la Biblia, también en sus contactos con el pueblo brasileño. Hasta hoy en día, el saber experiencial se transmite y profundiza allí en forma de dichos y relatos en círculos familiares y en círculos de conversación vespertina en las aldeas⁹¹. La miserable situación de vida de los pobres en Latinoamérica genera especialmente sabiduría, que es una expresión de la voluntad de sobrevivencia del pueblo⁹². Junto a esa sabiduría popular, existe también una sabiduría sistematizada en las ciencias sociales y humanas que se ocupan de la praxis de vida. Esta sabiduría es transmitida, sobre todo, por la formación escolar. Con la Pedagogía de la Liberación, como se ha desarrollado en Brasil sobre todo a través de Paulo Freire (1921-1997), comparte Mesters la preocupación por superar la dominación de la sabiduría científica sobre la sabiduría popular, a favor de un diálogo y de una complementación recíproca⁹³. La sabiduría científica tiene que asumir la preocupación de la sabiduría

⁸⁹ Cf. íd., *Palavra* II [1971b], 19-51; íd., *Deus* [1971d], 111-126 (= *Dios* [1971d], 111-125); íd., *Lecturas* [1973a], 41-44.

⁹⁰ Íd., *Dios* [1971d], 119 (subrayado en el original) (= *Deus* [1971d], 120).

⁹¹ Cf. íd., *Dias* [1977a], 59, 66s.

⁹² Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 18s.

⁹³ Cf. Mesters, *Lecturas* [1973a], 41s.

popular por mejorar la vida amenazada de los pobres, en vez de ser ella misma un instrumento de dominación y explotación de los pobres.

Excursus: La Pedagogía de la Liberación de Paulo Freire

El brasileño Paulo Freire es tenido por el más significativo pedagogo popular del Tercer Mundo. Entre su concepto de una educación liberadora (*Pedagogía del oprimido*) y la teología de la liberación, que histórica y geográficamente surgieron bajo las mismas condiciones, se pueden establecer múltiples conexiones⁹⁴. También en las ideas pedagógicas fundamentales de Carlos Mesters se advierten llamativas coincidencias con la Pedagogía de Freire. Es cierto que Mesters no ha tratado conscientemente de adaptar el trabajo bíblico al método de Freire, pero, dado que a fines de los años sesenta, ese método fue intensamente acogido en la Iglesia católica de Brasil, es muy probable un influjo indirecto sobre el pensamiento de Mesters⁹⁵.

Paulo Freire, nacido en 1921 en Recife, al noreste de Brasil, experimentó personalmente como niño el hambre y la pobreza, y tomó la decisión de dedicar su vida a la lucha contra el hambre. Primero fue abogado, luego se volcó hacia la pedagogía. Su concepción pedagógica está marcada esencialmente por la historia del Brasil, las perdurables estructuras coloniales y la explotación y empobrecimiento de amplios sectores de la población. Al comienzo de su actividad pedagógica tuvo una experiencia impactante, la de la apatía de las masas casi incapaces de formación, una “cultura del silencio”⁹⁶: los pobres soportaban enmudecidos y en silencio su destino, se sometían completamente al dominio de las élites. Parecían con ello corroborar la opinión de los dominadores

⁹⁴ Cf. Baquero – Knauth – Schroeder, *Befreiung*, 11-92, en especial 77-92 (bibliografía); Almeida Cunha, *Pädagogik*, 61-124; Brandt, *Nachfolge*, 372-386; Borges de Sousa, *Bibelarbeit*, 79s.

⁹⁵ En diálogo con el autor (Münsterschwarzach, 20/05/2003), Mesters contó que había leído la obra de Freire, *Pedagogía del oprimido*, y que también se había encontrado una vez personalmente con ese autor, de modo que él mismo no pretendía excluir un influjo indirecto del mismo.

⁹⁶ Lange, *Einführung*, 10.

de que no eran capaces ni estaban dispuestos para autodeterminarse y para la libertad; de allí que debían ser *conducidos* y *desarrollados*. Pero Freire diagnosticó esa apatía como consecuencia de la opresión.

“El sometimiento interior ante la supremacía del poder conduce a que los oprimidos se vean a sí mismos como los ven los opresores, a saber, como ‘nada’; todo lo que ellos experimentan se torna una constatación interior de su propia nulidad: pobreza, ignorancia, determinación por otros, necesidad”⁹⁷.

El sometimiento es consecuencia de una invasión cultural que, con la meta de domesticarlos, roba a los oprimidos su lenguaje, destruye su identidad cultural y los reduce a meros objetos, igual que animales domésticos. Freire dedujo de su propia experiencia que la educación nunca puede ser neutral: que ella o es instrumento de liberación de los hombres o lo es de su domesticación; la educación tradicional serviría a esto último: educa, pues, según el “concepto bancario”⁹⁸. Como poseedor del saber, el educador *alimenta* al alumno ignorante, *espiritualmente desnutrido*, con el saber, lo deposita como un ahorro en una cuenta bancaria, donde debe dar intereses. Cuanto más el alumno asume el saber, la lengua (que es imagen de la conciencia) y la visión del mundo del educador, tanto más exitoso aparece entonces el proceso formativo. La educación se realiza con una determinación por parte de otro, como sometimiento, como programación. Tal educación apunta al mantenimiento del *status quo*⁹⁹.

En base a su propia opción por los pobres, Freire procuró desarrollar una concepción alternativa. A partir de la *cultura del silencio* surgió en él el principio de que sólo puede ser libre quien es tratado como sujeto responsable. El fundamento para esto es que él sólo puede comprender y transformar el mundo en cuanto que lo nombra, y esto se produce mediante la concientización: la propia situación de vida debe ser percibida como problema y se debe resolver en la reflexión y en la acción. Educar es, conforme a esto, ya no más programar sino problematizar. El educador debe entrar en un

⁹⁷ *Ibid.*, 10s.

⁹⁸ Freire, *Pädagogik*, 57.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 57-65.

diálogo con el alumno, en el que se modifique la habitual distribución de roles: el alumno se torna maestro, en cuanto que su propia situación de vida y su conciencia de ello se convierten en contenido de aprendizaje.

Freire procura realizar este principio de aprendizaje dialógico, de modo metodológico, en su programa de alfabetización. Un equipo de pedagogos y sociólogos comparte primero, durante algunas semanas, la vida de los que han de ser alfabetizados. En la convicción de que no existe un analfabetismo absoluto, buscan, en un proceso dialógico junto con los participantes del curso, el material de aprendizaje: las así llamadas *palabras generativas* (el patrimonio lingüístico de la gente) y los *temas generativos* (sus experiencias fundamentales); luego, éstos son codificados con la ayuda de imágenes. La decodificación, la conversación en común y el desciframiento de las imágenes representan el proceso central del aprendizaje, al que recién después sigue la escritura de palabras. Éstas ya no son más una serie abstracta de letras, sino que están llenas de visiones y comprensiones adquiridas por las personas mismas. De las sílabas de esas palabras se forman luego otras palabras, frases y procesos de pensamiento.

Este método no apunta, entonces, sólo al mero aprendizaje de una técnica de lectura y escritura, sino que conduce a que el alumno comprenda su propia realidad, se comprenda a sí mismo como configurador de ella y descubra su posibilidad de transformación¹⁰⁰. El cambio de la conciencia que se produce tiene que estar acompañado también de una transformación de las estructuras, si no, se torna vacío. Pedagogía liberadora y revolución social van siempre inseparablemente juntas. La liberación, por tanto, sólo puede resultar si no se produce *para* el pueblo sino *con* el pueblo, en cuanto que los oprimidos se convierten en sujetos. Tal pedagogía representa una amenaza para la sociedad que se basa en el mantenimiento del *status quo*, de la riqueza de pocos a costa de muchos. Así, Freire fue encarcelado en el golpe militar de 1964 y luego enviado al exilio del que recién pudo regresar a Brasil en 1980.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 79-104.

En sus análisis de la formación religiosa y bíblica del pueblo, Carlos Mesters llega a un resultado semejante al de Freire¹⁰¹. El pueblo calla desde siglos ante la erudición del clero y los teólogos, que aparecen como administradores exclusivos de la revelación, que a través del trabajo formativo es llevada a las personas como algo extraño. Como constató Freire en los comienzos de su actividad pedagógica, que muchos participantes de programas de formación, enseguida de salir de la escuela se sumergen nuevamente en el analfabetismo, así también experimentó Mesters cómo el trabajo formativo teológico o bíblico-didáctico permanecía a menudo sin resultados.

La pedagogía de Freire se basa en la idea de que no existe analfabetismo absoluto; análogamente, se puede hablar respecto de la visión de Mesters que los *simples creyentes*, que aparecen como tan ignorantes, no son ningunos *analfabetos religiosos*. El concepto *ignorancia* es relativo, definido en base a valores y normas dadas cultural y socialmente de manera previa. Si la ciencia es el único acceso reconocido al conocimiento, entonces, el pueblo es en efecto ignorante, posee una gran carencia de formación y muestra a menudo una incompetencia elemental. La sabiduría del pueblo y su experiencia religiosa no son alcanzadas por esa trama cultural y, por lo tanto, el pueblo ya hace largo tiempo que ha internalizado el veredicto de *ignorante*. La norma formativa social amenaza también en la Iglesia y en la sociedad a la sabiduría reunida durante siglos y la sustituye por valores y una conciencia distinta que proceden de una cultura extraña¹⁰². Pero, a través de esto, es imposible advertir la limitación del saber adquirido dentro del paradigma científico y no se aprovecha la riqueza de la sabiduría del pueblo.¹⁰³

¹⁰¹ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 31-37 (= *Por detrás* [1974a] 33-40); íd., *Flor* [1976a], 164-184. Cf. también Borges de Sousa, *Bibelarbeit*, 80-88.

¹⁰² En sus escritos tempranos, Mesters se refiere muchas veces a un artículo publicado en 1971 por el renombrado biblista L. Alonso Schökel, quien llama la atención acerca de que "la exégesis científica de hoy [... es] un producto de occidente", y también advierte sobre el peligro "de que incluso la Palabra de Dios se vea acaparada por un nacionalismo cultural" (Alonso Schökel, *Exegese*, 692). Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 23s. (= *Por detrás* [1974a], 25); íd., *Flor* [1976a], 156.

¹⁰³ Mesters compara al pueblo con un mendigo que pide limosna a los presuntamente ricos, aunque está sentado sobre un cajón lleno de oro. Cf. Mesters, *Palavra II* [1971b], 18.

3.6.3. *El sensus fidelium*

Según los patrones de la teología racional y de la ciencia bíblica, el pueblo no puede contribuir a la comprensión profunda de la fe y de la Biblia, sus expresiones son acríticas e ingenuas y, por ello, no tienen valor. Pero la vida del pueblo es también un yacimiento de la revelación divina; a pesar de toda la ignorancia, los pobres no son analfabetos religiosos, como confiesa también la doctrina eclesial del *sensus fidelium*. Esta enseñanza sería a la vez una de las más importantes y de las más problemáticas en la teología, escribe Mesters: importante, porque allí se declara que la infalibilidad en cuestiones de fe corresponde también al pueblo; problemática, porque la forma de actuar de ese sentido de fe no sería captable racionalmente. Mesters ve actuar el *sensus fidelium* allí donde el pueblo recibe una afirmación de fe porque percibe, intuitivamente, la rectitud de esa expresión.

“El pueblo puede *no conocer* las cosas de la fe; pero puede *reconocerlas*, y sabe hacerlo, mucho mejor tal vez que nosotros, que las enseñamos al pueblo. Esto es algo misterioso, pero verdadero, que se verifica no sólo a nivel de fe, sino también a nivel de vida. El pueblo tiene una especie de sexto sentido, por el cual *reconoce* si las cosas que recibe de otros son suyas o no. La intuición de su fe hace que él acepte o rechace ciertas doctrinas o novedades que se propagan; hace que acepte aquello en que *reconoce* una verbalización o hasta una corrección de la fe que posee”¹⁰⁴.

Esta orientación de fe se produce muy lentamente. Es cierto que el pueblo también se puede equivocar y engañar, pero no a la larga. El fundamento de la capacidad del *sensus fidelium* sería la presencia activa de Dios en la vida del hombre percibida intuitivamente. Mientras que el comprender de la ciencia bíblica está orientado por la razón y puede ser descrito como una acumulación de conocimientos, el comprender de los lectores populares sería un *re-conocer* o, como escribe Mesters, asumiendo, terminología escolástica, un conocimiento *connatural*. En el concepto *connatural*, que se plasmó especialmente en el Platonismo y en la Escolástica, se expresa un “parentesco natural del cognoscente con el objeto de su acto de conocimiento”.¹⁰⁵ Mesters ve fundado en esa

¹⁰⁴ Íd., *Por trás* [1974a], 37 (subrayado en el original) (= *Por trás* [1974a], 35).

¹⁰⁵ Berning, *Prinzip*, 293.

connaturalidad el privilegio cognoscitivo-teórico de los pobres y marginados:

“El pueblo [...] pisa el mismo terreno de su sufrimiento de donde brotó la propia Biblia. La dura realidad vivida hoy se torna en un criterio de interpretación del texto antiguo y de una cierta connaturalidad para captar el sentido literal en toda su amplitud”¹⁰⁶.

Dado que los textos bíblicos proceden de un tiempo y culturas extraños, mucho de ellos permanecen incomprensibles y requieren esclarecimiento; pero la connaturalidad produce en los pobres una confianza en el trato con la Sagrada Escritura sin que ellos hayan adquirido previamente conocimientos por medio del estudio intensivo.

3.6.4. *Comprensión simbólica*

La confianza con la Biblia operada por la connaturalidad posibilita a los pobres comprenderla con el acceso cognoscitivo que le es propio: la comprensión simbólica.

“Para el pueblo el símbolo es una dimensión real de su vida. Por una intuición no reflexiva percibe el valor simbólico de los hechos narrados por los textos, porque es con esos mismos ojos como interpreta los hechos de su propia vida”¹⁰⁷.

El conocimiento del pueblo es totalizante; la comprensión simbólica no es un proceso intelectual, sino que tiene lugar en una vinculación global de reflexión, oración, celebración, canto y juego¹⁰⁸. Las visiones teológicas no son comunicadas por el pueblo de manera escrita sino a través de tradiciones orales; sus medios son conversaciones, liturgias participativas, poemas y canciones y, sobre todo, la praxis comunitaria de vida¹⁰⁹. Este camino de conocimiento practicado por los pobres es, según Mesters, el más apropiado

¹⁰⁶ Mesters, *Interpretação* [1980b], 36. Cf. además Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 95-100.

¹⁰⁷ Mesters, *Interpretação* [1980b], 35; cf. *íd.*, *Dias* [1977a], 86s.

¹⁰⁸ Cf. *íd.*, *Teologia* [1983b], 194; *íd.*, *Água* [1986a], 569-571 (ejemplos concretos del VI Encuentro Intereclesial de Comunidades de Base); *íd.*, *Emmaus* [1991c], 74; *íd.* – Orofino, *Bibel verändertert* [2003b], 20.

¹⁰⁹ Cf. Mesters, *Teologia* [1983b], 191; *íd.*, *Balanço* [1988a], 2, 10.

para el conocimiento y la comunicación del sentido espiritual de la Biblia.

“[...] el *sentido* de la Biblia no es sólo una idea o un mensaje que se capta con la razón y se objetiva a través de raciocinios: es también un *sentir*, una *consolación*, un consuelo que es sentido con el corazón [...]”¹¹⁰.

Sin embargo, la sabiduría del pueblo corre el peligro de caer totalmente en el olvido. La preponderancia de la ciencia y la formación escolar conduce a una *cultura del silencio* y a que el pueblo rodee su riqueza interior con una dura cáscara, como si fuera un coco, que sólo se puede penetrar con dificultad¹¹¹. La progresiva industrialización y la cultura global de masas amenazan la sabiduría secular del pueblo¹¹², pero Mesters está convencido de que, precisamente esos valores y experiencias de vida de quienes no cuentan en la sociedad, son capaces de curar la herida cancerígena por la que sufren las sociedades modernas¹¹³. Los pobres pueden devolverle a la Iglesia un acceso a la Biblia que, en una sociedad en la que la ciencia ha llegado a ser la forma de vida, casi se ha perdido completamente el camino de la sabiduría, de la intuición y de la experiencia mística de fe en lo cotidiano.

3.6.5. La lectura popular es ecuménica

Como la literatura sapiencial bíblica revela de muchas maneras coincidencias con las tradiciones sapienciales de los pueblos vecinos, con los que mantenía un intenso intercambio cultural, así también el acceso sapiencial del pueblo posibilita hoy una interpretación ecuménica de la Biblia. Si en la ciencia bíblica la asunción del paradigma científico y la exclusión sistemática de los prejuicios dogmáticos habrían conducido a un trabajo ecuménico conjunto, así también la lectura bíblica de los pobres se revela como ecuménica, porque la orientación práctica a la vida de la lectura es común a lectores populares de todas las confesiones.

¹¹⁰ Íd. – Orofino, *Bibel verändert* [2003b], 20 (subrayado en el original).

¹¹¹ Cf. Mesters, *Dias* [1977a], 47s.

¹¹² Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 34.

¹¹³ Cf. Mesters, *Futuro* [1975a], 1.169s.; íd., *Dias* [1977a], 99.

“Lo que tenemos de más ecuménico y universal es la vida y el deseo de tener vida en abundancia. Este deseo de vivir como gente y de tener vida más justa y más abundante, existe sobre todo entre los pobres y oprimidos. El pueblo pobre es ecuménico cuando lee la Biblia. La lectura que hace es en defensa de la vida ecuménica”¹¹⁴.

3.6.6. *Los límites de la lectura popular de la Biblia*

Según la visión de Mesters, la Biblia, en cuanto Sagrada Escritura, es una parábola y con ello, a su vez, testimonio histórico y símbolo. Mientras que el aporte específico de los lectores populares reside en el conocimiento de la dimensión simbólica de la Biblia, para el conocimiento de su condicionamiento histórico y cultural se necesita la contribución de la ciencia bíblica. La comparación con la sabiduría en Israel puede llamar la atención sobre otros límites de la lectura popular de la Biblia y de la vida.

En sus escritos tempranos Mesters no trató esto porque su presentación de la literatura sapiencial perseguía la idea de destacar el valor y el significado permanente de la sabiduría popular. Sin embargo, en el proyecto *Tu Palabra es Vida*, en el volumen aparecido en 1993 sobre “Sabiduría y poesía del Pueblo de Dios”, se tratan en un capítulo propio las ambivalencias y límites de la sabiduría¹¹⁵.

En razón de su carácter conservativo la sabiduría corre el peligro de encerrarse en el pasado y, generalmente, rechazar lo nuevo. El pensamiento sapiencial ahistórico, orientado por los ciclos de la naturaleza, tiende además a un cierto fatalismo¹¹⁶. Sin una utopía histórica, la sabiduría en Israel se evi-

¹¹⁴ Mesters, *Lectura popular* [1988b], 12; cf. íd. – Lopes, *Flor bonita* [1988d], 22; íd., *Critérios* [1989c], 327; íd., *Leitura libertadora* [1996a], 704. Tener presente, además, la orientación ecuménica del centro bíblico CEBI: cf. Schürger, *Theologie*, 27, 84; Bohn Gass, *Pedaço*, 30-32; Dietrich – Soares, *Arrozais*, 43-45.

¹¹⁵ Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 31-33; cf. íd., *Bíblia na Formação*, 172s.

¹¹⁶ Esto lo experimentó el mismo Mesters en su viaje pastoral al noreste de Brasil. Debido a su pensamiento cíclico, la gente carece de una visión de futuro que funde la esperanza. Cf. Mesters, *Dias* [1977a], 27, 82, 90; Weber, B., *Ijob*, 302s.

denció como manipulable por la ideología real dominante; por ello necesitó de la corrección profética para escapar de la ideologización. Con su concentración en la vida cotidiana de la familia, la sabiduría se encontraría, además, en el peligro de perder la mirada crítica de la situación histórica y convertirse en un pensamiento individualista y moralista.

Ni en el proyecto *Tu Palabra es Vida* o en otros escritos de Mesters, estas ideas llegan a ser el fundamento de una reflexión crítica sobre los límites de la interpretación sapiencial popular de la Biblia y de la vida. En mi opinión, hay que buscar la razón de ello en la orientación a las comunidades de base: los pobres que se organizan en las comunidades de base poseen, por cierto, esa forma de pensamiento característica del *pueblo*, pero su pensar conscientemente histórico y crítico de la ideología (profético) se diferencia de la mayoría de los pobres de Brasil. De allí que las consideraciones de Mesters respecto a la lectura popular de la Biblia sólo tiene validez en vista de los lectores populares de la Biblia que piensan a la vez sapiencial y proféticamente. Él mismo, en realidad, se refiere a menudo a que sus reflexiones concierne sólo a la lectura de la Biblia en las comunidades de base¹¹⁷, pero debido al empleo frecuente de los conceptos generales *pueblo* y *pobres* existe el peligro de que sus lectores tengan sus consideraciones como válidas en general. Con razón, entonces, presenta H. de Wit cuestionamientos críticos al uso de la expresión *lectura popular*.

“El mayor problema que se da con el término *lectura popular* usado por Mesters y otros biblistas latinoamericanos, es de carácter terminológico. Se usa la expresión *lectura popular* en un doble sentido. En el vocabulario de un gran número de biblistas latinoamericanos y otros, el término *lectura popular* se usa en un sentido descriptivo y normativo. El término se usa para definir *sociológicamente* a cierto grupo de lectores y lectoras de la Biblia (los y las pobres). Como término *hermenéutico* se usa *lectura popular* para hablar de una lectura de la Biblia que se estima ideal, correcta y auténtica *desde el punto de vista teológico*”¹¹⁸.

¹¹⁷ Cf. más arriba las presentaciones sobre la semántica del concepto *pueblo* (II.2.5).

¹¹⁸ De Wit, *Dispersión*, 240 (subrayado en el original).

En sus propias explicaciones acerca de los límites de la lectura popular de la Biblia, Mesters se refiere sobre todo a los problemas prácticos en el contexto brasileño. En una retrospectiva sobre el movimiento bíblico brasileño de 1964 a 1984, publicada en 1988, hace una lista de treinta y cinco problemas¹¹⁹. Parece que los siguientes puntos poseen validez general: a) los peligros del subjetivismo y del fundamentalismo (consideración literal del texto); contra estos peligros no sólo ayuda el trabajo formativo; también es importante que los creyentes, por la praxis de fe y de vida en su comunidad local, puedan experimentar que la fe es más que un asunto interior; b) la dependencia de instruidos, de ayudas para la lectura y de conductores de los diálogos que son dominantes impiden que los pobres se conviertan en sujetos de la interpretación; c) las diferencias culturales entre el mundo bíblico y el de los lectores dificultan un entendimiento; d) la impostación ideológica previa de la propia imagen de Dios tiene una influencia decisiva en la percepción que se haga de Él en los textos bíblicos.

Un problema particular del contexto brasileño representa la falta de conciencia histórica de los pobres¹²⁰. Su concepción cíclica del tiempo tiene, por un lado, la ventaja de facilitar la identificación con las personas y sucesos presentados en la Biblia, dado que la gente no percibe divisor al gran lapso de tiempo que los separa con aquéllos. Pero, por otro lado, promueve un acceso fundamentalista a la Biblia, porque no son suficientemente enfocadas las diferencias histórica y cultural. Aquí se torna sumamente clara la tarea de la ciencia bíblica y de la didáctica de la Biblia: tienen que ayudar a los lectores populares y percibir la Biblia como símbolo y como testimonio histórico a la vez. Ya sea que predomine en ellos la conciencia histórica o el pensamiento cíclico, el trabajo científico debe ayudar a que la dimensión de la Biblia, que en cada caso es descuidada, sea percibida y se le haga justicia.

¹¹⁹ Cf. Mesters, *Balanço* [1988a], 16-19; cf. *íd.*, *Use* [1981a], 202, 210; *íd.*, *Oír* [1991a], 154-156.

¹²⁰ Cf. *íd.*, *Use* [1981a], 202.

3.7. El aporte de la ciencia bíblica en el proceso de interpretación

3.7.1. *La lectura popular de la Biblia requiere la mediación científica*

Mesters ve en los nuevos lectores populares de la Biblia en Latinoamérica un redescubrimiento de la lectura espiritual de los Padres de la Iglesia, pero esto no significa que abogue por un regreso a ese estadio precrítico de la interpretación de la Biblia. Claramente habla del fracaso histórico de la lectura espiritual de la Escritura, que a causa de la carencia de orientación histórica habría derivado en un fantasear insostenible y en el fideísmo¹²¹. Pero, con razón, la Iglesia se mantuvo firme en el significado de la lectura patrística de la Biblia, porque la perspectiva con que ella la contempla sería válida hasta hoy. La frecuente referencia de Mesters a la exégesis de los Padres de la Iglesia sirve, por eso, a la legitimación, por medio de la tradición diacrónica, de la lectura popular de la Biblia hecha hoy¹²².

3.7.2. *El significado del marco de referencia eclesial para la investigación bíblico-científica*

En un informe sobre el año sabático, que transcurrió en 1987 en la *École Biblique* en Jerusalén, Mesters se muestra fuertemente impresionado por los esfuerzos que se hacen en las distintas disciplinas de la ciencia bíblica y señala a los colaboradores en el CEBI que, ni lejanamente aún, se ha aprovechado toda esa riqueza científica para el servicio del pueblo. A su vez, en Jerusalén, se le hizo nuevamente claro el carácter relativo de la investigación científica de la Biblia.

“Es del tipo de estudio que no tiene un fin en sí mismo, sino que debe estar relacionado, de una u otra manera, con el pueblo y con la Iglesia. El estudio científico del texto bíblico queda sin rumbo cuando se desliga de la realidad del pueblo y de la fe de las comunidades. Desligada [de esto] la ciencia bíblica acumula su conocimiento sin saber para qué y para quién, y sin criterio objetivo fuera de ella misma, para discernir qué es importante y qué no para la vida de la Iglesia y del pueblo. Sentí esta falta de

¹²¹ Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 157; cf. Richard, *Bibellektüre*, 29.

¹²² Cf. Mesters, *Teologia* [1983b], 197.

un contacto profundo de la propia investigación científica en la situación concreta del pueblo y con la vida de fe de las Comunidades Eclesiales”¹²³.

La ciencia bíblica muestra signos claros de haber perdido su antigua dinámica: mientras que, por un lado, las investigaciones se tornaron siempre más específicas, la ciencia bíblica, por otro lado, ha ido perdiendo el contacto con los receptores de su trabajo y se habría quedado sin orientación. La nueva lectura popular de la Biblia en las comunidades de base ofrece, por ello, una gran oportunidad también para dicha ciencia¹²⁴: le abre un marco de referencia a su trabajo, por medio del cual se puede reconocer de manera renovada el gran significado de la lectura científica de la Biblia para la Iglesia. De allí que es importante que la ciencia bíblica se ubique en el conjunto de la interpretación de la Biblia en la Iglesia representado por el triángulo hermenéutico y, así, tome conciencia de sus límites. Ella ofrece sólo los anteojos para poder ver mejor, pero no los ojos.

“La contribución del pueblo de Dios no está del lado de los anteojos sino del lado de los ojos. En los ojos del pueblo está reapareciendo una visión cierta con que los cristianos deben leer e interpretar la Biblia. Por eso, la interpretación popular es una alerta para los fabricantes de anteojos, los exégetas. Porque los anteojos deben ser hechos de acuerdo con los ojos, para mejorar su visión. Cuando los ojos deben adaptarse a los anteojos se arruina la vista y el mundo oscurece”¹²⁵.

En esta cita se aprecian claramente las tareas más importantes de la ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia: por un lado, se trata de dar una ayuda para la visión del pueblo, concretamente la traducción y aclaración de textos de la Biblia de difícil comprensión en razón de las diferencias históricas y culturales; por otro lado, la ciencia bíblica tiene también la tarea de corregir una visión distorsionada, esto es, de actuar como crítica de la ideología. Esta crítica de la ideología tiene que orientarse también contra el propio trabajo,

¹²³ Íd., *Amigo* [1987a], 11s.

¹²⁴ Cf. íd., *Teología* [1983b], 191. Richard habla incluso de “salvación de la exégesis y de los exégetas profesionales” (Richard, *Bibellektüre*, 39).

¹²⁵ Mesters, *Interpretação* [1980b], 39; cf. íd., *Brisa* [1979a], 49, 74.

para que las ayudas producidas para una mejor visión no conduzcan, ellas mismas, también a una percepción distorsionada.

3.7.3. *Significado de la convivencia con el pueblo para el trabajo bíblico-científico*

La primera labor de la ciencia bíblica sería producir una traducción de la Biblia que sea justa, tanto para con el texto original, como también para los lectores actuales. Precisamente esto último es lo que para Mesters constituye la tarea más difícil. Una traducción que siga ciertamente el texto original pero que no sea comprensible para los pobres, sería inútil e impediría que la Biblia, en cuanto Sagrada Escritura, alcanzara su meta¹²⁶. El biblista, en cuanto intérprete, tendría que ser simultáneamente abogado del texto y del lector actual. Con su trabajo tiene que contribuir, por un lado, a que el texto sea percibido y respetado en autonomía y carácter de extraño, pero por otro lado, a través de su trabajo de traducción, debe contribuir también a que se reduzca esa extrañeza y distancia. Puede cumplir esta doble tarea únicamente si conoce no sólo el texto, sino también la realidad de vida de sus receptores. Por eso la convivencia, la participación activa en la vida de la comunidad interpretativa¹²⁷, se torna un presupuesto irrenunciable del trabajo bíblico-científico. Aquí se advierte un claro paralelismo con el método de alfabetización de Freire, en el que la convivencia de varias semanas es el presupuesto para elaborar el contenido de la enseñanza, a través del ir destacando las palabras generativas y los temas: también el biblista tiene que hacerse

¹²⁶ Cf. íd., *Flor* [1976a], 114s. P. Richard concretiza esto, refiriéndose a que el lenguaje refleja la visión cultural, espiritual e ideológica del hablante y su conciencia histórica. Por esto, la mayoría de las traducciones de la Biblia, no serían comprendidas por los pobres y la Palabra de Dios no resultaría eficaz, porque están escritas en el lenguaje del sistema dominante. De aquí que tales traducciones de la Biblia no sean fieles a la Palabra de Dios, que se revela con preferencia a los pobres, ni a los pobres de hoy en día, que leen la Biblia para poder percibir la presencia de Dios en sus vidas (cf. Richard, *Bibellektüre*, 34s.).

¹²⁷ El concepto *convivencia* significa una determinada forma de vivir juntos, caracterizada por la ayuda solidaria, el aprendizaje recíproco y la celebración en común. Cf. Feldtkeller, Andreas, "Konvivenz", en *RGG*⁴ 4 (2001) 1.654.

a la búsqueda de temas generativos como punto de partida de su trabajo científico¹²⁸.

La convivencia del científico con los lectores populares tiene una importante función heurística. Por esto, el biblista no puede quedarse en los términos de las preguntas que el pueblo hace. A través de su experiencia en la convivencia, Mesters ha reconocido una doble referencia de las preguntas en torno a textos difíciles de la Biblia. Por un lado, las preguntas aluden efectivamente al texto, de allí que han de ser respondidas por medio de informaciones históricas y lingüísticas, pero, a su vez, remiten a problemas reales de la vida. Es menester conocer estos problemas, que corresponden a los temas generativos en Freire, para que el trabajo científico cobre relevancia para los receptores. La ciencia bíblica se refiere aún demasiado a problemas que aparecieron hace tiempo pero que ahora han llegado a perder significación¹²⁹.

Ya en los años setenta, abogaba Mesters por una ciencia bíblica contextual latinoamericana. Dado que entonces la mayoría de los biblistas que trabajaban en Latinoamérica procedían de Europa o de los Estados Unidos, o se habrán formado allá, sus cuestionamientos estaban muy marcados por aquel contexto¹³⁰. Mesters recuerda el principio hermenéutico de que el comprender presupone que ya he comprendido algo. A través de la convivencia, el biblista debe aprender a conocer las experiencias de Dios y de la vida de los receptores de su trabajo, para poder entonces presentar la teología bíblica de tal modo que no le parezca al pueblo algo completamente extraño, sino que recuerde las propias experiencias¹³¹.

Pero la convivencia con el pueblo posee también un significado importante para la investigación del texto. La fe secu-

¹²⁸ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 156s.

¹²⁹ Cf. *ibíd.*, 119s. Cf. el detallado análisis de las preguntas del pueblo sobre la Biblia en *íd.*, *Por trás* [1974a], 37-41, 78-82 (= *Por detrás* [1974a], 40-45, 90-94).

¹³⁰ En el apartado II.1.1 se presenta, en una visión de conjunto, cómo se ha modificado esa situación, gracias a la intervención de Mesters y muchas mujeres biblistas.

¹³¹ Cf. Mesters, *Palavra II* [1971b], 193-202; *íd.*, *Brisa* [1979a], 70s.

lar, la comprensión circular del tiempo y el pensamiento sapiencial y colectivo de los pobres de Brasil están más cerca de la mentalidad de los hombres que compusieron los escritos bíblicos, que del pensar iluminista, orientado por la razón, lógico e individualista, de los científicos modernos. En base a su connaturalidad con el pueblo sufriente y marginado en el que surgió la Biblia, los pobres y marginados serían un comentario viviente a la Biblia que puede conducir a una comprensión más profunda de ésta también a los biblistas que, mayormente, en razón de su posición social, llevan una vida realmente sin preocupaciones y cómoda¹³². Mesters describe esto con una imagen: los biblistas, en su trabajo, elaborarían mapas de la vida del pueblo bíblico, pero los caminos trazados en ellos serían demasiado derechos e imprecisos; sólo conviviendo con el pueblo sufriente, que recorre esos caminos con todos sus altibajos, los científicos pueden reconocer la imprecisión de los mapas que elaboraron y, así, hacer otros que sean a la vez más detallados y fáciles de usar¹³³.

3.7.4. *El trabajo bíblico-científico tiene que contribuir a facilitar el empleo de la Biblia*

El auténtico trabajo bíblico-científico tiene que permanecer oculto al lector popular. La ciencia bíblica se ocupa de las raíces; un árbol sólo da frutos si sus raíces permanecen en la tierra¹³⁴.

Mesters compara el trabajo bíblico-científico también con la producción de aparatos para el hogar. El desarrollo de la técnica y la construcción siempre más compleja de máquinas sirve a la meta de simplificar cada vez más el manejo de los aparatos. Análogamente desea Mesters una ciencia bíblica, cuya creciente especialización y complejidad se oriente a la

¹³² Pixley habla de un privilegio cognoscitivo-teórico del biblista que vive en una situación que guarda muchas semejanzas con la del pueblo de Israel. Esto compensaría muchas desventajas que él, respecto de sus colegas del *Primer Mundo*, tiene en cuanto a sus posibilidades de investigación (Pixley, *Hosea*, 80s.).

¹³³ Cf. Mesters, *Brisa* [1979a], 80.

¹³⁴ Cf. *íd.*, *Lecturas* [1973a], 18s. Cf. *íd.*, *Senhor* [1996c], 8.

meta de facilitar el uso de la Biblia a los pobres¹³⁵. Pero al igual que en la producción de aparatos para el hogar, esto sólo resulta a través del estrecho contacto con los receptores del propio *producto*¹³⁶.

3.7.5. *La responsabilidad por los efectos negativos de la Biblia interpretada científicamente*

Dado que ante la técnica, cada vez más compleja, los usuarios de máquinas modernas ya no pueden comprender o controlar el modo de función de las mismas, los técnicos tienen una gran responsabilidad por las consecuencias negativas que su producto puede causar. Esto vale también para la ciencia bíblica.

Sin que Mesters use jamás el concepto ética científica aboga, muy a menudo implícitamente, por el desarrollo de una ética de la ciencia bíblica. Ya en 1979 calificó como una de las más importantes tareas de la ciencia bíblica el desmascarar el uso ideológico de la Biblia y, de esa manera, en lo posible, impedirlo.

“Así como en la primera mitad de este siglo, por medio de su ciencia, los intérpretes de la Biblia tuvieron el coraje de descubrir y denunciar el uso esencialmente dogmático de la Biblia a favor de la Iglesia establecida, así en esta segunda mitad del siglo, por medio de esta misma ciencia, deberían tener el coraje de descubrir y denunciar el uso excesivamente ideológico de la Biblia a favor de la sociedad establecida”¹³⁷.

¹³⁵ Cf. *íd.*, *Por trás* [1974a], 80s. (= *Por detrás* [1974a], 92). En una entrevista del año 1989, Mesters respondió a la pregunta acerca del mayor desafío actual de la teología de la liberación, diciendo que éste consistiría en encontrar un método exegético que pueda, incluso, ser practicado por los pobres. Pero él, a su vez, dudaba de ello, por cuanto que pensaba que la complejidad de la metodología bíblico-científica jamás podría ser superada. Cf. Teixeira, *Teologia*, 133.

¹³⁶ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 158; *íd.*, *Brisa* [1979a], 64.

¹³⁷ *Íd.*, *Brisa* [1979a], 81. Más intensamente que Mesters, es Pablo Richard, un protagonista en Chile de los Cristianos por el socialismo, quien destaca esa tarea ideológico-crítica de la ciencia bíblica. La Biblia le habría sido sustraída a los pobres y sería prisionera de una ideología idólatra. Hasta la actualidad, la ciencia bíblica estaría marcada por el mundo cultural, ideológico y espiritual del sistema imperante, y perpetuaría el aprisionamiento de la Biblia (cf. Richard, *Bibellektüre*, 34-37). Acerca de una confrontación crítica con la tesis de Richard, cf. De Wit, *Dispersion*, 243-267.

Su punto de referencia en esto es, al comienzo, sobre todo el abuso ideológico para justificar las relaciones sociales injustas. La responsabilidad del biblista exige, por ello, la opción por los pobres como decisión hermenéutica previa. Esa opción no es forzada a la interpretación de la Biblia desde fuera, sino que ella misma es un resultado de la lectura de la Biblia y posee de allí también un sentido fuera del contexto latinoamericano. Pero se requiere un largo proceso de aprendizaje para reconocer lo que la opción significa concretamente.

En el trabajo compuesto en 1975 *El futuro de nuestro pasado*, Mesters lucha por encontrar una respuesta a la cuestión: la opción por los pobres y marginados, ¿significa un cambio de posición social o puede hacerse de manera puramente interior? Reconoce que la definición sociopolítica de pobreza y marginación no basta. Hay muchas personas que, según esa definición, valen por pobres pero cuyo pensamiento está completamente configurado por el sistema dominante. Por otro lado, reconoce en el profeta Jeremías a un hombre que, en cuanto consejero del rey, vive en el *centro*, pero su pensamiento está marcado por lo *marginal*. El paso decisivo de la opción por los pobres consiste, entonces, en el cambio del pensamiento¹³⁸.

En la sociedad brasileña se dan como fundamentos de la pobreza la dejadez e indolencia de los pobres. Quien, al contrario, escucha a los pobres y mira el mundo desde su perspectiva, descubre que ellos trabajan más duramente que los acomodados, pero sin participar en el bienestar: ellos, entonces, *han sido hechos pobres*. Quien cumple con ese giro en su percepción pondrá todo de su parte para que la sociedad se torne más justa y más fraterna. La comparación de Jesús del camello y el ojo de la aguja, y la parábola del pobre Lázaro y el rico, aluden a lo difícil que es esa conversión¹³⁹.

El ocuparse frecuentemente con la cuestión acerca de la realización práctica de la opción por los pobres, dentro del CEBI, fundado por Mesters, deja claro que no existe ninguna

¹³⁸ Cf. Mesters, *Futuro* [1975a], 1.137.

¹³⁹ Cf. *íd.*, *Carmelite* [1987b], 161. Cf. también sus declaraciones en una entrevista de 1990: Puleo, *Struggle*, 126-128.

respuesta sencilla a esa problemática. Todavía en 1992, en una semana de estudio sobre el tema *Espiritualidad*, quedó de manifiesto que esa cuestión no había sido respondida de manera suficientemente profunda. Los participantes volvieron a tomar conciencia de que hay que pasar de una identificación sociopolítica con la *causa de los pobres* a una efectiva comunidad con los oprimidos. Al final de la semana se estableció como propósito para el futuro:

“Mayor preocupación con lo cotidiano, con las raíces culturales (indígenas y negras), con la situación y la búsqueda de las mujeres, con la religión del pueblo, sus mitos, devociones y prácticas, sin disminuir en nada la atención a la situación económica, social, política e ideológica”¹⁴⁰.

Aun cuando C. Mesters tuvo desde el comienzo una gran sensibilidad por la realidad de vida de los pobres¹⁴¹ y no redujo la opción por ellos a la dimensión sociopolítica, se pueden constatar también en él claros procesos de aprendizaje. Conciernen, sobre todo, a la asunción de las preocupaciones de la lectura feminista de la Biblia, así como a la mirada diferenciada a la situación cultural y religiosa del pueblo brasileño. Esto será presentado con más detalle al considerar su ética de la lectura de la Biblia¹⁴².

3.8. El significado del plano de comunicación pastoral para el proceso de interpretación

El rol de los comunicadores en el plano pastoral raramente es tratado de manera directa por Mesters en sus grandes trabajos sobre la teoría de la lectura de la Biblia. Esto puede estar condicionado por el hecho de que él mismo, en cuanto científico, había asumido el rol de comunicador. Muchas de sus observaciones acerca del rol de los científicos valen, por eso, también para los comunicadores en el servicio pastoral.

¹⁴⁰ Mesters – Mello – Cavalcanti, *Coração* [1993b], 59.

¹⁴¹ Cf., por ejemplo, el temprano interés por los valores manifestados en la piedad popular: cf. Mesters, *Futuro* [1975a], 1140s.; íd., *Dias* [1977a], 91.114; íd., *íd.*, *Maria* [1977b], 85.

¹⁴² Cf. *infra* II.5.3-II.5.5.

Destaca, en especial, la opción práctica de vida por los pobres que requiere una conversión personal. Demasiado a menudo, los colaboradores pastorales permanecen con sus pies en el *centro* y trabajan con sus manos en lo *marginal*, pero la opción por los pobres significa un abandono del sistema dominante¹⁴³. La didáctica de la Biblia debería estar marcada por el hecho de que los agentes pastorales sean más *parteros* que *cigüeñas*, es decir, que sobre todo ayuden a las personas a expresar lo que ya saben y conocen¹⁴⁴. Por otro lado, el respeto ante la sabiduría del pueblo no debería conducir a dejar al pueblo en su ignorancia: hay mucho que debe aprenderse. Mesters conoce también el gran peligro de que los agentes pastorales se den aires de expertos que, según el *concepto bancario* descrito por Freire, quieren instruir a los ignorantes creyentes¹⁴⁵.

En el triángulo hermenéutico no se puede asignar a los agentes pastorales ningún sitio propio; están más bien en medio del campo de tensión de las tres fuerzas del triángulo hermenéutico. Su carisma como mediador exige asumir de igual manera el influjo de las tres fuerzas: están formados científicamente, fueron instruidos en la enseñanza de la Iglesia y participan activamente por sí mismos en la configuración de la vida eclesial, y están al servicio de la comunidad interpretativa. En la participación de colaboradores en la pastoral de la Biblia se requiere una formación especial para sostener esa tensión. En el CEBI se esfuerzan por eso, desde 1991, de manera más intensa por integrar en el trabajo bíblico elementos de la Pedagogía de la Liberación¹⁴⁶.

¹⁴³ Cf. *íd.*, *Futuro* [1975a], 1.136.

¹⁴⁴ Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 166-168.

¹⁴⁵ Cf. *íd.*, *Flor* [1976a], 95; *íd.*, *Use* [1981a], 203; *íd.*, *Oír* [1991a], 154; *íd.*, *Emmaus* [1991c], 73.

¹⁴⁶ Cf. Schürger, *Theologie*, 46, 206s.

Capítulo 4

Consecuencias para la metodología de la lectura de la Biblia

4.1. Consecuencias para la metodología bíblico-científica

4.1.1. *Criterios para la elección de los métodos*

Carlos Mesters ha publicado en los decenios pasados un gran número de herramientas de trabajo para la lectura popular de la Biblia, en las que también ofrece instrucciones metodológicas. Por el contrario, apenas si se ha expresado respecto de la metodología bíblico-científica. Sus declaraciones sobre la ciencia bíblica giran en torno al ordenamiento adecuado del trabajo bíblico-científico en el proceso de interpretación. En un trabajo publicado en 1983, él mismo presenta la cuestión acerca de qué método científico sería el más adecuado en vistas de la meta de la interpretación, pero no ofrece ninguna respuesta¹.

Personalmente, Mesters fue formado en el método histórico-crítico, pero en sus comentarios emplea otros métodos. En la introducción a su comentario al libro de Rut, se refiere a que la aplicación de distintos métodos ha conducido a numerosas interpretaciones. Menciona la crítica de las formas, el análisis de la estructura literaria en comparación con otros textos y la concentración en uno de los temas tratados en el libro de Rut. La pluralidad de interpretaciones concierne tanto a la reconstrucción del sentido literal histórico, como también a la determinación del mensaje del libro para el tiempo actual. Por un lado, se fundaría en el mismo texto el que haya tantas interpretaciones distintas, por cuanto que él no ofrece una indicación clara de su contexto histórico de origen; por otro lado, muchas interpretaciones se basan en una exclusión de la cuestión por ese contexto de origen: sin un conocimien-

¹ Cf. Mesters, *Teologia* [1983b], 197.

to de la situación del pueblo, a la que se refiere la pragmática del texto, éste puede ser empleado para probar cualquier tipo de mensaje. Por eso, según Mesters, el análisis histórico de la situación del autor y de los destinatarios debería ofrecer el fundamento de la interpretación². Pero no cae en la ilusión de que, en virtud de la investigación de la cuestión histórica, entonces, el sentido del texto se podría determinar claramente; esto es imposible. De allí que la intención de su comentario no es presentar una nueva opinión sobre el texto bíblico y, con ello, entrar en una competencia con otros comentarios para concitar la adhesión de los lectores. El propósito de su comentario sólo puede ser contribuir a que la Palabra de Dios alcance su finalidad, como se describe más detalladamente en 2 Tm 3,16; 1 Cor 10,6.11 y Rm 15,4: el texto debe servir de ejemplo para la instrucción y la educación en la justicia, para comunicar consuelo y esperanza. De aquí que un comentario tiene que depurar el texto –que debe servir a los lectores de hoy como espejo– para que pueda cumplir esa función. A ello pertenece el poner el texto en relación con la vida de los lectores³.

Si se sigue la comprensión de Mesters de que el texto es, a la vez, espejo (símbolo) y documento histórico, entonces la ciencia bíblica tiene que emplear tanto métodos sincrónicos como diacrónicos. En un panorama de la metodología del CEBI, compuesto en 1994, Mesters menciona como método: la crítica literaria, el análisis estructural, así como el método de la historia de las formas y el sociológico. Pero el criterio para juzgar los métodos sigue siendo, también aquí, la intención de eficacia de la Biblia como *Sagrada Escritura*.

“No es indiferente el método que se usa. Los métodos no son neutros. La lectura que pretendemos nosotros para poder ser fiel al pueblo, al texto, a la situación, a Dios, a la fe, al principio básico de lectura, es poder descubrir en el corazón del texto la gramática para poder leer nuestra realidad”⁴.

En el desarrollo de su artículo Mesters destaca que en la interpretación del texto, que es a la vez testimonio histórico y

² Cf. íd., *Rute* [1986b], 7s.

³ Cf. *ibíd.*, 17s.

⁴ Íd., *Visão global* [1994a], 32. Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 33.

símbolo, hay que tener presente cuatro contextos para los que, en cada caso, hay que emplear métodos adecuados. Aunque sus explicaciones de esos cuatro contextos son muy breves y esquemáticas, sin embargo, se encuentran allí importantes líneas orientadoras del trabajo bíblico-científico⁵.

4.1.2. *La necesidad del análisis de cuatro contextos*

En la interpretación del texto de la Biblia y del texto de la vida hay que tener en cuenta, según Mesters, cuatro contextos: el contexto literario del texto, el contexto histórico del suceso relatado en el texto, el contexto histórico del surgimiento del texto (contexto redaccional) y el contexto histórico del lector actual (contexto del Espíritu)⁶. Es cierto que se pueden ordenar los tres primeros contextos en el movimiento interpretativo *de la vida hacia la Biblia* y el cuarto en el movimiento *de la Biblia a la vida*, pero esto no significa que los cuatro puedan analizarse separadamente unos de otros. En especial el contexto del lector actual tiene que ser considerado desde el principio, por cuanto que determina toda la interpretación.

Por el análisis del contexto literario comprende Mesters una percepción, lo más exacta posible, del texto, sus estructuras y su contenido. Los análisis de los tres contextos históricos (tiempo relatado, tiempo de la redacción, tiempo de la interpretación) tendrían que orientarse en una hermenéutica del conflicto⁷: los textos bíblicos no surgieron como tratados teológicos neutrales o como literatura edificante, sino para brindar orientación en una situación conflictiva; análogamente la meta de la relectura actual no es la adquisición de

⁵ Téngase presente también la metodología bíblico-científica que se emplea en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires (Argentina), centro académico cercano al movimiento bíblico de la teología de la liberación. Croatto escribe que, al comienzo de todo trabajo de magíster o doctorado, se ubica una investigación de la situación cultural en tiempos de la producción del texto; luego se analiza el texto con todos los métodos histórico-críticos. A esto sigue, después, un análisis semiótico y, finalmente, una relación crítica con el contexto actual del intérprete (cf. Croatto, *Semiotic Reading*, 189).

⁶ Cf. Mesters, *Visão global* [1994a], 27.31s.

⁷ Cf. la introducción metodológica: Mesters, *Conflitos* [1984b], 21-23; cf. también Schürger, *Theologie*, 76s.; Schwantes, *Wege*, 18.

conocimientos sobre el pasado, sino la orientación en una realidad ambivalente y conflictiva.

Para que el texto bíblico pueda servir de *espejo*, los análisis de los contextos deben destacar analogías y diferencias estructurales. Por eso los tres contextos históricos (tiempo relatado, tiempo de la redacción, tiempo de la interpretación) tienen que ser analizados con la ayuda de las mismas preguntas orientadoras del conocimiento. Mesters y otros colaboradores del CEBI desarrollaron para ello el instrumental de la *lectura de los cuatro lados*: el lado social, económico, político e ideológico (religioso) de la realidad. Mesters identifica la *lectura de los cuatro lados* con el método interpretativo materialista⁸ o sociológico⁹, dos conformaciones específicas de la exégesis socio-histórica¹⁰. En sus investigaciones de la metodología empleada en el CEBI, W. Schürger llega a la conclusión de que la *lectura de los cuatro lados* es el único complemento metodológico que agrega el CEBI a la metodología bíblico-científica tradicional¹¹.

4.1.3. *El contexto actual de vida como punto de referencia del trabajo bíblico-científico*

Mesters enfatiza reiteradamente en sus publicaciones cuánto le ha guiado a él en la comprensión más profunda de los textos bíblicos el conocer las experiencias de vida y de sufrimiento de los pobres de Brasil. Muy claramente ilustra esto una experiencia de un encuentro con campesinos en la diócesis de Crateús, en el empobrecido noreste del Brasil, en el año 1969.

El conocimiento de sus experiencias de vida, marcadas por el sufrimiento y la opresión, produjo en Mesters una nueva comprensión de aquello que él, durante sus estudios en Jerusalén, había aprendido acerca de la historia bíblica de los

⁸ Cf. Mesters, *Verständnis* [1980b], 565.

⁹ Cf. íd., *Visão global* [1994a], 32.

¹⁰ Hochschild distingue cuatro direcciones principales de la exégesis socio-histórica: la exégesis materialista, la socio-descriptiva, la socio-científica y la línea socio-kerigmática (cf. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese*, 7-26). Cf. Huning, *Dimensión*, 36-42.

¹¹ Cf. Schürger, *Theologie*, 74.

orígenes (cf. Gn 1-11) y le ofreció nuevos puntos de partida para ulteriores investigaciones. Dado que para Mesters se trató de una experiencia clave, ofrezco aquí un extenso pasaje de una conferencia en la que él informa al respecto.

“Había un creativo intercambio entre la vida y la Biblia. La vida de los campesinos de Ceará iluminaba desde dentro las palabras de la Biblia, y comencé a comprender lo que el relato del paraíso tenía para decirnos hoy. No cambié ni una coma en la explicación científica que el profesor nos había dado. Al contrario, traté de recordar cada cosa. Cuando regresé a casa, después del encuentro, consulté mis apuntes de clase. Comencé a estudiar otros libros sobre el tema y se abrieron nuevas puertas hacia el pasado. Pasillos desconocidos se iluminaron con la luz que provenía del yermo de Ceará. [...] Estaba descubriendo un significado nuevo y común en aquellas páginas viejas y bien conocidas de la Biblia. Entonces pensé lo siguiente: si no hubiese vivido esa experiencia, mi memoria no se habría despertado y los estudios en Jerusalén habrían permanecido sin fruto; sin los estudios, el disparador de la vida hubiera caído en el vacío y no hubiera surgido la luz en las palabras de la Biblia. Nada ha sido agregado al sentido literal por medio de un descubrimiento exegético; no obstante, el mismo significado apareció en una nueva luz, tan libre y tan diferente, ¡lo que los estudios no habían sido capaces de descubrir! Esa experiencia fue decisiva para mí. [...] Continué trabajando en esa línea, casi instintivamente, año tras año, visitando comunidades. Ése fue mi estudio de graduación”¹².

Como resultado de sus estudios, Mesters publicó en 1971 el volumen de comentario *Paraíso terrestre – Saudade ou esperança?* (“Paraíso terrestre, ¿nostalgia o esperanza”), una de las primeras interpretaciones contextuales de una gran unidad textual en Latinoamérica.

Muy detalladamente, Mesters presenta, en la introducción de su comentario a los cantos del Siervo sufriente del Deutero-Isaías publicado en 1981, qué influjo tuvo sobre su trabajo científico la convivencia con el pueblo pobre. El libro comienza con una presentación del sufrimiento y la miseria de los pobres en Brasil tal como Mesters la ha conocido. Ese sufrimiento suscita preguntas en los pobres que él asume como preguntas orientadoras del conocimiento para su trabajo bíblico-científico.

¹² Mesters, *Bible* [1980a], 81s.

“¿Por qué existe tanto dolor en el mundo? ¿Para qué sirve tanto sufrimiento? ¿Por qué son siempre los pequeños, los pobres y los inocentes los que deben cargar la mayor parte de la cruz?”¹³.

De un presbítero, esto es, de un representante del plano de la comunicación pastoral, Mesters recibe su encargo. Padre Alfredo¹⁴, que vive radicalmente la opción por los pobres, hace él mismo fuertes experiencias de sufrimiento e intenta interpretarlas teológicamente. Descubre una connaturalidad del sufrimiento de los pobres con el sufrimiento del Siervo de Dios y pide al biblista que investigue los textos de la Escritura en vistas a esa connaturalidad; con esto están ya dados el tema y el método del trabajo de Mesters:

“Fui a hacer lo que el Padre Alfredo pidió, y comencé a estudiar los cuatro cánticos del profeta Isaías. Lo hice a la manera que él lo pidió; llevé conmigo, en mi recuerdo, el sufrimiento de nuestro pueblo y fui andando. Durante cinco años caminé por las calles del Brasil y de la Biblia”¹⁵.

Los pobres, a través de su conocimiento connatural de la Biblia, habrían redescubierto lo que es evidente, aquello que en la ciencia bíblica y en la teología fue pasado por alto durante mucho tiempo: la historia de Israel está marcada por la opresión y por una lucha por la liberación en la que se aspira a los mismos valores que hoy en día impulsan en Brasil a los movimientos de base: tierra, justicia, solidaridad y compartir y, especialmente, una vida digna para todos¹⁶.

En qué medida la atención a estos temas principales de la Biblia, descubiertos por los pobres, conducen al biblista Mes-

¹³ Íd., *Misión* [1981b], 10 (= *Missão* [1981b], 15). Sin embargo, en su investigación sobre la interpretación y manejo del dolor en la teología de la liberación Latinoamericana, destaca Weber, tomando como ejemplo la alta mortalidad infantil, qué diferentes son las interpretaciones del dolor de Mesters y la de los pobres mismos (cf. Weber, B., *Ijob*, 297-309). En efecto, la comprensión de Mesters, de asumir los cuestionamientos del pueblo a través de la convivencia, es demasiado idealista; su percepción de esas preguntas está, pues, condicionada culturalmente. Le faltan, hasta ahora, los instrumentos para reflexionar sobre su propio modelo cultural de percepción. Cf. además la valoración crítica en el apartado II.6.4.4.

¹⁴ El P. Alfredo Kunz (1920-2000) es el fundador de la Comunidad del Siervo sufriente de Dios. Acerca de este hombre y del comentario a Isaías de Mesters, cf. Weber, B., *Ijob*, 220-266, 322-340.

¹⁵ Mesters, *Misión* [1981b], 12 (= *Missão* [1981b], 18).

¹⁶ Cf. íd., *Oír* [1991a], 149.

ters a la percepción de nuevas dimensiones del texto y su contexto histórico, se presenta ahora empleando, a modo de ejemplo, el comentario al libro de Rut, que según la apreciación del especialista en Antiguo Testamento brasileño M. Schwantes sería “el modelo clásico de ese enfoque para dar a todo un libro una nueva dimensión”, porque allí realiza “Mesters una completa integración del análisis científico y la relevancia popular de un libro bíblico”¹⁷.

Mesters ha elaborado ese comentario en base a los conocimientos obtenidos a partir de una semana de estudio en común con otros biblistas. Apareció recién en 1985 como instrumento de ayuda del mes de la Biblia, celebrado en todo el país¹⁸ y fue publicado en 1986 en una reelaboración como parte de un volumen de la serie *Comentario Bíblico*. La comprensión de la ciencia bíblica, que comparten los autores de esa obra ecuménica, coincide con la posición de Mesters: el trabajo bíblico-científico tiene que hacerse desde la perspectiva de los pobres, estimulado por las interpretaciones populares, tal como el científico las ha conocido en su convivencia con el pueblo¹⁹. Dado que los comentarios están previstos para lectores que trabajan en el plano de la comunicación pastoral, no poseen ningún aparato científico, pero presuponen una cierta formación. En vistas del bajo nivel formativo en Latinoamérica²⁰ hay que verlos como un material de lectura verdaderamente exigente.

C. Dinböck, en una tesis de licenciatura hasta ahora no publicada, ha comparado el comentario de Rut de Mesters con el comentario publicado en el mismo año por el especialista alemán en Antiguo Testamento E. Zenger²¹, indagando también el influjo sobre la interpretación de las respectivas experiencias

¹⁷ Schwantes, *Wege*, 12s.

¹⁸ Cf. la traducción española *Rut. Una historia de la Biblia, ¡Pan, familia, tierra! ¡El que por allí camina, no yerra!* [1985b].

¹⁹ El mismo grupo de biblistas edita la revista *Estudos Bíblicos* (Petrópolis: Vozes 1984ss.). Acerca del proyecto *Comentário Bíblico*, cf. Comblin, *Crítérios*, 307-330; Gorgulho, *Bibelapostolat*, 5s.; Schmeller, *Recht*, 100-103.

²⁰ Un buen panorama de la situación educativa, en general, y la específicamente teológica, ofrece Fricke, *Bibelauslegung*, 277-282. Se puede contar con que la situación en muchos países de Latinoamérica es semejante.

²¹ Zenger, Erich, *Das Buch Ruth* (ZBK.AT 8), Zürich: Theologischer Verlag 1986.

contextuales. Encuentra grandes diferencias en el trato del tema *pobreza*²². Para el alemán Zenger, en su contexto de vida, la pobreza sería un problema ante el cual se responde sobre todo a través de la limosna; debidamente interpreta el libro de Rut como una parénesis narrativa que quiere orientar hacia un compartir desinteresado y genuino de la propia riqueza. Mesters, por el contrario, habla de la pobreza como un problema de permanente injusticia; descubre en el libro de Rut un modelo narrativo de cómo dos mujeres pobres pueden recorrer un camino de superación de la pobreza. Mientras que Mesters reconoce en el libro de Rut a los pobres como sujetos de la transformación social (la pobre Noemí y Rut, que opta por esa pobre mujer), en la presentación de Zenger, los ricos y poderosos serían los que a través de su renuncia transformarían la sociedad (Booz y, también en parte, Rut). Mientras Zenger reconoce en la figura principal, Rut, una actitud virtuosa de desprendimiento y solidaridad, Mesters interpreta, de acuerdo con su propia experiencia, la decisión de Rut por Noemí como un cambio permanente de posición y como una opción por los pobres.

Una fuerte influencia de la experiencia contextual reconoce Dinböck también en la diferente presentación de la problemática de la tierra, que constituye uno de los problemas políticos centrales en Brasil²³. En Zenger, en cuyo contexto de vida esa problemática no desempeña ningún papel, ciertamente no se elude el problema de la tierra en Rut, pero no es interesante en cuanto problema en sí, sino que sobre todo se lo interpreta en orden a la manifiesta solidaridad entre parientes en el manejo de ese problema. Mesters, por el contrario, ve en los campos de problemas existenciales *tierra y familia* los problemas centrales del *pre-texto* del tiempo de surgimiento del texto (data el libro hacia el 450 a.C.), para cuya solución el libro de Rut ofrece un modelo de acción.

El especialista español en Antiguo Testamento L. Alonso Schökel, que por muchos años trabajó en el Pontificio Instituto Bíblico en Roma, acredita que el comentario a Rut de

²² Cf. Dinböck, *Lateinamerikanische und europäische Auslegung des Buches Rut*, 68-76.

²³ Cf. *ibid.*, 110-117.

Mesters, a pesar de la falta de un aparato técnico, corresponde al estándar científico. Aunque él mismo ha leído a menudo el libro de Rut, lo ha traducido y comentado, habría aprendido mucho de ese comentario. El método empleado por Mesters no lleva simplemente a la constatación de prejuicios contextuales a través del texto de la Biblia, sino más bien habría que describirlo como aproximación de dos horizontes, ambos tomados en serio.

“Mesters no parte de una situación que prejuzgue el texto, que lo reduzca a ‘argumento de Escritura’, que lo canalice a la fuerza en un repertorio de preguntas preestablecido. Creo que su método se describe mejor con la teoría de ‘ajustamiento de horizontes’. El exégeta es consciente de su horizonte, sin encerrarse en él, quiere dialogar con el horizonte histórico del texto bíblico, sin confinarlo al pasado”²⁴.

4.1.4. El análisis del contexto literario

En la presentación del triángulo hermenéutico ya se indicó que Mesters no ha desarrollado ninguna teoría sistemática del texto. La premisa, según la cual el texto de la Biblia es, a la vez, símbolo y testimonio histórico, lo lleva a rechazar tanto una comprensión del texto unilateralmente histórica, que lo considera sólo como una ventana hacia el pasado, como también una comprensión estrictamente estructuralista del texto que quiera hacer completamente caso omiso de las referencias históricas. Así, en sus comentarios, Mesters emplea métodos de indagación históricos y lingüísticos.

A modo de ejemplo de su trabajo como biblista hay que considerar también aquí su comentario al libro de Rut. Mes-

²⁴ Alonso Schökel, *Exégesis*, 404. El autor analiza también el comentario de Zacarías de G. Gorgulho, editado en la misma serie de comentarios, y llega a la conclusión de que se trata, en realidad, de una obra correctamente elaborada, desde el punto de vista bíblico-científico y que bien vale por un comentario científico-popular; pero no cabría reconocer en él una nueva perspectiva de interpretación, surgida de la convivencia con los pobres (cf. *ibid.*, 405). Con esta referencia se torna evidente que la realización del nuevo ordenamiento hermenéutico del trabajo bíblico-científico, tenido por correcto, también para los biblistas orientados por la teología de la liberación, es algo que requiere de un largo proceso de aprendizaje. Pero Schwantes también se refiere a que la elaboración de un comentario de Zacarías, sería un trabajo incomparablemente más difícil que el comentario de Rut, dado que la relevancia pastoral del libro sería mucho menor (cf. Schwantes, *Wege*, 13s.).

ters describe allí el texto como tejido (*textus*) compuesto de distintos hilos (frases), que a través de palabras clave adquieren distintos colores²⁵. En su comentario procura mostrar cómo por medio de la elección de términos y la estructura de las frases, el texto comunica su mensaje. Además, no interpreta la estructuración del texto simplemente como medio literario estilístico, sino como medio de dirección de la lectura. Esto resulta particularmente claro en su descripción de la macroestructura del libro de Rut²⁶. Enmarcado por una imagen introductoria (cf. Rt 1,1-5) y una conclusiva (cf. Rt 4,13-17; 4,18-22 sería un apéndice secundario) el libro presenta en cuatro pasos el camino de la reconstrucción del pueblo. La descripción de la estructura del texto como camino invita al lector a abandonar el rol no participativo del observador y a recorrer ese camino²⁷. De la misma manera Mesters presenta también los cuatro cantos del Siervo de Dios del Deutero-Isaías como cuatro pasos de un camino, como “una especie de cartilla o itinerario”²⁸.

Junto a la estructura del texto y las palabras clave, Mesters analiza en su comentario a Rut otros medios de dirección de la lectura, como el significado simbólico de los nombres, la estructuración geográfica del texto y la intertextualidad con otros escritos veterotestamentarios²⁹.

4.1.5. *Los análisis históricos con la ayuda de la “lectura de los cuatro lados”*

La acentuación del conflicto como magnitud hermenéutica deja claro que, para Mesters, los textos bíblicos son siempre *textos en situación*: fueron escritos para dar impulsos de acción en determinadas situaciones conflictivas. De aquí que la intención de un texto no puede dilucidarse de forma inma-

²⁵ Cf. Mesters, *Rute* [1986b], 16; *íd.*, *Rut* [1985b], 31.

²⁶ Cf. *íd.*, *Rute* [1986b], 15; *íd.*, *Rut* [1985b], 22-24.

²⁷ Sobre esto llama la atención también Dinböck, comparando los comentarios de Mesters y Zenger (cf. Dinböck, *Lateinamerikanische und europäische Auslegung des Buches Rut*, 41-44), aunque en su presentación negativa pasa por alto el comentario de Zenger.

²⁸ Cf. Mesters, *Misión* [1981b], 14 (= *Missão* [1981b], 20).

²⁹ Cf. *íd.*, *Rute* [1986b], 13-15.

nente al texto mismo, sino sólo en relación con la situación histórica a la que se refiere. El sentido que el texto tiene para lectores actuales está condicionado por la situación histórica en que éstos viven. La comprensión del texto como modelo de acción declara que no se aplican expresiones particulares del texto, sino que la relación del texto con la situación histórica a la que se refiere es modelo para la praxis de vida de los lectores en su contexto.

A modo de ejemplo de cómo se practica esto en la lectura popular, Mesters informa en varios artículos sobre diálogos bíblicos en una comunidad pobre acerca de la prohibición veterotestamentaria de comer carne de cerdo.

“Se leyó el texto que prohíbe comer carne de cerdo (véase Lv 11,7). Y llegaron a la siguiente conclusión: ‘Entonces a los israelitas Dios se lo prohibió, a nosotros ahora nos lo manda’. Razón: en el desierto Dios prohibió a los israelitas comer carne de cerdo, porque allí, por la falta de agua, el cerdo era peligroso y podía dañar su salud. Nosotros, en cambio, sabemos cómo tratar esa carne y es lo único de que disponemos para procurarles la salud a nuestros hijos. Por eso hoy Dios nos manda comer carne de cerdo”³⁰.

En este caso la expresión literal de un texto bíblico escrito nuevamente en otro contexto, tiene que contraponerse a la expresión literal originaria para alcanzar una continuidad en la pragmática: de la prohibición resulta un mandamiento. De manera semejante, para poder escribir de nuevo un texto en la propia situación histórica (*relectura*), los lectores populares necesitan informaciones acerca de la situación histórica a la que se refiere el texto. La tarea del biblista es, por eso, la reconstrucción de ese contexto histórico. El conocimiento, en lo posible de la mayor cantidad de facetas de la realidad actual de vida, es en ello una gran ayuda para una reconstrucción lo más amplia posible del contexto pasado. Así los biblistas latinoamericanos, a través de la convivencia con los pobres, se volvieron atentos a qué poco se percibía en la ciencia bíblica tradicional histórico-crítica la dimensión económica y política de la realidad. Por eso, en el centro bíblico CEBI se desarrolló el método de *lectura de los cuatro lados*, un

³⁰ Íd., *Oír* [1991a], 151. Cf. además íd., *Interpretação* [1980b], 33; íd., *Use* [1981a], 201.

indagar sistemático de los aspectos social, económico, político e ideológico (religioso) de la realidad³¹. Pero la *lectura de los cuatro lados* no es un método en el sentido científico sino una ayuda orientadora para la elección de métodos de análisis. El método que se muestra más adecuado a la *lectura de los cuatro lados* es el método socio-histórico.

La intensiva reflexión sobre la realidad de Latinoamérica condujo, en el transcurso de los años, a la idea de que la realidad comprende muchas más dimensiones que las cuatro hasta entonces tenidas en cuenta. Cuando con ocasión de la preparación del 500 aniversario de la conquista de América se prestó intensamente atención a la situación vital de los indígenas y a los afrobrasileños, se reconoció la necesidad de ampliar el cuadro conceptual de análisis a la consideración de las circunstancias culturales de vida. En 1991, en un instrumento de ayuda para la lectura de las cartas de Pablo, Mesters propuso una ampliación del análisis de la realidad a la dimensión antropológica y psicológica³². En el proyecto *Tu Palabra es Vida* se mencionan esas dos dimensiones para el análisis de los contextos históricos, a partir del tercer volumen aparecido en 1992³³. W. Schürger aboga por una ampliación a la dimensión ecológica y físico-emocional³⁴. En una entrevista realizada en julio del 2003 con la revista on-line *BBLA informa*, Mesters propone una revisión crítica de la *lectura de los cuatro lados*: la realidad posee miles de lados, por ello habría que incluir en la investigación muchos más lados que los incluidos hasta ahora. Menciona como ejemplo la dimensión personal, la psicológica, familiar y antropológica³⁵.

³¹ Cf. Schürger, *Theologie*, 73-75.

³² Cf. Mesters, *Pablo* [1991d], 128.

³³ En los dos primeros volúmenes, publicados en 1990, se indicaban seis dimensiones metodológicas orientadoras (cultural, religiosa, económica, social, política e ideológica). Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 39; íd., *Formação*, 9. En el tercer volumen, y todos los siguientes, se mencionan además la dimensión psicológica y la antropológica. Cf. íd., *Leitura profética*, 11.

³⁴ Cf. Schürger, *Theologie*, 227s.

³⁵ Cf. Godoy, Daniel, Entrevista – Carlos Mesters, en *BBLA informa* Nr. 4 (julio-septiembre 2003). URL: http://www.metodista.br/biblica/bbla_informa/bbla_informa_4/conferencia/entrev_mesters.htm (último control: 10/07/2006).

4.1.6. *La diferenciación de la perspectiva fundamental de la lectura de la Biblia a través de otros biblistas latinoamericanos: de la lectura desde la perspectiva de los pobres al desarrollo de "hermenéuticas específicas"*

4.1.6.1. *Consideraciones previas acerca del significado de este apartado*

Una teoría de la lectura de la Biblia que trata de percibir al lector actual como elemento constitutivo del proceso hermenéutico enfrenta un gran problema: hay tantos lectores distintos como seres humanos. Para poder hablar con sentido acerca del influjo del lector real sobre la lectura de la Biblia es indispensable una clasificación, la primera consistiría en la distinción entre personas que están en el centro de la política, la economía, la religión y la sociedad, y los que están al margen.

Para la ciencia bíblica latinoamericana, al servicio de la lectura de la Biblia de los pobres en las comunidades de base, es característica la decisión previa de leer la Biblia desde la perspectiva de los marginados. Junto a las implicaciones éticas que más adelante serán consideradas, la meta de esa decisión previa es que los pobres puedan ser realmente sujetos de la lectura de la Biblia. Pero desde inicios de los años noventa se ha cuestionado con insistencia que la perspectiva *de los pobres* se entendía a menudo demasiado únicamente como opción por los pobres socioeconómicos, con frecuencia también con una determinada connotación política (la clase de los pobres). Pero ese concepto de los pobres no haría justicia a la realidad latinoamericana, ni al dato bíblico.

Así que desde los años noventa se llegó a una percepción cada vez más diferenciada de los lectores reales, a cuyo servicio la ciencia bíblica quería ponerse. El esfuerzo se dirigía a captar a los pobres como sujetos de la interpretación en su situación específica. La pobreza no existe sólo desde el punto de vista socioeconómico, sino también por lo que hace a lo étnico (tribus indígenas), cultural (afro-latinoamericanos), social (campesinos, habitantes de ciudad) y en cuanto al género. Por último, como otra diferenciación se sugirió considerar a los pobres en su situación relativa a la edad (niños, jóvenes, adultos, mayores).³⁶ Correspondientemente a esta clasificación, se dis-

³⁶ Cf. Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 14; cf. *id.*, *Vida*, 37-44.

cute, en el movimiento bíblico latinoamericano, acerca de muchas *hermenéuticas específicas*³⁷, como perspectivas que se complementan recíprocamente, de una lectura de la Biblia orientada por la opción de los pobres.

Los protagonistas de esta discusión proceden de la generación más joven. C. Mesters, por cierto, hasta ahora no ha participado directamente en esa discusión, pero es consciente de la necesidad de este desarrollo ulterior de su enfoque³⁸. Ya en la introducción a mi presentación de la teoría de la lectura de la Biblia en la obra de Carlos Mesters he aludido a que el desarrollo de esa teoría en el movimiento bíblico latinoamericano era una obra comunitaria y que, por eso, una presentación que sólo se basa en publicaciones que llevan el nombre de C. Mesters corre el peligro de pasar por alto algunos desarrollos importantes³⁹. Comprendo el siguiente esbozo de las nuevas *hermenéuticas específicas* como parte integrante de mi presentación y no como un *excursus*.

Excepto en el caso de la hermenéutica feminista, que a través del intenso intercambio internacional está ya muy desarrollada, la discusión acerca de esas *hermenéuticas específicas* está todavía en los comienzos. La temática era un punto central en el *Curso intensivo de Biblia* (CIB) que tuvo lugar durante seis meses en el año 2004 en Colombia. En otros cursos intensivos anteriores los expositores se habrían encontrado previamente en una semana de estudio en común; tras finalizar el CIB, se trabajaron nuevamente de forma científica, los temas centrales en una edición de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA). Cabe contar entonces con que en los próximos años se dé una profundización de las hermenéuticas específicas.

4.1.6.2. *Lectura de la Biblia desde la perspectiva de las mujeres (hermenéutica feminista)*

4.1.6.2.1. El surgimiento de esta hermenéutica específica

Una hermenéutica específicamente feminista existe en el movimiento bíblico latinoamericano recién desde los años

³⁷ Cf. íd., *Hermenéutica*, 15.

³⁸ Cf. Mesters – Orofino, *Bibel verändert* [2003b], 23.

³⁹ Cf. *supra* II.2.1.

ochenta. Como escribe una de las protagonistas de ese acceso, la mejicana E. Tamez, que enseña en Costa Rica, al comienzo se había rechazado el feminismo por razones ideológicas, porque se veía en él una infiltración del dominio norteamericano. Asimismo, los movimientos feministas en Latinoamérica se habrían distanciado de los cristianos porque veían en la religión un cómplice de la opresión de la mujer⁴⁰. En los cursos del CEBI, las lectoras feministas de la Biblia fue un tema explícito por primera vez en 1988⁴¹. En noviembre de 1992 tuvo lugar el primer encuentro de mujeres biblistas a nivel nacional, organizado por el CEBI. En 1993 apareció la primera edición de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* dedicada totalmente a la perspectiva feminista⁴². En 1995 tuvo lugar el primer encuentro latinoamericano de mujeres biblistas en Bogotá (Colombia).

La discusión sobre la hermenéutica feminista es llevada adelante sobre todo por mujeres, como es comprensible, pero en los escritos de C. Mesters se puede percibir cómo asume él los estímulos de las mujeres en su trabajo e intenta relacionarlos con sus experiencias en la convivencia con los pobres en las comunidades de base. Esto es ya claro en una entrevista que tuvo con él, E. Tamez en 1986, es decir, en una época en la que en Latinoamérica sólo había conatos de hermenéutica feminista⁴³. Mesters informa allí acerca de su percepción de la opresión de las mujeres en una cultura marcada por el *machismo*. Habría llegado entonces a la idea de que la liberación de las mujeres tenía un gran significado también para los hombres.

“El hombre para mí sale perjudicado, por la cultura machista. Consecuentemente, no es sólo la mujer la que sale perjudicada, sino el propio hombre también sale perjudicado por eso. Entonces, en la medida en que la mujer logre luchar por su espacio, ella libera también a los hombres. Creo que eso es muy bueno. Yo no entiendo mucho de psicología, pero por lo que me han dicho, dentro de todo ser humano, dentro de la mujer existe lo masculino y dentro del hombre existe lo feme-

⁴⁰ Cf. Tamez, *Angesichter*, 26.

⁴¹ Cf. Richter Reimer, *Mulheres*, 36s.; Schürger, *Theologie*, 180.

⁴² Cf. Cavalcanti, Tereza (ed.), *Por manos de mujer (RIBLA Nr. 15)*, San José de Costa Rica: DEI 1993.

⁴³ Cf. Tamez, *Teólogos*, 89-94.

nino. Y lo femenino está reprimido en los dos. Por eso esto debe renacer otra vez y reocupar su espacio y tener expresión concreta”⁴⁴.

Ante la pregunta por el rol de la mujer como sujeto de la lectura de la Biblia, Mesters respondió que estaba persuadido de que las mujeres descubrían cosas en la lectura de la Biblia que permanecían ocultas a los hombres; esto tendría lugar también por un conocimiento connatural en la mujeres⁴⁵. A la pregunta de qué consecuencias hermenéuticas tendrían que sacarse de la idea de que la Biblia surgió en una cultura marcada por el machismo, respondió que no podía decir mucho al respecto, pero que él veía en la Biblia, en distintos lugares, destellar el ideal de la restauración de la igualdad originaria creacional de varón y mujer. La opresión de la mujer por el varón en la pequeña unidad familiar sería la raíz de todo sistema totalitario; por eso la liberación tendría que tener lugar allí, a fin de tener también efectos en el macro-nivel.

En sus más recientes artículos sobre la teoría de la lectura de la Biblia, Mesters designa la lectura feminista como uno de los desarrollos más importantes que estaba teniendo lugar dentro de la lectura de la Biblia en las comunidades de base, que entonces merecía un significado particular en el contexto brasileño, porque allí eran mayormente mujeres las que participaban en los grupos bíblicos⁴⁶. En un trabajo publicado en el 2003 junto con F. Orofino, escribe acerca del “desafío de formas de lectura que hagan justicia al género, que cuestionan la secular forma de consideración patriarcal y la forma de lectura dominada por varones; esto estaría precisamente abriendo nuevos y prometedores caminos para el futuro”⁴⁷.

Aquí también se hace claro que la equiparación del sujeto de la interpretación *pueblo* con *los pobres* es insuficiente. Es cierto que en Brasil al 80% de los lectores populares los une la experiencia de la marginación y la pobreza, pero existe una clara línea divisoria entre la experiencia específica de

⁴⁴ Íd., *Teólogos*, 91.

⁴⁵ Cf. íd., *Teólogos*, 93.

⁴⁶ Cf. Mesters, *Leitura libertadora* [1996a], 705.

⁴⁷ Íd. – Orofino, *Bibel verändert* [2003b], 23.

género. No sólo los pobres tienen que ser reconocidos como sujetos de la interpretación de la Biblia en la Iglesia, sino también las mujeres.

Conduciría muy lejos presentar aquí de manera abarcadora la discusión latinoamericana sobre la hermenéutica específicamente feminista. En el primer encuentro de mujeres biblistas (Bogotá [Colombia], 05-09/02/1995) se trabajaron las primeras líneas rectoras de una hermenéutica feminista de la liberación, publicadas más tarde por la biblista brasileña N. Cardoso Pereira⁴⁸. Para tener una primera mirada en esa perspectiva de interpretación, esbozo los principales puntos de esas líneas rectoras⁴⁹.

4.1.6.2.2. Una hermenéutica de la sospecha

Para una hermenéutica feminista es fundamental una *hermenéutica de la sospecha*. Las mujeres se encuentran con textos de culturas patriarcales y formas de lectura androcéntricas de los mismos, que marcan desde hace siglos la historia de la interpretación. De aquí que la sospecha se dirige no sólo contra los textos en sí, sino también contra la tradición y la mediación científica de esos textos a través de traducciones, análisis orientados metodológicamente e interpretaciones.

4.1.6.2.3. El cuerpo como categoría hermenéutica

Por siglos se despreció el significado de lo corporal y lo material en teología, política y economía; a su vez, el cuerpo ha sido siempre el ámbito en el que se manifestó más fuertemente la opresión de las mujeres. Algo semejante vale para la opresión de indígenas y afro-latinoamericanos. La hermenéutica feminista aboga por un modelo de conocimientos que incluya lo corporal, como explica N. Cardoso Pereira en una entrevista.

⁴⁸ Cf. Cardoso Pereira, *Presentación*, 5-10.

⁴⁹ Como complemento, cf. Boehler, *Biblia*, 93-97; Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 15-18; Pertuz Guette, *Carta*, 41-43; íd., *Hermenéutica*, 1-17; Tamez, *Frauen*, 267-271; Conti, *Hermenéutica*, 93-112; Vieira Sampaio, *Considerações*, 7-14; Ladislao, *Palabra*, 44-49; Navia Velasco, *Hermenéutica*, 51-57. Cf. también Schürger, *Theologie*, 180-182.

“No queremos más seguir adquiriendo conocimientos de una manera en la que el cuerpo no sea tenido en cuenta, esto es, sin considerar los sentimientos, sin considerar las cosas más elementales que necesitamos para la vida, sin tener en cuenta la labor reproductiva. Así se hace en la ciencia moderna y ha sido también habitual en la teología de la liberación. Pero esto es herejía. Nos preguntamos, ¿quién conoce algo, quién produce saber? Es el cuerpo, es la experiencia concreta en la vida, dependiendo de la clase, el sexo, la etnia, la edad. No existe una conciencia sin cuerpo y tampoco una razón sin cuerpo, sino que razón e inteligencia están unidos a procesos corporales y no pueden separarse del cuerpo. Buscamos un modelo de conocimiento que parta del cuerpo”⁵⁰.

Así como el reconocimiento de los pobres como sujeto dentro de la comunidad interpretativa condujo a una ampliación de la interpretación de la Biblia y de la vida, que había sido estrechada por la forma de percepción científica, a través del acceso del conocimiento sapiencial, connatural, del mismo modo también el reconocimiento de las mujeres como sujeto conduce a una ampliación del conocimiento en la dimensión de lo corporal. En una mirada retrospectiva sobre los primeros 20 años del CEBI compuesta en 1999, se destaca que el hecho de que las mujeres llegaron a ser sujeto como intérpretes de la Biblia habría conducido a la integración de la corporeidad, la afectividad y las emociones, así como a la incorporación del arte, la belleza y la estética en la interpretación⁵¹. El reconocimiento de las mujeres como sujeto libera entonces también a los varones, como Mesters intuía ya en 1986 en la entrevista con E. Tamez, y por cierto a través de la integración de la forma de percepción oprimida en el proceso de interpretación.

En el volumen anexo del proyecto *Tu Palabra es Vida* publicado en el 2000 para la formación de religiosos jóvenes, se propone en la introducción un diálogo bíblico sobre el tema *Jesús y las mujeres* (partiendo de Mc 14,1-9), y al final un diálogo sobre la experiencia específica de Dios de las mujeres. Además, se presenta a la discusión la siguiente declaración de una religiosa:

⁵⁰ Fünfsinn – Kienel, *Interview*, 14; cf. Cardoso Pereira, *Introdução*, 5-8; íd., *Tanz*, 178-180.184s.

⁵¹ Cf. Lopes – Cavalcanti, CEBI 14.

“La humanidad fue creada a imagen de Dios y fue creada varón y mujer. Nosotras, mujeres, sentimos a Dios de manera diferente. Esa experiencia nuestra de Dios no puede quedar escondida. La imagen de Dios sería como una media luna. La otra mitad de Dios existe, pero no aparece, porque nosotras no nos esforzamos por revelarlo. De este modo, por falta de nuestra reacción, privamos a toda la humanidad, tanto varones como mujeres, de algunos rasgos importantes del rostro de Dios. En la Biblia algunos profetas o profetisas se esfuerzan por revelar ese otro lado, ¡y muestran aspectos de sorprendente belleza en Dios! Jesús retomó esa tradición. Nosotros necesitamos imitarlo”⁵².

Así como Mesters, a través de su lectura de la Biblia partiendo de las experiencias de los pobres, reconoció la particular misión de éstos⁵³, así aquí, como resultado de la lectura de la Biblia, se reconoce la misión particular de las mujeres como intérpretes de la presencia de Dios.

4.1.6.2.4. Las historias cotidianas de los sujetos intérpretes como punto de partida de la interpretación

Una hermenéutica feminista querría contribuir a percibir la variedad de realidades de vida de los sujetos intérpretes. La preocupación de la hermenéutica feminista es, en particular, hacer de las experiencias cotidianas de las mujeres latinoamericanas el punto de partida de la interpretación; precisamente, las experiencias cotidianas de las mujeres, para muchos completamente vanales, esas experiencias que jamás se escribirían como hechos históricos, son las que construyen y sostienen el tejido (texto) de la sociedad. Quien percibe así la variedad del texto de la vida, se torna también sensible a la variedad dentro del texto bíblico.

4.1.6.2.5. Una hermenéutica de deconstrucción y de reconstrucción

Las experiencias cotidianas de las mujeres latinoamericanas están fuertemente marcadas por el sexismo, la violencia, la opresión y la pobreza. Con una hermenéutica de la sospe-

⁵² Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 212.

⁵³ Cf., en especial, su interpretación de los cantos del Siervo de Dios del Deutero-Isaías (*A missão do povo que sofre* [1981b]).

cha se investiga y deconstruye el texto en cuanto a su función de reflejar y estabilizar las relaciones asimétricas entre los sexos, grupos sociales, etnias, culturas. Pasos de esa deconstrucción son los análisis intertextual (se lee el texto en relación a otros textos canónicos), intratextual (análisis de los textos dentro de textos) y extratextual (se lee el texto a la luz de textos extracanónicos). A partir de las experiencias cotidianas de las mujeres se compone luego el texto de manera nueva y se relata nuevamente (reconstrucción).

4.1.6.2.6. Una hermenéutica que problematiza la autoridad de la Biblia

La Biblia no es la *Palabra de Dios*, sino que la representa; la *Palabra de Dios* trasciende los textos compuestos por personas. Para las mujeres, es importante descubrir que, por eso, hay textos en la Biblia que no son normativos, sino que reflejan el pensamiento patriarcal y la cultura del compositor. Por ello es tarea del lector distinguir qué elementos del texto poseen validez también en otros contextos⁵⁴. La revelación divina normativa se manifiesta sólo en la interacción entre el cuerpo del texto y los cuerpos de sus lectores (entendido en sentido amplio).

4.1.6.3. *Lectura de la Biblia desde la perspectiva de los afro-latinoamericanos (hermenéutica negra)*

En la *hermenéutica negra* el punto de partida es la interpretación de la realidad de vida de los afro-latinoamericanos, marcada esencialmente por la discriminación cultural, social y religiosa.

Por siglos se abusó de la Biblia para legitimar la esclavitud, la explotación y la opresión de los negros, y demonizar sus tradiciones religiosas y culturales. El primer paso de una *hermenéutica negra* es, por eso, recordar esa historia de padecimiento y abrir las heridas que les fueron infligidas a los negros a través de la lectura de la Biblia. Luego, a partir de la religión y de la cultura de los afro-latinoamericanos, se debe

⁵⁴ Cf. Gebara, *Schriften*, 237-249.

leer la Biblia nuevamente. En esto, como también en la lectura feminista de la Biblia, desempeña un gran papel la corporeidad⁵⁵, y unido a ella la celebración, la música, la comida. También la acentuación de lo colectivo respecto de lo individual y el sentido profundo de la solidaridad, que va unido a esto, marcan una lectura de la Biblia que parte de la experiencia de los afro-latinoamericanos. Otros elementos son el significado central que poseen las tradiciones orales y la veneración de los antepasados para los afro-latinoamericanos⁵⁶.

Una preocupación importante de una *hermenéutica negra* es liberar a la Biblia de una forma de lectura unilateralmente occidental y, con ello, promover la percepción del rol activo de los africanos en la historia de Israel y de los cristianos⁵⁷.

4.1.6.4. *Lectura de la Biblia desde la perspectiva de los indígenas (hermenéutica indígena)*

En relación con la preparación al 500 aniversario de la conquista de Latinoamérica (1992) se produjo en el movimiento bíblico latinoamericano un intenso diálogo con las tradiciones de los pueblos indígenas de Latinoamérica. En 1995 ese tema se puso en el centro del *Curso Intensivo de Biblia* (CIB), de seis meses de duración, que tuvo lugar en Bolivia. Los resultados de la reflexión científica sobre ese nuevo acceso a la Biblia se publicó en 1997 en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*⁵⁸.

Una *hermenéutica indígena* tiene que percibir, primero, que para los pueblos indígenas la historia del encuentro con la Biblia es, ante todo, una historia de sufrimiento. Durante siglos se abusó de la Biblia como instrumento de colonización, explotación, opresión y aniquilación de los pueblos in-

⁵⁵ Cf. Mena López, *Körper*, 17s.

⁵⁶ Cf. Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 20-23; Silva, *Sapatos*, 89-98.

⁵⁷ Cf. Mena López, *Hermenéutica*, 130-134. La autora M. Mena López fue la primera mujer negra, perteneciente al movimiento bíblico latinoamericano, que se doctoró en la Universidad Metodista de San Pablo, en mayo de 2002.

⁵⁸ Cf. Jiménez, Luz (ed.), *La Palabra se hizo india (RIBLA n° 26)*, Quito: RECU 1997.

dígenas de Latinoamérica⁵⁹. Este abuso fue posibilitado por medio de la hermenéutica occidental, como destaca P. Richard.

“El esquema occidental de dominación, basado en la distinción alma-cuerpo y su utilización como paradigma social para justificar la dominación del conquistador sobre el indio, del hombre sobre la mujer y del ser humano sobre la naturaleza, pervirtió profundamente el sentido de la tradición bíblica. La Biblia fue leída e interpretada en una hermenéutica colonial y occidental de dominación. [...] Esta perversión espiritual, realizada por la tradición greco-latina-occidental, puso la Biblia al servicio de la dominación colonial, lo mismo que de la dominación patriarcal y anti-corporal, anti-naturaleza. La tradición judeo-cristiana fue invertida y transformada en su contrario”⁶⁰.

También hoy, por lo general, se lee la Biblia en la Iglesia partiendo de las premisas epistemológicas y hermenéuticas de la cultura occidental dominante. Una *hermenéutica indígena* apunta a un diálogo entre el libro de la Biblia y el *libro* del mundo vital de los indígenas; elementos centrales de ese diálogo son los mitos y símbolos. Cómo transcurre precisamente ese proceso interpretativo, depende de la situación concreta de los indígenas.

En base a sus experiencias en el trabajo con grupos indígenas, P. Richard distingue tres situaciones fundamentales. La primera está caracterizada porque un pueblo indígena puede todavía conservar sus tradiciones culturales y religiosas; Richard da como ejemplo la tribu de los cuna, en Panamá. En ese caso el acceso a la Biblia sería secundario y subordinado al estudio de las propias tradiciones. Pero el diálogo con la Biblia podría ayudar a percibir mejor la Palabra de Dios en la propia cultura. La segunda situación está marcada por una destrucción casi completa de la cultura indígena, como entre los quechuas en Ecuador. El diálogo con la Biblia puede, entonces, ayudar a los indígenas en el redescubrimiento de sus propias raíces y actuar fundando identidad. La tercera situación es la de un sincretismo entre cristianismo, cultura indí-

⁵⁹ Cf. Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 23-25; Richard, *Teología*, 350-368; íd., *Biblical interpretation*, 308-314; íd., *Hermenéutica*, 539s.

⁶⁰ Richard, *Crítica*, 7; cf. íd., *Biblical interpretation*, 306; íd., *Bibellektüre*, 35s.

gena y religión, como en el caso de los mayas en Guatemala. Ese sincretismo es ya resultado del diálogo entre la Biblia y la cultura; la meta de la lectura actual de la Biblia no tiene que ser una forzosa disociación de ambos, sino el comprender más profundamente la Biblia y la propia cultura.

En todas las tres situaciones, P. Richard espera de una hermenéutica indígena que supere las experiencias de la tradición occidental y conduzca así a un nuevo descubrimiento del mensaje liberador de la Biblia. Fundamento de esta expectativa son las grandes coincidencias entre las culturas indígenas de Latinoamérica y el mundo bíblico⁶¹; puntos centrales de convergencia en esto son: el significado de la tierra (*Pachamama*, en los pueblos andinos), las estructuras sociales tribales del pueblo, la sabiduría popular y la comprensión del tiempo y del espacio⁶².

Las tres hermenéuticas específicas hasta ahora consideradas (hermenéutica feminista, afro-latinoamericana e indígena) se caracterizan por acentuar la corporeidad y la vida. Según P. Richard, estos nuevos accesos a la Biblia podrían, por ello, superar el estrechamiento de la hermenéutica occidental y posibilitar así que se oiga nuevamente el mensaje liberador de la Biblia.

“En la lectura india de la Biblia y en la lectura popular de la Biblia, se está rescatando el auténtico sentido que tiene el Espíritu en la tradición bíblica. Como dijimos, el Espíritu no se identifica con el alma sino con la tendencia de todo el ser humano, cuerpo y alma, hacia la vida. Toda la Biblia es ahora interpretada en la oposición vida-muerte, y no en la oposición alma-cuerpo. Una interpretación de la Biblia desde el indio, la mujer, el cuerpo, es de esta manera una interpretación espiritual hecha con el Espíritu con el cual la Biblia fue escrita. La lectura occidental y colonial de la Biblia, hecha contra el indio, la mujer, el cuerpo, es una interpretación que pervierte su sentido espiritual”⁶³.

Está bien que Richard tenga razón en que la dicotomía cuerpo-alma es extraña al pensamiento hebreo preponderan-

⁶¹ Cf. *íd.*, *Biblical interpretation*, 311s.

⁶² Cf. Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 24s.

⁶³ Richard, *Crítica*, 8.

te en la Biblia, pero su afirmación: “la Biblia no fue escrita con un espíritu colonial, patriarcal y anticorporal, sino con el Espíritu de los pobres y oprimidos”⁶⁴, es una simplificación inadecuada a la realidad de las cosas. Precisamente la hermenéutica feminista llama la atención sobre el hecho que también los textos bíblicos están marcados por un pensamiento patriarcal. Pero sí es correcto que en la Biblia domina la afirmación de lo corporal y de la vida, y que por eso una hermenéutica hostil al cuerpo, espiritualista, no es adecuada a la Biblia.

4.1.6.5. Otras hermenéuticas específicas

Menos desarrolladas aún están las hermenéuticas que parten de las situaciones sociales de vida de los lectores. Desde 1992 existe el esfuerzo por desarrollar una *hermenéutica campesina*⁶⁵; el principal referente de esta hermenéutica específica es el colombiano A. Cañaveral Orozco⁶⁶. Se trata aquí de convertir en punto de partida de la lectura de la Biblia la situación específica de vida de los campesinos y sus vías de conocimiento. Por eso, los temas centrales son la tierra (el campo), la ecología, la visión campesina del mundo, los símbolos y la piedad popular.

También de Colombia proviene la biblista C. Navia Velasco, que trabaja por una *hermenéutica urbana*: una lectura de la Biblia que toma como punto de partida el hecho de que cada vez son más las personas atraídas hacia las ciudades. Pero en el artículo que pude analizar, “Propuestas para una hermenéutica urbana”, no desarrolla ninguna perspectiva nueva de lectura, sino que trata solamente el tema de la *ciudad en la Biblia*⁶⁷. La *Revista bíblica andina* dedicó en 1995 un nú-

⁶⁴ Íd., *Crítica*, 8.

⁶⁵ Para una primera visión general, cf. Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 18-20.

⁶⁶ Cf. Cañaveral Orozco, *Pablos*, 44-52; íd., *Aportes*, 192-202. Entre tanto ha publicado una monografía sobre *Hermenéutica campesina*, pero que no pude tener a mano durante la composición de este estudio: cf. íd., *El escarbar campesino en la Biblia. Aportes para una interpretación campesina de la Biblia* (Hermenéutica, 4), Quito: Centro Bíblico Verbo Divino 2002.

⁶⁷ Cf. Navia Velasco, *Propuestas*, 203-211. Ella ha publicado también una monografía sobre este tema, que no pude tener presente durante la elabora-

mero a esta perspectiva de interpretación, pero tampoco va más allá del punto de partida de Navia Velasco⁶⁸.

El colombiano F. Reyes Archilla propuso el primer esbozo de una *hermenéutica infantil*: una lectura de la Biblia desde la perspectiva de los niños⁶⁹. La meta de esta hermenéutica específica es que también los niños puedan ser sujetos de la lectura de la Biblia y que lean la Biblia desde su propia situación, con sus propias posibilidades de percepción y de comprensión. Tal lectura de la Biblia debería promover actitudes interpretativas que en la vida de los adultos se han perdido, como, por ejemplo, creatividad, imaginación, sueños, fantasías, juegos y sentimientos, y con ello abrir en los textos bíblicos dimensiones hasta ahora ocultas. Hasta el momento la lectura de la Biblia en la Iglesia latinoamericana se ha practicado exclusivamente dentro de un paradigma que se orienta por la comprensión racional de un varón adulto (Reyes Archilla denomina esto “adultocéntrico”⁷⁰). La comprensión infantil es considerada, por el contrario, como no importante, no científica y no adecuada a la realidad de las cosas⁷¹.

En todas estas líneas de desarrollo de *hermenéuticas específicas* es claro el esfuerzo por ampliar la forma de percepción y las posibilidades de comprensión del lector de la Biblia. Si ya en Mesters se muestra una ampliación de las formas de conocimiento científico y teológico a través del conocer sapiencial y simbólico del pueblo, así entonces, por medio de las *hermenéuticas específicas* se abren nuevos accesos al ámbito de lo corporal, de los sentimientos, los mitos, símbolos y sueños.

ción de este estudio: cf. *id.*, *La ciudad interpela a la Biblia. Propuesta de teología bíblica* (Hermenéutica, 2), Quito: Centro Bíblico Verbo Divino 2001.

⁶⁸ Cf. Movimiento Bíblico Popular de la Región Andina (ed.), “Biblia y ciudad”, *Revista Bíblica Andina* (Quito) Nr. 4 (1995).

⁶⁹ Cf. Reyes Archilla, *Hermenéutica*, 25s.; *id.*, *Imaginación*, 53-65; *id.*, *Biblia*, 213-230.

⁷⁰ Cf. *id.*, *Biblia*, 215.

⁷¹ Esta perspectiva de interpretación es discutida, desde los años noventa, también en el contexto alemán, y ha sido llevada adelante a través de estudios empíricos y de psicología evolutiva. Cf., entre otros, Bee-Schroedter, *Wundergeschichten*, en especial 13-62; Bucher, *Himmelreich*, en especial 9-97.

4.2. Consecuencias para la metodología de la lectura de la Biblia en el plano popular y pastoral

4.2.1. *Los tres pasos “de la vida – a la Biblia – a la vida” y su diferenciación*

También la lectura popular tiene que respetar los cuatro contextos destacados en la metodología de la lectura científica de la Biblia, contextos que influyen en el proceso de interpretación. Con qué intensidad puede suceder esto, depende del trato de los lectores con la Biblia y de su interés por el texto como interlocutor propio. Para que ese interés se pueda desarrollar, los principiantes tienen que hacer primero experiencias de la proximidad del texto a su vida.

El método de interpretación que propone Mesters está construido, tanto para principiantes como para avanzados, según los tres pasos *de la vida – a la Biblia – a la vida*. Este esquema sigue el modelo de la relectura intrabíblica; en especial le sirve a Mesters de modelo el relato lucano de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35)⁷². Como estructura fundamental de este *diálogo bíblico* reconoce los siguientes pasos: partir de la realidad, con la ayuda de la Biblia interpretar la realidad, celebrar la presencia de Cristo en la comunidad y transformar la realidad a través de un actuar nuevo⁷³. Sin embargo, dado que los lectores actuales de la Biblia, por lo general, no disponen de tal conocimiento bíblico como los primeros cristianos y, además, viven en una distancia cultural e histórica con el mundo relatado en los textos, el segundo paso, la lectura del texto, tiene que ser diferenciado. En cursos bíblicos, en los que sobre todo se trata de descubrir recién por primera vez la Biblia como medio de ayuda para interpretar la realidad, se enfatiza menos esto.

Un ejemplo es el curso bíblico compuesto en 1972, “Círculos bíblicos”, en el que los encuentros se estructuran en tres pasos:⁷⁴ primero se trata de un análisis de la realidad actual

⁷² Cf. Mesters, *Uso da Bíblia* [1975b], 528; íd., *Livro* [1981c], 25-27; íd., *Emmaus* [1991c], 68-76; íd., *Fraternidade* [1997b], 18s.

⁷³ Cf. *supra* II.2.6.5.3, donde se ofrece un análisis detallado del relato de los discípulos de Emaús.

⁷⁴ Cf. Mesters, *Introdução* [1973a], 24-28 (= *Lecturas* [1973a], 22-24). También los materiales para principiantes, publicado en los años noventa, siguen el mismo esquema. A diferencia de los “Círculos bíblicos”, que contienen aún

(lectura del texto de la vida), luego se lee el texto bíblico y en un tercer paso se ponen ambos en relación recíproca para reconocer el mensaje para hoy. Esta metodología presupone una gran consonancia entre la experiencia bíblica del mundo y de la fe y la actual; la diferencia histórica y cultural aparece muy poco⁷⁵. Resulta claro que se trata, en primer lugar, de hacer a los lectores ofertas de identificación.

En el comentario a los cantos del Siervo de Dios del Deutero-Isaías, publicados en 1981, Mesters propone una lectura en dos pasos. Mientras que la *lectura de amistad* acentúa la cercanía del texto bíblico a las experiencias actuales e invita a la identificación, en una segunda *lectura con fines de estudio* se elabora lo extraño del texto⁷⁶. Estos dos pasos son integrados en un único proceso de interpretación en el curso bíblico de siete volúmenes, publicado entre 1989 y 1996, *Tu Palabra es Vida*, que se dirige a lectores de la Biblia del plano de la comunicación pastoral (religiosos). Allí, el paso del medio, la lectura del texto, se subdivide en tres planos: literario, histórico y teológico⁷⁷. En una visión de conjunto compuesta en 1994 sobre los métodos del CEBI, Mesters diferencia a su vez el plano histórico en un análisis de la situación histórica en tiempos de la redacción final y un análisis de la situación histórica que se descubre en el texto, de modo que el proceso de interpretación se cumple ahora en siete pasos⁷⁸. Estos siete pasos son los que se esbozan a continuación.

4.2.2. *Los siete pasos del proceso de interpretación*

4.2.2.1. *El punto de partida: reflexionar sobre los problemas de la actualidad*

Como en el relato lucano de Emaús, Jesús comienza la conversación ayudando a los discípulos a tomar conciencia y

muchas informaciones, las explicaciones aquí se limitan a lo mínimo. Cf. *íd.*, *Dios habla* [1993a], 9; *íd.*, *Jesús, nuestro hermano* [1995b] I, 7-10.

⁷⁵ Cf. el juicio semejante de Vogt, *Bibelarbeit*, 48s. y Schmeller, *Recht*, 196.

⁷⁶ Cf. Mesters, *Missão* [1981b], 179-194 (= *Misión* [1981b], 125-138).

⁷⁷ Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 20-23. Este esquema es el que también propone Mesters a los lectores de sus instrumentos de lectura para las cartas de Pablo y el libro del profeta Jeremías. Cf. Mesters, *Pablo* [1991d], 127-129; *íd.*, *El profeta Jeremías* [1992b], 185-188.

⁷⁸ Cf. *íd.*, *Visão global* [1994a], 36s.

verbalizar su experiencia actual (cf. Lc 24,17-24), así también hoy el proceso de interpretación tiene que comenzar con las cuestiones de actualidad, para esclarecer los intereses cognoscitivos y verbalizarlos. Con ello se crea un marco de referencia de la interpretación que es el que recién posibilita un diálogo con el texto⁷⁹.

Pero este método inductivo no es adecuado para todo texto bíblico. Si es preponderante el carácter extraño del texto, entonces la interpretación debe tomar de allí su punto de partida. Mesters indica que también para este camino de interpretación se encuentran modelos en los Evangelios⁸⁰. Así comienza Jesús algunas instrucciones de sus discípulos, partiendo de una pregunta que ha suscitado un texto escriturístico incomprendible (cf. Mc 9,11; 12,35s.). En Latinoamérica es el Apocalipsis el texto que más cuestiones hace surgir. Ciertamente, se trata en este caso de uno de los libros más leídos, pero su lenguaje simbólico completamente extraño al hombre actual conduce a que se cierre a la comprensión espontánea y se preste a abusos arbitrarios según los intereses del lector. Por eso, para la lectura de este libro, Mesters propone, en primer lugar, conversar acerca del problema que suscita el texto mismo⁸¹. Pero entonces, también aquí el problema es considerado en relación con las experiencias actuales de vida y de fe.

4.2.2.2. Conocer el texto

El segundo paso consiste en una lectura atenta del texto. Antes de cualquier análisis ulterior, hay que comprender el contenido, uso del lenguaje, estilo y género literario. Para ello pueden servir como preguntas orientadoras las siguientes:

“¿Quién o qué?, ¿dónde?, ¿por qué?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿con qué medios?, ¿cómo se sitúa el texto dentro del contexto literario del libro del que forma parte?”⁸²

⁷⁹ Cf. *íd.*, *Jeremías* [1992b], 186.

⁸⁰ Cf. *íd.* – Orofino, *Apocalipse I* [1997c], 5.

⁸¹ Cf. *ibíd.*, 13s.

⁸² Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 21. Cf. algo semejante en Mesters, *Pablo* [1991d], 128; *íd.*, *El profeta Jeremías* [1992b], 187.

En esta primera lectura se debe establecer a cuál de nuestras cuestiones actuales el texto dice algo y qué nuevas preguntas suscita en nosotros. Esta indicación deja claro que no se trata de una sucesión de pasos claramente delimitados, sino de un proceso de interpretación que constantemente recorre los mismos pasos.

4.2.2.3. *El contexto redaccional*

En el tercer paso se profundiza el análisis literario. La diferencia entre redacción e historia relatada debe ser percibida.

El contexto redaccional se analiza con ayuda de preguntas acerca del compositor y los destinatarios, su situación histórica, motivo, intención y perspectiva del relato. En esto es útil el retículo de análisis de la *lectura de los cuatro lados* (ampliado a ulteriores dimensiones).

4.2.2.4. *El contexto histórico de la situación presentada en el texto*

El texto es también una ventana a través de la cual se pueden percibir los sucesos históricos descritos en él. En un cuarto paso se debe abarcar esa situación histórica y analizarla en sus distintas dimensiones. Como orientación en ésta, vale la hermenéutica del conflicto.

4.2.2.5. *El mensaje teológico para el tiempo de la situación presentada*

El quinto paso sería el centro del proceso de interpretación, pues allí comenzaría el descubrimiento del mensaje que tiene el texto para el presente. Se pregunta cómo interpretó el pueblo la situación conflictiva a la luz de su fe en el *Dios con nosotros*, para descubrir cómo les hablaba Dios a través de los acontecimientos.

4.2.2.6. *El mensaje teológico para el tiempo de la redacción*

El texto originario no fue transmitido de manera neutra, sino que ha sido siempre escrito a la luz de nuevas situacio-

nes. En el sexto paso se debe indagar la *relectura* que condujo a la redacción final.

4.2.2.7. *El contexto del Espíritu: la celebración de la presencia de Dios*

El último paso consiste en descubrir qué tiene para decirnos hoy el texto. En la celebración comunitaria de la presencia del *Dios con nosotros* se sintetizan los seis pasos anteriores y se los vincula con la actualidad. La oración, que debe acompañar toda la interpretación, encuentra aquí su particular expresión.

4.2.3. *La unidad interna del proceso de interpretación*

La lectura de la Biblia subdividida más arriba en siete pasos puede también describirse como un proceso que obtiene su dinamismo de tres preguntas rectoras: ¿qué dice el texto en sí y en relación a su contexto histórico?, ¿qué nos (me) dice el texto en relación a nuestro (mi) contexto histórico?, ¿qué nos (me) permite el texto decir de Dios y a qué acción quiere conducirnos (-me)?⁸³

Ya en sus primeros escritos sobre la teoría de la lectura de la Biblia, Mesters destacaba que la nueva forma de lectura de la Biblia en las comunidades de base representaba un redescubrimiento del acceso cristiano primitivo a la Biblia. En su parábola de la puerta, lo presentó en forma de imagen: los pobres, en búsqueda de un lugar de refugio, habrían descubierto la gran puerta de entrada que había caído en el olvido por la aparición de los científicos; la fueron abriendo más y más, e inundaron así la casa con una nueva luz. En un artículo fundamental, en el primer tomo de la serie *Tu Palabra es Vida*, Mesters se ocupa por primera vez detalladamente de los paralelos metodológicos entre la *Lectio divina* practicada en las órdenes medievales, y la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base.⁸⁴ Muestra en ello que los cuatro pasos de la *Lectio divina* (*lectio, meditatio, oratio y contemplatio*), pre-

⁸³ Cf. íd., *Mística* [1991s.], 101.

⁸⁴ “Leitura orante da Bíblia, coração da vida religiosa”, en Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 14-37.

sentados por el monje cartujo Guigo († 1193), se ven completamente realizados en los siete pasos del proceso de interpretación presentados más arriba. Las diferencias metodológicas estarían fundadas en las diversas situaciones de vida de los monjes medievales y de las comunidades de base latinoamericanas del siglo XX⁸⁵.

Con insistencia destaca Mesters que ya en la clásica *Lectio divina* los cuatro pasos no podían ser separados claramente unos de otros; la *Lectio divina* sería un proceso dinámico en el que los cuatro pasos se recorrerían siempre de nuevo. Lo mismo vale para el proceso de interpretación en siete momentos, descrito más arriba.

“Los cuatro grados no son técnicas de lectura, sino etapas de un proceso normal de asimilación de la Palabra de Dios a través de la lectura meditada y orante. No son normas técnicas para orientar nuestra reunión mensual en torno a la Biblia, sino actitudes básicas que *todos debemos tener siempre* delante de la Palabra de Dios. Ellas deben estar presentes tanto en la lectura individual como en las reuniones de grupo, tanto en la práctica simple de los pobres como en el estudio científico de los exégetas”⁸⁶.

En el volumen complementario del proyecto *Tu Palabra es Vida*, publicado en el 2000, los cuatro pasos de la *Lectio divina* se ordenan en los dos procesos de interpretación⁸⁷: el movimiento desde el hoy hacia el pasado, que sobre todo es sostenido por la razón (científica) como fuente de conocimiento, es practicado especialmente como *lectio y meditatio*; por el contrario, el movimiento desde el pasado a la actualidad, en el que domina la fe como fuente de saber, como *meditatio y oratio*. Ambos movimientos no pueden ser separados entre sí. El resultado del proceso de interpretación plasmado por ambos movimientos sería la *contemplatio*.

⁸⁵ Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 33-36.

⁸⁶ *Ibid.*, 36 (subrayado en el original).

⁸⁷ Cf. *íd.*, *Bíblia na Formação*, 29s.

Capítulo 5

Elementos de una ética de la lectura de la Biblia

5.1. Introducción

Tener en cuenta los criterios que corresponden a los tres elementos del triángulo hermenéutico: la fe, la ciencia y la realidad actual, debe conducir a una interpretación que haga justicia, en igual medida, a la Biblia y a la vida. Pero dado que una interpretación objetiva, sin contexto, no es posible, se requieren otras decisiones previas de parte del intérprete.

En un panorama sobre los métodos de interpretación del CEBI publicado en 1994, Mesters destaca cinco mandamientos que deben orientar la actividad interpretativa de quienes se ponen al servicio de la lectura popular de la Biblia¹. La responsabilidad especial del biblista exige, además, el atenerse a otros mandamientos ético-científicos. En el contexto latinoamericano, una guía para esto constituye la opción por los pobres. La diferenciada percepción de la realidad de vida de los pobres, tal como se hace visible en el desarrollo de las *hermenéuticas específicas*, alude en la línea de un ulterior desarrollo de líneas rectoras ético-científicas. Al respecto se encuentran en Mesters los elementos iniciales, pero aún no desarrollados sistemáticamente.

5.2. Cinco mandamientos del lector de la Biblia

5.2.1. Leer

No se puede amar lo que no se conoce. El intérprete tiene que dejarse atraer él mismo por la Biblia y conocerla cada vez más profundamente a través de la lectura intensiva.

¹ Cf. Mesters, *Visão global* [1994a], 33s.

5.2.2. Escuchar

Se trata de aprender a estar a la escucha del texto hasta en sus más pequeños detalles. En esto hay una interdependencia entre la escucha de las preguntas del pueblo y la escucha del texto. La opción por los pobres, como decisión ética previa, significa un cambio del lugar social desde el cual se lee la Biblia. Hay que escuchar las preguntas y observar la vida de los pobres y contemplar la Biblia desde su perspectiva.

Una escucha auténtica requiere silenciar las propias ideas y relativizar la ideología dominante en la sociedad, que influencia los propios pensamientos. Sólo así se puede evitar que la historia descubierta en el texto no sea una copia de las propias concepciones.

“Hay una semejanza muy grande entre la manera de convivir con el pueblo y con la Biblia. Las dos exigen el máximo de atención, respeto, amistad, entrega, silencio, escucha. Los dos, tanto el pueblo pobre como la Biblia, no se defienden en seguida, cuando son agredidos o manipulados, pero los dos acaban venciendo al agresor por cansancio. La *lectura* de la Biblia ayuda a crear en nosotros los ojos aguzados para leer la vida del pueblo y viceversa”².

5.2.3. Servir

No se debe nunca olvidar que el pueblo empobrecido es el sujeto preferencial de la lectura de la Biblia; a él debe servir todo esfuerzo científico. Por eso Mesters destaca con énfasis igualmente la necesidad de estudios científicos intensos así como advierte ante el peligro de la ciencia; ésta sería una tentación tan fuerte como la tentación del poder y de la riqueza. Sin despreciar estas tres cosas, se debe resistir la tentación inherente a ella, para hacerlas realmente fructíferas al servicio del pueblo pobre.

Consecuencia de este servicio sería que, para el científico, debería ser más importante que los pobres se puedan reco-

² Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 21 (subrayado en el original). Cf. Mesters, *Lectura Popular* [1988b], 10s.; íd., *Crítérios* [1989c], 326; Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 24s.

nocer en los textos de la Biblia que él ha esclarecido, que el concitar la adhesión de otros científicos. Por eso escribe Mesters al final de su comentario al Deutero-Isaías:

“Si la historia que acabé de contar no concuerda en todo con la opinión de los letrados, quedo preocupado, pero no mucho. Pero si no está de acuerdo con la experiencia de los pequeños y de los que sufren, que no acostumbran dar su opinión, ahí sí quedo muy preocupado. Entonces, voy a dejar de lado la historia que conté, para ir a escuchar de nuevo la historia que ellos cuentan con su vida”³.

5.2.4. *Fidelidad*

Así como Dios no sería neutral, sino fiel, así tampoco la interpretación no sería neutral sino que requeriría una triple fidelidad: fidelidad al pueblo, fidelidad al texto y fidelidad al objetivo de la interpretación. Aquí Mesters sólo expresa con otras palabras que en la lectura de la Biblia tienen que ser tenidos en cuenta, en su totalidad, los tres elementos del triángulo hermenéutico.

Si una interpretación se caracteriza por esta fidelidad, se ve en su eficacia: tendría que ser transformadora, liberadora, comprometida y reveladora.

5.2.5. *Comunidad*

La interpretación es una tarea comunitaria en la que tendrían que participar todos. También la lectura individual debería referirse siempre a la comunidad. En un cuaderno de trabajo sobre el Corpus Paulinum, Mesters da el siguiente consejo:

“Cuando vayas a leer, mezcla el *yo* con el *nosotros*. Nunca sólo yo, y nunca sólo nosotros. Pablo también mezclaba. Su vida personal estaba impregnada por la vida en comunidad. Como decía el filósofo Zé Terta del Sertón del Ceará: ‘Yo no soy una persona, soy un pedazo de persona. ¡La persona es la comunidad!’”⁴.

³ Mesters, *Misión* [1981b], 112 (= *Missão* [1981b], 159).

⁴ Íd., *Pablo* [1991d], 164 (subrayado en el original); cf. algo semejante en Conferência dos Religiosos do Brasil, *Seguir Jesus*, 83.

5.3. Impedir la legitimación de la opresión de los pobres a través de la lectura de la Biblia

Dado que la posición social del lector de la Biblia influye decisivamente en su percepción, Mesters acentúa la necesidad de la opción por los pobres como decisión científica previa; esto ya ha sido tratado detalladamente⁵.

Como la ciencia bíblica ha surgido del impulso ético de proteger el texto bíblico de la apropiación dogmática a través del Magisterio eclesial, así también hoy ella tiene la responsabilidad de impedir el abuso ideológico de la Biblia para justificar una situación social que está en contradicción con la predilección de Dios por los pobres y marginados, claramente reconocible en la Biblia.

Para hacer justicia a esa responsabilidad, el biblista debe tomar conciencia de su estatus social e interpretar la Biblia desde la perspectiva de los pobres y marginados. P. Richard concretiza esto cuando indica que la opción por los pobres significa el aprendizaje de un nuevo lenguaje. El lenguaje no es neutral, sino que expresa una determinada visión cultural, espiritual e ideológica, y es imagen de la conciencia histórica del que habla. La opción por los pobres debería conducir al aprendizaje de un lenguaje que refleje el mundo cultural, espiritual e ideológico de los pobres, y no el de las clases dominantes. Sólo así se podría evitar que las traducciones de la Biblia producidas por el biblista deformen el sentido del texto a favor del sistema dominante⁶.

Pero en la praxis, la opción por los pobres en cuanto norma ética, se ha revelado demasiado imprecisa. También una lectura de la Biblia desde la perspectiva de los pobres puede tener efectos negativos que están en contradicción con los valores cristianos, tal como se los puede reconocer en la Biblia y son confesados por las Iglesias cristianas. La percepción diferenciada de la pluralidad del sujeto de la interpretación *pueblo* condujo así desde los años ochenta también a un desarrollo de las líneas rectoras ético-científicas. Algunos gérmenes de ello se reconocen en los escritos de Mesters.

⁵ Cf. en especial II.3.7.5.

⁶ Cf. Richard, *Bibellektüre*, 34s.

5.4. Impedimento de la legitimación de la opresión de mujeres a través de la lectura de la Biblia

Desde los años ochenta, en los escritos de Mesters se percibe una creciente conciencia de las preocupaciones feministas⁷. La sensibilidad por la situación de opresión específica de las mujeres lo llevó a una percepción diferenciada de los textos bíblicos. La visión obtenida a partir de la lectura de la Biblia, de que la igualdad entre el varón y la mujer corresponda a la voluntad de Dios, se convierte en impulso ético para no justificar el *status quo* social de la opresión de las mujeres a través de la propia interpretación.

Un ejemplo de la realización de este propósito en su trabajo es la introducción al Corpus Paulinum, publicada en 1991. Allí Mesters destaca que no podemos simplemente tachar los textos que en las cartas paulinas se dirigen contra la participación activa de las mujeres en las comunidades, porque ellos pertenecen a la Biblia. Pero sí tenemos la obligación de esforzarnos por una comprensión adecuada de esos textos, porque puede ser que, a través de nuestra interpretación errónea, estemos apoyando el injusto dominio del varón sobre la mujer. Para descubrir lo que Pablo, con esas declaraciones sobre la mujer realmente quiso decir, hay que contemplarlos en el contexto de su vida y de su trabajo en las comunidades. Es importante conocer mejor el carácter de una persona para comprender lo que dice o escribe⁸. Para ello, Mesters analiza los siguientes temas: los saludos a las amigas (cf. Rm 16), el rol activo de las mujeres en las comunidades fundadas por Pablo, el lado masculino y femenino del lenguaje de Pablo, la ternura y la actitud materna de Pablo para con sus comunidades, Pablo y el matrimonio⁹. Sería decisivo saber que las duras palabras de Pablo contra la participación activa de las mujeres no fueron pensadas como una doctrina universal, sino como consejos que se refieren a situaciones concretas; Mesters procura mostrar esto con el ejemplo de 1 Tm 2,9-15¹⁰. Además, se debe pensar que Pablo no habría percibido como

⁷ Cf. Cavalcanti, *Lógica*, 106.

⁸ Cf. Mesters, *Pablo* [1991d], 108.

⁹ Cf. *ibíd.*, 108-114. Conceptos semejantes en *íd.* – Orofino, *Atos* [2002a], 218-220.

¹⁰ Cf. Mesters, *Pablo* [1991d], 114-117; cf. *íd.*, *Entrevista* [1988e], 31-33.

problema la opresión de la mujer determinada por el género y que tampoco podía hacerlo dentro de su forma de pensar condicionada temporal y culturalmente¹¹.

En el sexto volumen de la serie *Tu Palabra es Vida* publicado en 1995, se trata muy detalladamente la problemática ético-científica¹². En el capítulo sobre el rol de las mujeres en las comunidades cristianas primitivas se llama la atención sobre el hecho de que las declaraciones sobre las mujeres en el Nuevo Testamento son contradictorias. Expresiones desde una perspectiva de la liberación estarían junto a otras desde la perspectiva de la opresión de las mujeres: habría que esforzarse por lograr una comprensión de estos textos en relación a su contexto de origen, pero esto no sería suficiente. Muchos biblistas emplean más esfuerzo y tiempo en justificar a Pablo, que ya hace tiempo está muerto, que a ocuparse del efecto ambivalente de sus escritos de cara al trato con las mujeres en los grupos religiosos actualmente. Este punto no se detalla más, pero la consecuencia es clara: un biblista tiene también una responsabilidad por cuáles consecuencias pueden tener hoy los textos bíblicos. En el caso de la opresión de las mujeres posee una activa responsabilidad de impedimento (responsabilidad preventiva)¹³.

5.5. Impedimento de la legitimación de la opresión de minorías culturales, étnicas y religiosas a través de la lectura de la Biblia

Al interior de la teología de la liberación latinoamericana y del movimiento bíblico vinculado con ella se dio, en ocasión de la preparación del 500 aniversario de la conquista de América, una ocupación intensa con las culturas de los pueblos indígenas y de los descendientes de los esclavos africanos. Como ya en la incorporación de las experiencias específicas de género, también aquí resultó claro que era insuficiente equiparar al *pueblo* con *los pobres*. La opción por los pobres

¹¹ Cf. *íd.*, *Pablo* [1991d], 118; *íd.* – Orofino, *Atos* [2002a], 220.

¹² Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Viver*, 213-218, en especial 216s.

¹³ Acerca de la diferenciación de la responsabilidad externa, cf. el apartado I.3.4.2.

fue, a menudo, entendida sólo como una identificación sociopolítica con *la causa de los pobres*. En la primera semana de estudios del CEBI sobre el tema *Espiritualidad* (1992) se destacó la idea de que en la opción por los pobres debía tratarse de mucho más y, por cierto, de una profunda comunión con los oprimidos, lo que incluía una opción por su cultura y su praxis religiosa¹⁴. También de parte de los indígenas se exigió ampliar la *opción por los pobres* a una *opción por los otros*. El teólogo católico A. Wanga, de la tribu de los cuna (Panamá), llamó la atención sobre la unilateralidad de la opción por los pobres:

“La Iglesia ha manifestado permanentemente un marcado sentido por los derechos humanos, por los pobres y necesitados, por los marginados, por los que la sociedad dominante descuida. Pero en el caso de que se trate de los otros, los ha visto como enemigos, paganos, incrédulos, moros, indios..., como personas que –dicho directamente– son precisamente otros”¹⁵.

En Brasil se dio un despertar de los indígenas y de los afro-latinoamericanos en la Iglesia católica. En el VIII Encuentro Intereclesial de Comunidades de Base en Santa María (1993) fue exigido por los participantes, que eran tanto católicos como miembros del candomblé, que se terminara con la discriminación de los cultos afrobrasileños como obra diabólica¹⁶. Este tema ocupa hasta hoy a la Iglesia brasileña y desempeñó un rol central también en el IX Encuentro Intereclesial de Comunidades de Base en San Luis (1997).

Fiel a su propio programa hermenéutico, Mesters tomó esas solicitudes como punto de partida para sus estudios bíblico-científicos. En muchas publicaciones, en los años noventa, procuró presentar cómo se había comportado Jesús ante la cultura de su pueblo y qué significado tenía en el con-

¹⁴ Cf. Mesters – Mello – Cavalcanti, *Coração* [1993b], 41, 59. Un ejemplo concreto de que también una bien intencionada opción por los pobres puede derivar en una opción política, que ciega ante la cultura y religiosidad de los pobres, es la experiencia del fracaso de la *Iglesia popular* en Nicaragua. Tras la histórica derrota electoral de los sandinistas (1990), con quienes la *Iglesia popular* se sentía vinculada, los protagonistas de ese movimiento analizaron las causas de tal fracaso y, entre otras, mencionaron el distanciamiento de la religiosidad real del pueblo. Cf. al respecto *infra* II.6.4.2.

¹⁵ Wagua, *Folgen*, 481.

¹⁶ Cf. Mesters, *Santa Maria* [1997a], 827s.

texto religioso de su tiempo el tema *sincretismo*¹⁷. Pero, para Mesters, las demandas de los indígenas y afrolatinoamericanos a una Iglesia todavía muy marcada por lo europeo, no son sólo temas condicionados por la época, sino también expresión del *sensus fidelium* como yacimiento de la revelación de Dios¹⁸. Así también tomó más conciencia de que la visión de Dios preferida en las comunidades de base, “el Dios de la vida” estaba semánticamente abierta; de allí que había que preguntarse más incisivamente por la impronta cultural de la propia comprensión de Dios, porque ésta condicionaría la interpretación de la Biblia y de la vida.

“Dios no está ligado o condicionado por raza, color, sexo, cultura o religión, ¡lo que sea! Por eso, siempre que una raza, color, sexo, cultura o religión piensa ser propietario de Dios, Dios se distancia. En expresión de Ezequiel, Él se alejó de Jerusalén y fue al exilio, donde estaban los excluidos (cf. Ez 10,18-19; 11,22-25). ¡Exactamente por ser el Dios de todos y para poder ser el Dios de todos, nuestro Dios hace la opción por los pobres y excluidos y se identifica con ellos, interpelando así la conciencia de todos los que piensan ser los dueños de la verdad sobre Dios!”¹⁹.

De aquí que Mesters ve en la opción por los pobres y marginados, también en lo que hace a lo religioso y cultural, la actitud ética fundamental decisiva del intérprete. Aunque esta opción debe ser comprendida en sentido amplio como opción por todo lo que es marginado del *centro*, en sentido social, político, religioso, de género, étnico y cultural. A través de la nueva sensibilidad por el pluralismo religioso en Brasil, la antigua verdad de que nadie es dueño de Dios, ninguna religión y ninguna confesión, había vuelto a surgir en la conciencia. La humildad de aceptar esto sería la mejor actitud fundamental para una correcta interpretación de la Biblia²⁰.

En un texto compuesto en ocasión de los veinte años de la existencia del CEBI (1999), se constata retrospectivamente

¹⁷ Cf., en especial, el libro *Com Jesus na contramão* [1995a], así como los artículos “Jesus e o povo” [1996b] y “Jesus e a cultura do seu povo” [1999a].

¹⁸ Cf. *íd.*, “Jesus e a cultura” [1999a], 22.

¹⁹ *Íd.*, *Santa Maria* [1997a], 838.

²⁰ Cf. *ibíd.*, 838.

que el reconocimiento de las diversas culturas dentro de la comunidad interpretativa había conducido, en el CEBI, a nuevos cuestionamientos acerca de la discriminación en sentido racista, étnico, cultural y religioso, a través de textos bíblicos e interpretaciones de la Biblia²¹.

5.6. Impedimento del abuso antijudío de la Biblia

El esfuerzo por permitir que todos los miembros de la Iglesia, como parte de la comunidad interpretativa, lleguen a ser efectivamente sujetos de la interpretación, condujo a una ética de la interpretación progresivamente diferenciada. Al comienzo estaba la experiencia contextual dominante de la marginación de los pobres, que llevó a la opción por los pobres como decisión ética previa. Más tarde, la incipiente transformación en sujeto, en la Iglesia y en la sociedad, de las mujeres, los indígenas y los afrolatinoamericanos condujo a una comprensión diversificada de esa opción: la propia interpretación no debe justificar la opresión social, de género, étnica, cultural o religiosa. A diferencia de lo que sucede en Alemania, la relación con los judíos por largo tiempo no fue un tema particular en el movimiento bíblico latinoamericano. Esto se puede explicar por el contexto, ya que la propia historia, a diferencia de Europa, no estaba marcada por la aniquilación sistemática de los judíos.

Sin embargo, a comienzos de los años noventa, Mesters fue advertido por los teólogos alemanes H. Brandt y H. Goldstein del peligro que él, a través de su interpretación de la Biblia, inconscientemente estaba transmitiendo y legitimando prejuicios antijudíos. Ambos autores, que se han comprometido muy fuertemente por la comunicación de impulsos de la teología de la liberación latinoamericana en Alemania, intentaron formular su crítica con mucho cuidado, para no poder ser acaparados –contra su intención– por los críticos de la teología de la liberación. Eran conscientes de que su sensibilidad por ese tema estaba condicionada por el contexto. Los “conceptos estereotipados” con los que el judaísmo de tiempos de Jesús era presentado en los textos de Mesters, se tor-

²¹ Cf. Lopes – Cavalcanti, CEBI 14.

naban, sin embargo, “en una impugnación, incluso para el más benévolo traductor”²², como reconoce Brandt; y Goldstein revela que él, en cuanto “traductor, se esforzó siempre en el diálogo con los latinoamericanos por morigerar en alemán la burda desaprensión a-judía”²³.

Ambos coinciden en que no se puede hablar de un antijudaísmo en la teología de la liberación, pero sí de un “a-judaísmo retóricamente expresado por quienes ignoran [el tema]”²⁴. Mesters y otros teólogos de la liberación hablan del judaísmo como si fuese algo totalmente pasado. El judaísmo es empleado como realce negativo para que se destaque así, de manera más nítida aún, el mensaje liberador de Jesús. Con la preocupación de fustigar la opresión actual en la Iglesia y en la sociedad, se llega a ofrecer una imagen distorsionada de los grupos judíos, como, por ejemplo, de los fariseos²⁵. Dado que Israel, en cuanto primer destinatario de las promesas y como permanente interlocutor de la alianza con Dios, no es ya tenido en cuenta, el esfuerzo por hacer al pueblo actual una oferta de identificación en la Biblia conduce fácilmente a un acaparamiento y lleva en sí el peligro de “que la Iglesia elimine totalmente al pueblo de Israel e ilegalmente se ponga en su lugar”²⁶.

En una carta a Goldstein, Mesters califica el aporte que se le hiciera como claro llamado de alerta y concuerda en el análisis²⁷; él nunca había querido escribir algo contra los judíos. El diálogo interreligioso con los judíos lo habría hecho también sensible en los últimos años al empleo del nombre de Dios YHWH y a la presentación del entorno social y religioso en tiempos de Jesús.

“Además de esto, considero sumamente importante sostener que Jesús nació como judío, vivió como judío y murió como

²² Brandt, *Benutzung*, 432.

²³ Goldstein, *Israel*, 186 (nota 15).

²⁴ *Ibid.*, 186.

²⁵ Otro motivo de esta deformación es la asunción acrítica de la polémica judía de los primeros cristianos para la descripción histórica del judaísmo en tiempos de Jesús. Cf. Schwienhorst-Schönberger, *Recensión de Mesters Befreit*, 372.

²⁶ Goldstein, *Israel*, 187; cf. Brandt, *Benutzung*, 432s.

²⁷ Cf. Mesters, Carlos, *Carta a Horst Goldstein* (03/02/1993), citada en Goldstein, *Israel*, 194-195.

judío, y también sigue siendo judío. Jesús no era católico ni cristiano”²⁸.

La acentuación del ser judío de Jesús sirve también para rechazar particularmente su acaparamiento por parte del cristianismo y de la Iglesia católica. Aquí se reconoce nuevamente la convicción fundamental de Mesters de que nadie puede ser poseedor de la verdad sobre Dios.

Pero en la carta a Goldstein resulta también claro que Mesters ve, en la opción por los pobres, la decisión ética previa fundamental de un intérprete de la Biblia y de la vida. Así escribe que, sin menoscabo del reconocimiento de los judíos como nuestros hermanos mayores, habría que seguir reflexionando sobre la elección de Israel.

“¿Se trata de la elección de un determinado pueblo o de la elección de grupos socialmente marginados que son llamados a reunirse como pueblo de Dios? La respuesta a esta pregunta nos ayudará a ‘desnacionalizar’ la elección y tener el coraje de criticar también a los judíos, si hacen algo contra los ‘pobres’, porque éstos son pues ‘los niños predilectos de Dios’. Naturalmente, también hay que ‘descatolizar’ la elección”²⁹.

En la carta a Goldstein, Mesters no desarrolla más este punto. Es claro que para él poseen significación hermenéutica decisiva los cantos del Siervo de Dios de Isaías, de los que se ha ocupado intensamente desde los años setenta y en los que ve representada ejemplarmente la elección y la misión de los pobres³⁰. La exclusividad con que insiste en la misión de los pobres y la afirmación “Dios no está ligado o condicionado por raza, color, sexo, cultura o religión, ¡lo que sea!”³¹, siguen conteniendo; sin embargo, la tendencia a desheredar a Israel en cuanto pueblo escogido de la alianza.

Aquí quisiera recordar una importante declaración del difunto papa Juan Pablo II, que hizo en 1997 en un discurso a los participantes en un simposio sobre antijudaísmo:

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 195.

³⁰ Cf. Mesters, *Missão* [1981b], 126s. (= *Misión* [1981b], 87s.); íd., *Gottesknecht* [2003a], 57s.

³¹ Íd., *Santa Maria* [1997a], 838.

“Muchos consideran el hecho de que Jesús era judío y que su ambiente fue el mundo judío como un simple acaso cultural, que podría también ser sustituido por otra tradición religiosa y ser desvinculado de la persona del Señor, sin que pierda su identidad. Pero tales desconocen no sólo la historia de la salvación, sino más radicalmente aún: atentan contra la misma verdad de la encarnación y hacen imposible una auténtica comprensión de la inculturación”³².

Pero en las publicaciones de Mesters de los últimos años resulta claro que él se esfuerza por tomar en serio los cuestionamientos de Brandt y Goldstein. M. de Barros Souza, un colaborador del CEBI y compañero de Mesters durante muchos años, publicó en 1998 el libro *Conversando con Mateo*, en él considera el Evangelio de Mateo en el horizonte del diálogo judeocristiano³³. En el prólogo a ese libro, Mesters subraya la necesidad de dicho diálogo: la ruptura entre judíos y cristianos sería la tragedia más grande de la historia de Occidente que culminó en la aniquilación sistemática de los judíos por el nacionalsocialismo. Y, sin embargo, judíos y cristianos poseen una misma misión: ser levadura de la humanidad. Pero ellos también deben tomar conciencia de la relatividad de la cultura y de la religión. Éstas no tendrían ninguna finalidad en sí mismas, sino que serían el camino respectivo de los distintos pueblos hacia la única fuente: la revelación de Dios en la vida humana³⁴.

El material de ayuda sobre el Evangelio de Juan, publicado en el año 2000 junto con M. Lopes y F. Orofino, muestra claramente el esfuerzo por evitar una interpretación antijudía del Evangelio. En la detallada introducción, los autores describen la situación histórica en la que ha surgido el texto y las razones que condujeron a la crisis y, por último, a la división de los “hermanos”³⁵, judíos y cristianos. Se destaca expresamente que la forma como el Evangelio de Juan habla de *los*

³² Juan Pablo II, *Ansprache* 1997, Nr. 3.

³³ Barros, Marcelo, *Conversando com Mateus*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus; Goiás: Rede 1998.

³⁴ Cf. Mesters, *Apresentação* [1998d], 5s.

³⁵ Id. – Lopes – Orofino, *Raio-X* [2000a], 10. Dentro del texto, sólo la palabra *irmãos* se destaca con negrita.

judíos tiene que ser comprendida exclusivamente dentro del conflicto con los fariseos.

“Jesús jamás hablaría así de las fiestas y de la ley de su propio pueblo, ya que él mismo era judío, nació judío y vivió como judío, obediente a esa ley. Nunca se separó de su pueblo”³⁶.

En el material de ayuda para un diálogo bíblico sobre Jn 5,1-8, nuevamente se problematiza detalladamente el discurso joánico sobre *los judíos*. Este texto, en el que se argumenta de manera muy diferenciada, muestra en qué medida evitar la legitimación (inconsciente) del antijudaísmo se ha convertido en una línea rectora de la lectura de la Biblia.

“Para que no saquemos conclusiones precipitadas y no adoptemos posturas racistas, como ya sucedió en la historia del cristianismo, necesitamos saber lo que el Evangelio de Juan quiere decir cuando usa la palabra ‘judíos’ para designar a los enemigos de Jesús”³⁷.

Sigue una sopesada presentación de las tensiones entre Jesús y los judíos, la separación tras la destrucción de Jerusalén y de la situación de la comunidad joánica en particular. También en el material de ayuda publicado en 1999 sobre el Evangelio de Mateo, los autores argumentan de modo semejante. En la introducción al diálogo bíblico sobre Mt 23,1-12 enfatizan:

“Hoy, al leer o comentar estos textos fuertemente antifarisaicos, debemos tener mucho cuidado para no ser injustos con el pueblo judío. Nosotros, los cristianos, durante siglos tuvimos actitudes antijudías y, por eso mismo, anticristianas. Lo que importa al meditar estos textos es descubrir su objetivo: Jesús condena la incoherencia y la falta de sinceridad en nuestra relación con Dios y con el prójimo. ¡Él está hablando contra la hipocresía de antaño y de hoy!”³⁸.

Entre tanto el diálogo con el judaísmo ha sido siempre más intensamente buscado en el movimiento bíblico de la teología de la liberación. En la *Bibliografía bíblica latino-americana* en 1996 (tomo 7) se destacó particularmente este tema³⁹.

³⁶ *Ibid.*, 12.

³⁷ *Ibid.*, 59.

³⁸ Mesters – Lopes – Orofino, *Travessia* [1999b], 83.

En el año 2001 se publicó en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* un número específico con el título “Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia” (entre los autores había también judíos); el biblista católico J. de Freitas Faria escribe en el prólogo que el diálogo con los lectores judíos de la Biblia ha llevado ya a algunos cambios en la relación con el judaísmo: así, los conceptos *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento* se han reemplazado por los conceptos *Primero* o *Segundo Testamento*⁴⁰. Al indicar los años, ya no se los refiere a Cristo, sino que se habla de tiempo antes o después del cómputo temporal general; además, se comprende ahora el *Segundo Testamento* como una relectura del *Primero*. Pero todo esto sería aún muy reciente y se necesitan muchos años hasta que esta nueva forma de pensar realmente se imponga⁴¹. De hecho, esta nueva terminología por ahora la emplean muy pocos biblistas. Así, en el mismo número de *RIBLA*, por ejemplo: J. Pixley utiliza el concepto *Biblia Hebrea* en vez de Antiguo Testamento⁴². J. S. Croatto, contrariamente, permanece en la antigua terminología, pero la complementa ulteriormente con los conceptos *Tanak* y *Segundo Testamento*⁴³. También Carlos Mesters conserva en sus recientes publicaciones las designaciones tradicionales⁴⁴.

5.7. Los efectos de las decisiones éticas previas sobre la praxis de la lectura de la Biblia

En la presentación de los elementos para una ética científica, en los escritos de Carlos Mesters, se ofrecieron ya algunos ejemplos a partir de su propia lectura de la Biblia. Para concluir, se debe contemplar ahora de forma conjunta qué efectos tienen las decisiones éticas previas del lector de la Biblia sobre la praxis de la lectura bíblica.

³⁹ Cf. Mayer, *Biblia*, 31-38.

⁴⁰ Esta nueva terminología, no libre de cuestionamiento entre los biblistas, ha sido promovida por E. Zenger. Cf. Zenger, *Testament*, 140-154.

⁴¹ Cf. De Freitas Faria, *Presentación*, 5.

⁴² Cf. Pixley, *Anti-Judaísmo*, 34.

⁴³ Cf. Croatto, *Función*, 92. De igual manera procede en sus más recientes publicaciones. Cf. *íd.*, *Experiencia*, 480-485.

⁴⁴ Cf. el uso lingüístico en el comentario de Marcos compuesto en 2003: Mesters, *Caminhando* [2003c], 9.

La opción por los pobres como decisión ética previa fundamental del lector de la Biblia conduce a la elección de métodos de interpretación que son determinantes para el cuestionamiento de la *interpretación de los cuatro lados* de la realidad. Bajo el influjo de una percepción diferenciada de la cultura y de la situación de vida de los pobres de Brasil, se amplió ese marco de indagación a otras dimensiones de la realidad. También la asunción de la cuestión específica de la liberación de las mujeres y de las minorías culturalmente discriminadas (*hermenéuticas específicas*) tiene sus efectos sobre la actividad interpretativa del lector de la Biblia.

El mandamiento ético fundamental de aceptar el texto como compañero de diálogo y, en razón de la indefensión del texto, esforzarse por protegerlo de la manipulación, es correspondientemente diferenciada en la introducción metodológica del volumen complementario del proyecto *Tu Palabra es Vida*, para la iniciación de religiosos jóvenes a la Biblia, publicado en el año 2000:

“Para descubrir el sentido literal e histórico es muy importante estudiar la situación económica, social, política e ideológica del pueblo de aquel tiempo, su manera de inculcar la fe, de expresarse, de hablar y de escribir, el día a día de las personas en sus relaciones familiares y comunitarias, la situación de la mujer, la actuación de las minorías de la época, sus prácticas religiosas, su manera de rezar, su experiencia de Dios, etc. En una palabra, la lectura y el estudio del texto deben, por así decir, *re-crear* el texto, para que aparezca su sentido como respuesta de orientación o de crítica para el pueblo de aquel tiempo”⁴⁵.

La preocupación por impedir un abuso antijudío de la Biblia no se menciona aquí; tampoco es tratada en los demás volúmenes de *Tu Palabra es Vida*. Pero dado que en ello no se trata sólo de una preocupación condicionada contextualmente, sería algo deseable el que fuera tenida en cuenta en la introducción metodológica a la lectura de la Biblia. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica publicado en el 2001 *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* podría contribuir a que, también en Latinoamérica, el evitar un abuso antijudío de la Biblia encuentre, en cuanto manda-

⁴⁵ Conferência dos Religiosos do Brasil, *Bíblia na Formação*, 24 (subrayado en el original).

miento ético para el lector de la Biblia, un reconocimiento generalizado.

En el movimiento bíblico latinoamericano no se ha desarrollado ningún nuevo método bíblico-científico. Lo peculiar de la ciencia bíblica latinoamericana reside únicamente en las decisiones éticas previas que conducen a una nueva perspectiva que determina el uso de los métodos. Así destaca P. Richard:

“En el Tercer Mundo no tenemos problema con los *métodos* exegeticos, sino con el espíritu de los métodos. Los métodos son útiles y eficaces, pero el espíritu de estos métodos sigue siendo el espíritu etnocéntrico, patriarcal y autoritario del mundo occidental, antiguo y moderno”⁴⁶.

La decisión ética previa fundamental de la opción por los pobres y las *hermenéuticas específicas* deben transformar entonces el espíritu que está detrás de los distintos métodos científicos.

⁴⁶ Richard, *Nuevo espacio*, 147 (subrayado en el original); cf. id., *Wort Gottes*, 8.

Capítulo 6

Apreciación crítica

6.1. Consideraciones previas

En la investigación sobre las declaraciones del Magisterio eclesial respecto de la teoría de la lectura de la Biblia, llegué a la conclusión de que la interpretación de la Biblia en la Iglesia debe desarrollarse como un proceso dialógico, en el sentido más amplio: diálogo con las personas del tiempo del origen de los textos bíblicos (autores, destinatarios), diálogo con los intérpretes en la historia de la Iglesia (tradición diacrónica) y diálogo con los intérpretes actuales (tradición sincrónica).

La percepción del significado del diálogo sincrónico representa una novedad en la Iglesia católica y requiere una reflexión ulterior sobre las competencias específicas (carismas) de los miembros de la Iglesia que toman parte en ese diálogo. Mientras que en los documentos eclesiales estudiados se destacaba muy claramente la tarea particular del Magisterio eclesiástico, se evidenciaban otras necesidades de esclarecimiento respecto de las competencias específicas de la ciencia bíblica y de los lectores populares de la Biblia¹.

La lectura de la Biblia que se puede reconocer en los escritos de Carlos Mesters ofrece un importante aporte a dicho esclarecimiento. La preocupación de mi presentación era elaborar sistemáticamente las declaraciones dispersas de Mesters. Aunque no podía evitar que mi presentación se viese marcada por mis propias experiencias, convicciones y estructuras de pensamiento, procuré captar las intenciones e intuiciones de Mesters y expresarlas, sin cuestionarlas críticamente de forma inmediata. En la retrospectiva sobre las líneas del esbozo de una teoría de la lectura de la Biblia, que así se hicieron visibles, es menester ahora destacar algunos puntos importantes e iluminarlos de manera crítica. Aquí incorporaré en mi presentación también los cuestionamientos críticos de otros autores.

¹ Cf. *supra* I.4.8.

6.2. Comprensión de la revelación y de la inspiración

La comprensión de la revelación y de la inspiración constituyen el fundamento de la teoría de la lectura de la Biblia de Mesters. Partiendo de la comprensión comunicativo-teórico-participativa de la revelación del concilio Vaticano II, Mesters es capaz de mostrar qué significado importante le corresponde a la vida del lector de la Biblia y a sus experiencias en la interpretación de la Biblia como *Sagrada Escritura*. La presencia encarnada de Dios en su creación y, con ello, en la vida de cada hombre (*revelación desde abajo*) es la condición de posibilidad para que los hombres puedan percibir la *Palabra de Dios* a la que remiten los textos bíblicos compuestos por otros hombres (*revelación desde arriba*).

Quien parte de otra comprensión de la revelación fundamentalmente distinta no podrá aceptar la teoría de la lectura de la Biblia de Mesters. Esto se torna muy claro en la crítica que el teólogo protestante E. Hahn presentó en varios artículos contra los conceptos de Mesters y otros representantes del movimiento bíblico orientado según la teología de la liberación². Hahn mismo pone en el centro de su crítica el discurso fundamental en el enfoque teológico de la hermenéutica bíblica protestante y de la teología de la liberación. El “punto de Arquímedes” estaría allí “donde la teología parte, no de la realidad de Dios presente en su Palabra, sino de la reflexión de la realidad del mundo y de la experiencia de fe”³. Según la comprensión de Hahn, la revelación divina sólo es accesible en la palabra del Evangelio; esa Palabra vale de igual manera para todos los hombres, los arranca a todos “independientemente de su respectiva realidad de vida [...] de su propio contexto”⁴. Jesucristo, que por medio del Espíritu Santo está presente en su palabra, no comunica tampoco la respuesta a nuestras preguntas y problemas humanos, sino más bien cuestiona radicalmente a los hombres en la medida que los “coloca delante de la realidad de Dios”⁵. De-

² Cf. Hahn, *Anmerkungen*, en especial 149-155; íd., *Schriftauslegung*, 71-79; íd., *Ansätze*, 13-18, 31-32. Cf. además la crítica que le hace, a su vez, el biblista protestante F. Crüsemann: Crüsemann, *Anstöße*, 537s.

³ Hahn, *Anmerkungen*, 150.

⁴ *Ibid.*, 151.

⁵ *Ibid.*

bería ser claro que, en vistas de tal discurso fundamental en la precomprensión teológica, la teoría de la lectura de la Biblia esbozada por Mesters es rechazada como no adecuada a la realidad.

De manera distinta fundamenta su crítica a la comprensión de la revelación de Mesters, el teólogo protestante B. Weber: no se podrían “cargar” –como Mesters hace– “los contenidos de diálogo y los resultados de los encuentros de las comunidades de base [...] con el término ‘revelación’”; Weber aboga porque se describa el contenido de dichos encuentros “más humildemente, pero también más concretamente” con conceptos como “compartir – aprender – mitigar – celebrar”⁶. Esta crítica refleja muy claramente la precomprensión de Weber, marcada contextualmente, y me parece, por ello, como ejemplar de la asunción de la teoría de la lectura de Mesters en mi contexto alemán. A diferencia de las personas en las comunidades de base en Brasil, la mayoría de las personas en Alemania no cuentan con la acción de Dios en su vida cotidiana; hablar de la revelación de Dios en nuestra historia es algo que cae fácilmente bajo la sospecha de fundamentalismo. De aquí que Weber emplee la Biblia sólo para interpretar las experiencias humanas y como medio para formación de la comunidad; un sentido espiritual de la Biblia no es tenido en cuenta por él. Pero esto no corresponde a la autocomprensión de la Biblia, ni a la precomprensión eclesial de ella como Sagrada Escritura⁷.

La comprensión de la revelación representada por Mesters ha sido más fuertemente cuestionada en los últimos años en la Iglesia católica. Se multiplican las voces que, en contra de la unilateralidad de una teología empleada antropológicamente, acentúan el carácter evidente por sí mismo de la revelación del *Dios extraño*. El concepto *Dios extraño* se encuentra en especial en el teólogo sistemático de Dortmund, T. Ruster, quien con su *quaestio disputata El Dios confundible – Teología después del entrelazamiento entre cristianismo*

⁶ Weber, B., *Ijob*, 344s.

⁷ De aquí que, en mi opinión, una recepción del trabajo bíblico de la teología de la liberación no debería limitarse a la cuestión metodológica, sino que debería conducir a una revisión crítica de nuestra comprensión de la acción de Dios. Cf. Huning, *Schule*, 4s.

y *religión*⁸, publicada en el año 2000, desató una vehemente discusión dentro de la teología sistemática, sobre todo dentro de la pedagogía de la religión⁹. Es importante en esto percibir que los cuestionamientos que Ruster y otros teólogos hacen al enfoque antropológico de la teología vinculada al nombre de K. Rahner, así como el nuevo enfoque de Rahner 50 años atrás, están condicionados contextualmente, como destaca E.-M. Faber:

“La situación en la que hoy estamos es distinta a la que se encontraba Rahner medio siglo atrás. Pues la pregunta central hoy ya no es por qué lo cristiano es tan ajeno a la vida, sino por qué en realidad ha de valer la pena ser cristiano”¹⁰.

Por ello, para evitar malentendidos, también para considerar críticamente la teoría de la lectura de la Biblia esbozada por Mesters, hay que tener presente el contexto del surgimiento de la misma y la preocupación pastoral vinculada con ello.

Partiendo de los impulsos del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), a través de un redescubrimiento de la dignidad de la vida humana como *locus theologicus* y del reconocimiento de la sabiduría popular como fuente de conocimiento teológico, Mesters se ocupó de un reconocimiento de los pobres (del *pueblo*) como sujetos en la Iglesia; en razón de esa preocupación, las limitaciones de la experiencia humana y el pensamiento sapiencial aparecen, en él, menos en el foco de atención. Pero sería un malentendido si se le adjudicara que, para él, el conocimiento de la revelación de Dios sólo sería posible según los parámetros de nuestra experiencia actual. La escucha de la Palabra de Dios, que se muestra en el compromiso por una vida lograda y por un mundo justo (*revelación desde abajo*), ciertamente crea la dis-

⁸ Friburgo de Brisgovia: Herder 2000. Cf. también el artículo, publicado en el mismo año, “Die Welt verstehen ‘gemäß den Schriften’ – Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis”, en el que Ruster aboga por un nuevo concepto de experiencia en pedagogía de la religión.

⁹ Para un panorama del debate, cf. Bongardt, *Christsein*, 316-319.

¹⁰ Faber, *Bekehrung*, 472.

posición necesaria para la escucha de la Palabra redentora (*revelación desde arriba*), pero ésta es más que sólo una constatación de aquello que había sido experimentado anteriormente de manera no temática. La escucha de la vida (sabiduría) *puede* llevar al conocimiento de Dios, pero ésta no es la consecuencia obligatoria. La imagen de Mesters del mundo que se tornó ilegible por el pecado de los hombres, o de la de la imagen de Dios sólo reconocible de manera fragmentaria, imagen impresa en la creación, se refieren incluso a que la búsqueda humana de la sabiduría sólo en casos excepcionales conduce al conocimiento de Dios: el hombre necesita que Dios le salga al encuentro, su autorrevelación *desde arriba*. Mesters subraya que esta autorrevelación de Dios no constata simplemente lo que hasta entonces se ha intuido de Él, sino que, precisamente, permite reconocer el ser otro de Dios, y desata en aquel que se confía en ese ser otro de Dios un doloroso proceso de transformación.

La preocupación de Mesters es superar la unilateralidad. A sus ojos, la revelación de Dios tiene un lado objetivo y uno subjetivo, la Palabra de Dios es informativa y formativa, y la comprensión de la Biblia tiene lugar en un proceso alternativo de apropiación subjetiva y distanciamiento objetivo. Dado que Mesters se ocupa de un reconocimiento del valor de la lectura popular de la Biblia en la Iglesia católica, destaca, sobre todo, dónde representa ella un complemento necesario a las lecturas de la Biblia hasta ahora preponderantemente científicas y magisteriales. Le interesa un reconocimiento del importante aporte de los pobres en la Iglesia, no una Iglesia de los pobres en la que el Magisterio y la teología no desempeñen ningún rol. Pero, a pesar de su preocupación, no pasa por alto los límites de la lectura popular, aunque es cierto que éstos no son tratados de modo suficiente. En orden al reconocimiento del valor de la lectura popular de la Biblia fue muy importante para Mesters el redescubrimiento de la sabiduría antigua; análogamente, una reflexión sobre los límites de la sabiduría puede ayudar a destacar claramente también la limitación y la necesidad de complementación de la lectura popular de la Biblia¹¹.

¹¹ Cf. *infra* II.6.5.

6.3. La valoración positiva de la subjetividad y del perspectivismo del conocimiento humano

El especialista protestante en Antiguo Testamento F. Crüsemann, en un artículo de 1990, se ha planteado la pregunta acerca de qué impulsos hermenéuticos puede dar el movimiento bíblico latinoamericano a la ciencia bíblica alemana. Llega a la conclusión de que en esto se trata “en el fondo de puras cosas obvias y hermenéuticas ya sabidas desde hace tiempo”¹².

“Lo más cercano, entonces, que nos hace descubrir el encuentro con la hermenéutica de la teología de la liberación, son los propios fundamentos desplazados y olvidados. Lo que la reflexión hermenéutica clásica [...] hace tiempo ya había reconocido como problemas y se puso como tareas, lo que nosotros entonces siempre ya creíamos haber elaborado, se nos presenta como cuestionamiento masivo delante nuestro. Se ve en ello que la exégesis científica protestante, entre nosotros, va en camino a convertirse en una ciencia irrelevante e inadecuada”¹³.

Por eso, Crüsemann formula los impulsos que reconoce de la ciencia bíblica latinoamericana en contraposición con citas de la clásica filosofía hermenéutica alemana, la obra *Verdad y método* de H.-G. Gadamer; partiendo de sus reflexiones, deberían destacarse nuevamente algunos puntos de la teoría de la lectura de la Biblia de Mesters. Crüsemann comienza su presentación con la visión de Gadamer acerca de que el comprender es una actividad productiva que está co-determinada por la situación histórica del intérprete y que, por eso, un texto transmitido tiene que ser comprendido en cada tiempo de una forma propia. Gadamer formula esto en una expresión característica:

“Comprender no es, en verdad, ningún comprender mejor [...]. Basta decir, que *se entiende de manera distinta, cuando al fin y al cabo se entiende*”¹⁴.

Junto a la diferenciación de las interpretaciones en los distintos tiempos, tratada por Gadamer, Crüsemann destaca

¹² Crüsemann, *Anstöße*, 540.

¹³ *Ibid.*, 544.

¹⁴ Gadamer, *Wahrheit*, 302 (subrayado en el original).

la diferenciación de las interpretaciones a partir de distintas culturas y sociedades, y formula como primer impulso del encuentro con la ciencia bíblica latinoamericana el que hay que aprender a percibir y sostener la alteridad de interpretaciones a partir de otros contextos; a Crüsemann le interesa el diálogo entre científicos; el reconocimiento de la alteridad de lecturas no científicas de la Biblia no ha sido considerado por él. El reconocimiento de los pobres como sujetos de la lectura de la Biblia es, sin embargo, el punto de inflexión central dentro de la ciencia bíblica latinoamericana: él conduce a un reconocimiento de la alteridad de Dios. Lo manifiesto que hasta entonces era dejado de lado, aparece ahora a la vista: la predilección de Dios por los pobres y marginados. Esto, a su vez, permite advertir el valor particular de la lectura no científica de la Biblia por parte de los pobres. De una lectura de la Biblia *para* los pobres y *desde la perspectiva* de los pobres, resultó entonces, cada vez más, una lectura *con* los pobres.

Pero esto es un proceso que hasta hoy no está concluido. La conversión de los biblistas de la teología de la liberación hacia los pobres fue, en primer lugar, una conversión hacia los pobres socioeconómicos, o hacia los miembros de una determinada clase. Recién lentamente fue resultando de allí una conversión hacia los pobres en cuanto personas marginadas étnica, cultural, en cuanto al género o religiosamente. Sobre esto se reflexionará detenidamente en el próximo apartado; aquí me interesa destacar que Mesters ha logrado, en su praxis como biblista en la Iglesia, asumir positivamente la alteridad del comprender establecida por Gadamer, como el hacer posible un diálogo abarcador. Comprender es siempre un comprender *de manera distinta*, conforme a cada situación histórica, a la cultura, la posición social y la forma escogida de comprender el texto y la realidad. Según Mesters, en vez de absolutizar el propio conocimiento limitado, hay que reconocer el valor del conocimiento de otros y esforzarse por aproximarse en común hacia la verdad a través de un diálogo libre de dominios. También esta comprensión consensual de la verdad tiene que ser tratada todavía en detalle más adelante.

En este lugar quisiera destacar la visión de Mesters sobre la relatividad de la lectura científica de la Biblia; ésta ofrece un aporte importante, aunque limitado, en el proceso de interpretación. Pero este aporte sólo es fructífero si no se lo ais-

la del proceso de interpretación, sino que guarda una estrecha relación con la lectura sapiencial (de práctica de vida) y espiritual de la Biblia. Esta relación no es una sucesión de pasos a dar separadamente (análisis científico, aplicación práctica y espiritual a la vida), sino un proceso integrativo. La fundamentación hermenéutica para ello se encuentra en los siguientes puntos que Crüsemann destacó en su artículo. Así estableció como otro impulso de la hermenéutica bíblica de la teología de la liberación el anclaje consciente de la lectura científica de la Biblia en el horizonte de la experiencia actual y de los intereses contextuales. Al respecto, remite a la rehabilitación del prejuicio que hace Gadamer, quien destaca que un intérprete, que en razón de la supuesta objetividad de su método se entregue a la ilusión de neutralidad epistemológica, experimenta “la fuerza del prejuicio que lo domina de manera incontrolable, como una *vis a tergo*”¹⁵. Los prejuicios reprimidos se convierten, pues, en una fuerza inescrutable que actúa más fuerte cuanto más se niega su acción. De manera distinta a las disciplinas filológicas vecinas, la ciencia bíblica alemana se ha mantenido firme a la renuncia metodológica a su propia actualidad y a sus propias experiencias e intereses, acentúa Crüsemann.

“Desde la hermenéutica de la sospecha, que ha desarrollado la exégesis feminista, pasando por las variadas formas de la hermenéutica de la recepción que marcan hoy casi todas las filologías vecinas, hasta las formas de auto-experiencia con textos bíblicos totalmente conscientes de lo textual y, sobre todo, responsables de ello; todas estas expresiones quieren saber lo que hacen cuando comprenden. Admirablemente creemos a menudo poder hacer caso omiso de esta pregunta”¹⁶.

En la ciencia bíblica alemana desde 1990, cuando apareció el trabajo de Crüsemann, han cambiado algunas cosas, en especial, las nociones de la hermenéutica de la recepción han sido entre tanto ampliamente acogidas. *Qué* experiencias de la actualidad e intereses deben ser tomados como punto de partida para el trabajo científico, es algo muy distinto. Para Mesters, es decisivo que la comunidad eclesial sea el sujeto de la interpretación. La Iglesia en Latinoamérica, a la que se re-

¹⁵ *Ibid.*, 366 (subrayado en el original).

¹⁶ Crüsemann, *Anstöße*, 542.

fiere Mesters, ha tomado una opción preferencial por los pobres, el biblista tiene que dejar conformar su prejuicio hermenéutico por esa comunidad, su tradición diacrónica y sincrónica, y sus intereses y opciones. Crüsemann llamó la atención sobre el hecho que esto, en Alemania, a pesar de la formal independencia de la ciencia bíblica, situada en las facultades de teología, ciertamente es reconocido teóricamente, pero raramente es practicado. Es claro en Mesters que la plasmación del prejuicio hermenéutico por medio de la comunidad eclesial, no tiene lugar preponderantemente a través de la asunción de afirmaciones doctrinales, sino por la participación activa en la praxis de vida y de fe de la comunidad. En una Iglesia que ha hecho una opción preferencial por los pobres, esto significa una realización de esa opción en la propia praxis de vida.

Como otro impulso importante del movimiento bíblico latinoamericano, menciona Crüsemann la unión de ambos movimientos de interpretación desde el presente hacia el texto y del texto hacia el presente, en un único, inseparable proceso de interpretación. En su hermenéutica, Gadamer habría hecho referencia a que “en el comprender siempre tiene lugar algo así como un empleo del texto a comprender en la situación presente del intérprete”¹⁷. Con un comprender que se limite a la reconstrucción del horizonte histórico y quiera transponerse en la situación histórica, se ha “abandonado fundamentalmente la pretensión de encontrar en la tradición una verdad válida y comprensible para sí mismo”¹⁸. Pero el esfuerzo por una verdad de la tradición bíblica válida para la Iglesia de hoy es el fundamento de la ocupación con la Biblia. Según el juicio de Crüsemann, la ciencia bíblica alemana sospecha de todo interés por la aplicación, se refugia en las cuestiones de investigación que no tienen ninguna referencia a la actualidad. La irrelevancia del trabajo bíblico-científico, incluso para las disciplinas teológicas vecinas, pero especialmente para la Iglesia de hoy, se funda en esto.

“Porque falta la referencia concreta del trabajo exegético a los hombres de hoy y a sus problemas y angustias, se da como resultado el aburrimiento hasta bostezar, la carencia de efecto y

¹⁷ Gadamer, *Wahrheit*, 313.

¹⁸ *Ibid.*, 309.

la incomprendibilidad que muchos productores de nuestro trabajo suscitan. [...] La presunta carencia sistemática de interés de la exégesis corresponde al desinterés fundamental con que esa exégesis se encuentra”¹⁹.

Una investigación acerca de la autocomprensión de la ciencia neotestamentaria protestante, tal como se presentaba en las publicaciones y ofertas académicas en el año 2000, llevada adelante por O. Wischmeyer junto con los participantes en su seminario superior, confirmó la apreciación de forma espeluznante. El análisis de los artículos publicados en las dos revistas más importantes sobre Nuevo Testamento, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (ZNW) y *Biblische Zeitschrift* (BZ N.F.), obtuvo como resultado:

“La referencia a la actualidad de la ciencia neotestamentaria, preponderantemente llevada adelante como ciencia de la religión antigua, permanece en su conjunto oculta. No resulta para nada claro por qué un problema es tratado precisamente ahora. El diálogo exegético en las revistas apenas si asume los cuestionamientos de la opinión pública”²⁰.

La incorporación de la lectura de la Biblia en el más amplio proceso de interpretación de la vida de hoy como lugar en el que Dios habla a los hombres, es uno de los puntos nucleares de la teoría de la lectura de la Biblia esbozada por Mesters. Por eso, el interés cognoscitivo de la ciencia bíblica tiene que estar marcado por los problemas actuales de la comunidad. Esto no es “el pecado original de la exégesis de la teología de la liberación”²¹, sino la condición necesaria previa del comprender²².

¹⁹ Crüsemann, *Anstöße*, 543. También en el año 2000, los autores Dietrich y Luz hicieron una apreciación semejante: cf. Dietrich – Luz, *Einführung* 9s.

²⁰ Wischmeyer, *Selbstverständnis*, 22. Cf. también el resultado de la oferta académica de 26 facultades protestantes de teología en Austria, Suiza y Alemania, en el semestre de verano de 2000: “La ciencia neotestamentaria, en su oferta académica, no parece tener ningún gran interés en referirse a la relevancia actual y al significado social de su objeto de investigación, el NT, epe a que, como ciencia universitaria, ella pretende esa relevancia para sí y para su temática” (*ibid.*, 19). Cabe suponer que una investigación sobre la ciencia bíblica católica en Alemania arrojaría un resultado semejante.

²¹ Crüsemann, *Anstöße*, 542.

²² Cf. Gadamer, *Wahrheit*, 329.

6.4. La opción por los pobres como decisión hermenéutica previa

6.4.1. *El peligro de la auto-inmunización de la precomprensión normativa de la “opción por los pobres”*

Un elemento central de la teoría de la lectura de la Biblia esbozada por Mesters es la opción por los pobres como decisión hermenéutica previa. F. Crüsemann honra el reconocimiento de los pobres como sujetos privilegiados de la interpretación de la Biblia como “uno de los mayores –por estar fundado en lo radicalmente bíblico– conocimientos de los teólogos de la liberación”²³. La fundamentación bíblica de la opción por los pobres ha sido suficientemente mostrada por Mesters y otros autores, por lo que la opción como tal no necesita ser tratada aquí²⁴. Esa opción no es opcional, sino que expresa un rasgo esencial del ser cristiano²⁵; sin embargo, hay que indagar más detalladamente por las implicaciones concretas de esa opción como decisión hermenéutica previa. En un contexto en el que la gran mayoría de la población, desde el punto de vista socioeconómico, vive en pobreza o incluso en extrema pobreza, parece fácil definir el concepto *pobre*. Si al comienzo de la teología de la liberación latinoamericana, en los años sesenta, había una precomprensión de la pobreza ampliamente aceptada en la línea socioeconómica o a la luz de la ideología marxista de clases, más tarde, como consecuencia del devenir sujeto por parte de los pobres, se llegó a una percepción diferenciada: pobreza existe también en cuanto lo étnico, cultural, social y de género. Se vio la necesidad de una hermenéutica de la opción por los pobres, si es que ella no debía llegar a ser un prejuicio dogmático que se sustraía, a su vez, a la verificación crítica.

Para mostrar ese desarrollo esquemáticamente, quisiera echar mano a una clasificación de enfoques de teología de la liberación como la que ha desarrollado B. Weber, basándose en reflexiones de J. L. Segundo. Así, distingue cinco tipos de la teología de la liberación latinoamericana. Aúna a los cinco la opción preferencial por los pobres, como clave hermenéu-

²³ Crüsemann, *Anstöße*, 544.

²⁴ Cf. Boff, C. – Pixley, *Option*, en especial 34-140.

²⁵ Cf. Mesters, *Vida religiosa* [1996d], 370; Vigil, *Option*, 97s.

tica, pero, dado que también esa clave es polisémica, se dan distintas formas de teología de liberación: (1) Teología de la Liberación como crítica de la ideología; (2) Teología de la Liberación como conversión a los pobres; (3) Teología de la Liberación como teología indígena y afro-latinoamericana; (4) Teología de la Liberación como teología feminista latinoamericana; (5) Teología de la Liberación después de la crisis del paradigma²⁶. Diferenciándome de Weber, sintetizo estos tipos de acuerdo con su precomprensión de la opción por los pobres y obtengo una clasificación en tres niveles: a) la precomprensión ideológica normativa de la opción por los pobres (= tipo 1); b) fase de transición: en camino hacia una percepción diferenciada de los pobres (= tipo 2); c) hermenéuticas específicas como percepciones en perspectivas complementarias y recíprocas de los pobres (= tipo 3-4). Dado que el quinto tipo no se orienta por los sujetos de la teología, sino por el instrumental metodológico para comprender la realidad, queda aquí afuera.

6.4.2. *La precomprensión ideológica normativa de la opción por los pobres*

Una primera célula germinal de la teología de la liberación latinoamericana fue el movimiento estudiantil católico de comienzos de los años sesenta²⁷. Su preocupación era quitar la ideología de la teología a través de una radical crítica de la ideología, para que no contamine, justificando y consolidando el sistema opresor. Por medio de la liberación de los teólogos de su prisión ideológica y de la toma de conciencia (concientización), la teología producida por ello debía poder obrar liberadoramente. Dado que optar por los pobres significaba luchar contra la ideología imperante y a favor de la li-

²⁶ Cf. Weber, B., *Ijob*, 17-48. Presenta allí otras variaciones, divergentes, de distintas corrientes dentro de la teología de la liberación latinoamericana y las analiza. Acerca de la discusión en torno a la comprensión de Segundo sobre el surgimiento de la teología de la liberación, cf. Maier, *Differenzierung*, 16-24.

²⁷ Los orígenes de la teología de la liberación son interpretados de maneras muy distintas. Mientras Segundo sostiene que habría surgido en la clase media intelectual, Gutiérrez insiste en que, ya desde el comienzo, estaría el proceso por el cual el pueblo deviene sujeto. Cf. Maier, *Differenzierung*, 16-21.

beración de los pobres, cada uno se sentía unido con otros que perseguían la misma meta, aunque por otros motivos. Muy claro resultó esto en la consigna de los cristianos en Nicaragua que, en razón de su opción por los pobres, se comprometieron con la revolución sandinista: “Entre cristianismo y revolución no hay contradicción”²⁸.

En las experiencias de los cristianos revolucionarios de Nicaragua se puede ver con qué facilidad la precomprensión ideológico-crítica de la causa de los pobres puede convertirse a su vez en una ideología que se sustrae a toda verificación crítica. La Nicaragua regida por los sandinistas (1979-1990) se ofrece para esa consideración, porque fue “un laboratorio viviente para los teólogos de la liberación”²⁹, como lo recuerda, mirando al pasado, el Éx vicepresidente S. Ramírez. Por primera vez, cristianos inspirados en la teología de la liberación eran activos en la transformación de una sociedad marcada por la explotación y la opresión de los pobres. Pero muy temprano se dio un conflicto entre la jerarquía de la Iglesia católica, que tras su aprobación inicial, pronto se distanció del gobierno revolucionario sandinista, y de los cristianos que se comprendían como *Iglesia de los pobres* que, en razón de su opción por los pobres se identificaban con el proyecto revolucionario representado por los sandinistas.

No me interesa aquí presentar ese complejo conflicto y tomar una postura valorativa. Es fácil, desde la distancia temporal y espacial, juzgar presuntuosamente los fracasos de la revolucionaria *Iglesia de los pobres*, como, por ejemplo, ha hecho G. Heinen en su tendenciosa tesis doctoral³⁰. Yo quisiera aquí solamente echar mano a declaraciones de los protago-

²⁸ López Vigil, *Realidad*, 80.

²⁹ Ramírez, S., *Adiós*, 164.

³⁰ Cf. Heinen, Guido, “Mit Christus und der Revolution”. *Geschichte und Wirken der “iglesia popular” im sandinistischen Nicaragua (1979-1990)*, (MKHS 7), Stuttgart; Berlín; Colonia: Kohlhammer 1995. El autor da la impresión de que, partiendo de documentos escritos, puede juzgar la *Iglesia popular* desde una posición neutral. Falta completamente una reflexión hermenéutica e ideológico-crítica de su propia posición anti-sandinista y de las fuentes empleadas (por ejemplo: informes de colaboradores de los servicios de seguridad de la República Democrática Alemana). Un importante correctivo de su presentación es el estudio “La Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Historia y perspectiva” (Managua 1991), compuesto por R. Aragón y E. Lösckche, protagonistas de la *Iglesia de los pobres*.

nistas de la *Iglesia de los pobres*, que llaman la atención de manera ejemplar sobre las consecuencias de una opción por los pobres entendida unilateralmente.

Poco después de la derrota electoral de los sandinistas, en febrero de 1990, la periodista M. López Vigil escribió un artículo en el que analizaba de manera autocrítica los errores y debilidades de los cristianos revolucionarios. Una de sus principales equivocaciones sería que habrían sido ciegos ante la religiosidad y el pensamiento a-histórico de los pobres³¹; por eso, la *Iglesia de los pobres* habría quedado como un pequeño grupo marginado. Se esperó, como algo obvio, que también para los pobres la fe hubiese de tener una dimensión política. La predicación del “Proyecto histórico del Reino”³² habría estado sobrecargada ideológicamente en exceso y no le habría hablado a la gente, ni a su cabeza ni a su corazón. López Vigil deja claro que los cristianos revolucionarios, por convicciones profundamente cristianas, optaron por la *causa de los pobres*, pero según la precomprensión ideológica que ellos mismos tenían de esa *causa*. El pensar y creer de los pobres quedó fuera; en efecto, su religiosidad fue rechazada como alienante y se procuró superarla.

“[...] hemos abusado también del fundamentalismo bíblico, identificando casi mecánicamente a la revolución con el Reino. En muchas de nuestras reuniones se agarraba la Biblia y fuera Josué o el Deuteronomio o Ezequiel, todo lo que se leyera se estaba cumpliendo en Nicaragua; todo era aquí, ahora y ya”³³.

El propósito de dejar que los pobres sean sujetos de la lectura de la Biblia, fue llevado a la práctica conforme a ello, de modo que se buscó sustituir su lectura fundamentalista de la Biblia por una lectura que estuviese determinada por una precomprensión ideológica de la *causa de los pobres*. De esta manera le correspondió de hecho a la interpretación de la Escritura también la tarea de verificar el prejuicio dogmático, un reproche que E. Hahn hace de manera general a la interpretación de la Biblia en la teología de la liberación.³⁴ Que

³¹ Cf. López Vigil, *Realidad*, 78, 80s.

³² *Ibid.*, 81.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cf. Hahn, *Anmerkungen*, 152; cf. también Dawsey, *Front Door*, 305.

este reproche, en el caso de la *Iglesia de los pobres* de Nicaragua, sea acertado, se funda en que la misma precomprensión ideológica de la opción por los pobres se sustrajo a toda verificación crítica. En el caso de los cristianos revolucionarios en Nicaragua, esa precomprensión consistía en que la opción por los pobres se realizaba completamente en la revolución, porque los pobres entonces habrían llegado a ser personas liberadas, sujetos de su propia historia. La difícil situación política y el conflicto con la jerarquía eclesiástica condujo a una incondicional fidelidad al régimen revolucionario³⁵. La opción por los pobres, que en la situación de opresión ayudó a denunciar la injusticia, a reconocer en la Biblia los valores del reino de Dios y a anunciarlos como signos de esperanza, perdió aquí su función crítica.

También M. López Vigil llega a la conclusión de que, a pesar de la novedad de la situación y de todas las dificultades políticas, hay que reconocer, de manera autocrítica, que a la *Iglesia de los pobres* le faltó el coraje para criticar los errores del régimen revolucionario. A una apreciación semejante llegó el teólogo J. Argüello, que durante muchos años fue redactor de la revista más importante de los cristianos revolucionarios.

“Una debilidad de fondo que hemos tenido nosotros en la llamada Iglesia de los Pobres, fue que identificamos demasiado la opción por los pobres con la opción por el Frente Sandinista. En un primer momento, esa identificación fue justa y necesaria, pero después llegó una situación en la que la mediación, el instrumento, o sea el partido y la ideología, nos apartaron del pobre concreto, que a veces estaba sufriendo bajo las propias políticas de la revolución. No supimos ubicarnos más allá de lo partidario y de lo ideológico, entroncando con lo que realmente vivían muchos pobres; por lo tanto, no supimos llegar a esa raíz de la opción por los pobres que es realmente el pueblo y su vivencia, quedándonos en la ceguera y en el pecado de no ver cosas, para mantener una postura partidaria o ideológica”³⁶.

Argüello menciona como fundamento de la auto-inmunitización de la precomprensión ideológica de la opción por los

³⁵ Cf. la actitud del biblista J. Pixley respecto del gobierno revolucionario: Fricke, *Bibelauslegung*, 189.

³⁶ Argüello, José, *Optar hoy por los pobres*, texto de una conferencia, Managua, 08/09/1992. Acerca de una apreciación semejante desde la perspectiva del gobierno, cf. Ramírez, S., *Adiós*, 162-182.

pobres, la falta de contacto con la realidad de vida de los mismos. Esto lo había destacado también López Vigil: se opta por la causa de los pobres, no por el pensamiento, la religiosidad y los experiencias concretas de vida de los pobres. Otra razón reside, en mi opinión, en que se abandonó el círculo hermenéutico: la opción por los pobres es el fruto de la lectura de la Biblia; con esa premisa hermenéutica obtenida de la misma Escritura se leyó el texto mismo pero, dado que la propia precomprensión de la realización de esa opción no fue más verificada en base a los textos bíblicos, la Biblia sirvió sólo para confirmar la precomprensión³⁷. Una Biblia así, privada de su función crítica, se torna, en última instancia, prescindible, como el desarrollo de la famosa comunidad de Solentiname muestra muy claramente; comunidad de la que E. Cardenal relata en sus memorias.

“Cuando Alejandro llegó, yo tenía con él recitación de los Salmos tres veces al día –no siete como los monjes–. Cuando fuimos más, vi que esa recitación se les hacía rutinaria y aburrida. Y la tuvimos sólo dos veces al día, y después una, y después ni una. Por las mañanas, antes del desayuno, teníamos lectura de la Biblia. Leímos toda la Biblia, y ya estábamos comenzando a leerla de nuevo como se hace en los monasterios (donde se está leyendo la Biblia toda la vida) hasta que alguien, tal vez Laureano, dijo que si ya la habíamos leído, para qué empezar de nuevo. Y ése fue el consenso: que había muchas otras cosas que leer. Y entonces tuvimos otras lecturas, que conforme la evolución que íbamos teniendo –especialmente después de mi viaje a Cuba–, fueron cada vez más politizadas: Discursos de Fidel, de Allende, el Che, Mao... No dejaba de ser eso prolongación de la Biblia”³⁸.

En virtud de la precomprensión ideológica, la Biblia sólo pudo tener *un* sentido; por eso una lectura diferenciada ya no era necesaria. Si se contempla esa línea de la teología de la liberación en base al triángulo hermenéutico desarrollado por Mesters, entonces es claro que aquí se absolutizó el *pre-texto*.

³⁷ Cf. la crítica del profesor judío de Harvard, Levenson, a J. Pixley, de que su *hermenéutica de la sospecha* se dirige sólo hacia el texto bíblico, pero no hacia los propios ideales político-sociales: Fricke, *Bibelauslegung*, 190 (nota 137).

³⁸ Cardenal, *Jahre*, 162 (original en español: <http://www.elnuevodiario.com.ni/archivo/2000/abril/29-abril-2000/cultural/cultural4.html>).

Al final, como resultado de esa lectura de la Biblia, no sólo ésta, sino también la fe se tornó superflua³⁹.

El pensamiento de Carlos Mesters se diferencia de esa forma de teología de la liberación de dos maneras: él se esfuerza por hacer justicia a la Biblia y verificar siempre de nuevo su propio pensamiento de forma crítica; además, procura prestar oído a la vida, el pensamiento y la fe de los pobres, y tomarlos en serio como sujetos.

6.4.3. *En el camino hacia una percepción diferenciada de los pobres*

Una segunda línea de la teología de la liberación, tal como ella se desarrolló en los años setenta, está caracterizada por dejar que los pobres lleguen a ser realmente sujetos de la teología. En la convicción de que los pobres tienen mucho para enseñar a la Iglesia, teólogos profesionales de la teología de la liberación hicieron del *escuchar al pueblo* su programa teológico.

Carlos Mesters pertenece a esta línea de teólogos profesionales que han querido ser alumnos de los pobres. A diferencia de muchos representantes de la línea ideológico-crítica de la teología de la liberación, él manifiesta una gran sensibilidad por los valores y la riqueza cultural de los pobres. Su crítica a la ideología se orienta, sobre todo, hacia el propio modelo de pensamiento que él aprendió. Esto se advierte, por ejemplo, en las anotaciones en su diario sobre el fatalismo de los pobres.

“Otra imagen me viene a la mente: aquella del pueblo diciendo ‘¡Paciencia! ¡Vamos a aguantar! ¡Dios ayuda a la gente! ¡Él lo quiere así!’. ¡Y con la misma lógica, aunque Dios no quiere eso! Pero sigo pensando también lo siguiente: es gracias a esta ‘paciencia’ que el pueblo sigue existiendo, y continúa luchando para no morir de hambre y sobrevivir en los hijos. Si no tuviese esa paciencia tan criticada y menospreciada por algunos de nosotros que sabemos de las cosas, nosotros mismos ya no tendríamos pueblo para criticarle esa religiosidad pasiva, por-

³⁹ S. Ramírez informa acerca de que muchos jóvenes, que se habían politizado a través de la lectura de la Biblia en las comunidades de base y se habían comprometido en la revolución, abandonaron la fe (cf. Ramírez, S., *Adiós*, 163s.).

que el pueblo ya habría abandonado su posición y ya no existiría. ¡Nosotros mismos, que somos hijos de este pueblo, tal vez no habríamos nacido! No por eso conviene exaltar la pasividad de la religión del pueblo, pero conviene comenzar a desconfiar de nuestra lógica, que critica con tanta facilidad esa misma religiosidad. La paciencia del pueblo no es tan pasiva como podría parecer a primera vista⁴⁰.

Pero en una mirada retrospectiva a los años setenta, se ve que la concepción de que un intelectual puede ir a la escuela de los pobres era demasiado idealista. A pesar del esfuerzo de querer escuchar a los pobres, no se encuentran con ellos cual *tabula rasa*: su percepción y transmisión de lo escuchado y vivido están siempre impregnadas por la propia estructura de pensamiento, culturalmente condicionada por el propio saber y las propias experiencias. Esto lo ha mostrado B. Weber de manera muy contundente con el ejemplo de la percepción del sufrimiento⁴¹. Además, Mesters y otros biblistas latinoamericanos no van simplemente a aprender entre *los pobres* sin más, sino entre los pobres que se comprometen en las comunidades de base⁴². Lo que M. Fricke observa críticamente respecto de la conversión del biblista J. Pixley hacia los pobres, vale también para C. Mesters.

Pixley “no va tan lejos como para dejarse enseñar por aquellos pobres, que representan otros contenidos y metas que los de la TL [sc. *Teología de la Liberación*; R. H.]. En este sentido, el discurso de Pixley acerca de que ‘los pobres evangelizan a los biblistas’, es sólo en parte convincente, porque vale solamente para los pobres que están en la línea de la *teología de la liberación*. Sin embargo, los pobres *pentecostales*, que están en la esfera del súbito arrobamiento, no son para JP [sc. *Jorge Pixley*; R. H.] interlocutores auténticos⁴³.”

Pero Mesters se ha esforzado siempre por expandir su propio horizonte y estar verdaderamente abierto a la vida, pensamiento y fe de los pobres; así, por ejemplo, su juicio sobre los cultos afrobrasileños se ha transformado radicalmente en el transcurso de los años. Mientras que en el libro *Abra-*

⁴⁰ Mesters, *Dias* [1977a], 114.

⁴¹ Cf. Weber, B., *Ijob*, 297-309.

⁴² Cf. De Wit, *Through the eyes – objectives*, 17; íd., *Dispersión*, 239s.

⁴³ Fricke, *Bibelauslegung*, 125s. (subrayado en el original).

ham y Sara, publicado en 1978, calificaba la macumba como magia y superstición, y como una religión que sólo servía para satisfacer deseos de las personas⁴⁴, en 1996 publicó una parábola en la que relata cómo Jesús visita a un *terreiro* (cultor del candomblé), participa en el culto, se deja abrazar por la sacerdotisa (*maê de santo*), se alinea en la danza y, en vistas de lo vivido, alaba a Dios.

“Pai, te agradezco porque escondiste estas cosas a los sabios y entendidos, y se las revelaste al pueblo humilde, aquí en el terreiro. Sí, Pai, así fue de tu agrado’. Danzó un rato. [...] Y dentro suyo, en el corazón, repetía sin cesar: ‘¡Sí, el reino de Dios ha llegado! ¡Pai, te lo agradezco! ¡Así fue de tu agrado!’”⁴⁵.

Ante esta plena afirmación del candomblé, en el que valen ideas sobre el mundo, en mucho sentidos distintas a las del cristianismo, se impone la pregunta por los criterios para el juicio acerca de lo que el pueblo practica; un criterio importante sería el doble mandamiento del amor. Mesters menciona en su parábola que en el culto se reparten boletos de colectivo a los necesitados; esto podría ocultar que en el candomblé sólo se trata del comportamiento adecuado respecto de los *orixás* (espíritus de los antepasados), pero el comportamiento ético –a diferencia del cristianismo– no desempeña ningún rol (lo que no excluye que en los *terreiros* se den valores éticos cristianos). Al candomblé le falta toda conciencia crítica-ideológica, “para las injustas estructuras socioeconómicas no representa ningún cuestionamiento ni ninguna amenaza”⁴⁶, es la conclusión de un estudio de F. Rehbein.

Llevaría muy lejos tratar aquí la difícil cuestión del juicio de los cultos afrobrasileños de parte de los cristianos⁴⁷. Pero el ejemplo presentado puede llamar la atención ante el peligro de tornarse ciego ante la prisión ideológica del pueblo en razón del programa de *escuchar al pueblo*⁴⁸. Si Mesters ha sucumbido ante ese peligro es algo que no puedo juzgar a par-

⁴⁴ Cf. Mesters, *Abraham* [1978a], 21s.

⁴⁵ Íd., *Jesus e o povo* [1996b], 129.

⁴⁶ Rehbein, *Heil*, 211.

⁴⁷ Cf. *ibíd.*, en especial 162-211; Vasconcelos, *Candomblé*, 259-274; Piepke, *Candomblé*, 275-285.

⁴⁸ Cf. Weber, B., *Ijob*, 44s, 287s.

tir de la base general de testimonios escritos y en razón de la distancia espacial y cultural en la que me encuentro. Pero, en especial, la controvertida parábola de la visita de Jesús a un *terreiro* permite tener esa impresión. Al respecto me parece sintomático que Mesters, en su teoría de la lectura de la Biblia no reflexiona sobre la ambivalencia del pensamiento sapiencial. Su diario de un viaje pastoral al noreste del Brasil muestra claramente a qué tensiones se ve sometido en su esfuerzo por honrar los valores y riquezas de los pobres, a raíz de los aspectos negativos de la vida de estos pobres. Así, registra atentamente, por un lado, la antigua estructura de poder de una aldea en la que una gran familia ejerce un poderío opresor sobre los demás y en la que dentro de las familias imperan los patriarcas, de tal manera que los niños quedan prisioneros del pasado y no puede surgir nada nuevo⁴⁹. Relata muchos casos en los que jóvenes mujeres fueron violadas y, por eso, se les arrebató su futuro, por cuanto que se tornan en mujeres socialmente estigmatizadas⁵⁰. Por otro lado, se admira ante el “enigma de la humanidad elemental” (Weber)⁵¹ y alaba el llamativo sentido de comunidad, la gran humanidad y la marcada conciencia ética de los habitantes de la aldea. Su esfuerzo por “descubrir y destacar los valores positivos ya existentes” resulta, entre tanto, sólo “al precio de una idealización de la comunidad aldeana”⁵²; como constata adecuadamente Weber. El juicio de Mesters sobre lo que él percibe en la convivencia con los pobres es muy marcadamente intuitivo y meditativo; le faltan los instrumentos para poder reflexionar sobre el modelo de su percepción condicionado culturalmente y en cuanto al género. También trata muy poco su rol como comunicador pastoral.

Califico el *escuchar al pueblo* como fase de transición, porque conduce desde una precomprensión normativa del pueblo o de los pobres a una percepción diferenciada de la realidad de vida del pueblo y de las variadas formas de pobreza. Posibilita el comienzo del devenir sujeto en la Iglesia de los marginados cultural, étnica y religiosamente y en cuanto al

⁴⁹ Cf. Mesters, *Dias* [1977a], 24.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 42s., 103.

⁵¹ Weber, B., *Ijob*, 296.

⁵² *Ibid.*, 303.

género. Pero unido a esto surgen también a la vista las ambivalencias de la cultura de vida de los pobres.

6.4.4. *Hermenéuticas específicas
como percepciones perspectivistas de los pobres,
que se complementan recíprocamente*

A través del proceso de devenir sujeto de marginados en la Iglesia y con la concomitante diferenciación de enfoques teológicos, se reconocieron más claramente las variadas formas de marginación y las diferentes realidades de vida de los pobres. La percepción de la pobreza condicionada étnica, cultural, religiosamente y por el género, ya se ha considerado con detalle en la presentación de las *hermenéuticas específicas*⁵³. Así, se toma realmente en serio la pluralidad del pueblo en tanto es sujeto de la interpretación. Si en la teología de la liberación ideológico-crítica existe el peligro de un totalitarismo ideológico, aquí, en cambio, se da el peligro de un pluralismo relativista. El *escuchar al pobre* no debe conducir a que se acepte simplemente todo lo que el pueblo vive y cree como correcto y como precomprensión adecuada de la lectura de la Biblia.

Como correctivo necesario, destaca Mesters el significado del *con-texto*, es decir, de la tradición diacrónica y sincrónica de la Iglesia como comunidad interpretativa. El *con-texto* relativiza el significado de las específicas formas de interpretación guiadas por intereses a través de un diálogo más amplio. Pero la condición para escuchar la verdad consensual es que ningún miembro de la Iglesia intente dominar sobre los demás; ni el Magisterio, el clero o los teólogos profesionales, pero tampoco una Iglesia de base en el pueblo. Es al plano de comunicación pastoral al que le corresponde el rol decisivo de promover ese diálogo y de moderarlo. Su importante tarea de mediación, respecto de la cual Mesters ha hablado demasiado poco, será tratada más adelante en un apartado especial.

Si la opción por los pobres, entendida de forma ideológico-crítica, exige una reflexión sobre el influjo del lugar socio-

⁵³ Cf. *supra* II.4.1.6.

económico de la propia percepción, así la opción por los pobres, entendida como opción por la alteridad, exige una reflexión amplia del modelo de la propia percepción, condicionado cultural y socialmente y en cuanto al género. La *lectura de los cuatro lados*, desarrollada por Mesters y el CEBI, se revela útil para el análisis del influjo de factores sociales, económicos, políticos e ideológicos. La teología de la liberación desarrolló también instrumentos para el análisis de la percepción específica de género. Queda aún como deseo el desarrollo de una hermenéutica intercultural; no se encuentra todavía en Mesters ningún elemento para ello.

6.5. Los límites del pensamiento sapiencial

En sus escritos Mesters se ha referido a menudo a la antigua sabiduría de Israel, para destacar el valor de la sabiduría popular en Brasil; pero, por el contrario, no trata las ambivalencias y límites de la sabiduría popular bíblica y de la de hoy. En el cuarto tomo del proyecto *Tu Palabra es Vida*, dedicado a la literatura sapiencial y que fue publicado en 1993, se encuentra por primera vez una reflexión sobre la limitación de la sabiduría de Israel, sin que ello sea puesto en relación con la lectura popular de la Biblia⁵⁴.

Se establece que el pensamiento sapiencial, en razón de su carácter conservativo, corre el peligro de cerrarse en la tradición y rechazar, en general, lo nuevo. El pensamiento sapiencial a-histórico, orientado por los ciclos de la naturaleza, es propenso a un cierto fatalismo. Debido a la falta de un proyecto histórico, la sabiduría en Israel se mostró como una ideología manipulable del poder real; por ello, necesitó de la corrección profética para escapar de la ideologización. La deficiente mirada crítica a los desafíos de la situación histórica estaría también condicionada por la concentración en la vida cotidiana de la familia o del clan. De aquí que la sabiduría tenga la tendencia a desarrollarse como un pensamiento puramente individualista y moralista. Estos límites del pensamiento sapiencial los percibe también el mismo Mesters en los pobres de Brasil, tal como lo documenta de manera plás-

⁵⁴ Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Sabedoria*, 31-33; cf. también *id.*, *Bíblia na Formação*, 172s.

tica en su diario de un viaje pastoral a una apartada aldea al noreste del Brasil⁵⁵.

Pero que él piense tan poco sobre esto en sus reflexiones en vistas a una teoría de la lectura de la Biblia, tiene su fundamento –en mi opinión– en que él desarrolla su teoría como reflexión sobre la praxis de la lectura de la Biblia en las comunidades de base. Ciertamente, el pensamiento de los miembros de dichas comunidades está plasmado sapiencialmente, pero, a su vez, la existencia de una utopía histórica y del pensamiento profético es algo precisamente típico de las comunidades de base. Por eso, allí, la lectura de la Biblia no se concentra tampoco en la vida de la familia y en las cuestiones individuales, sino que, por el contrario, posee una orientación fuertemente política hacia la totalidad de la sociedad. Es por eso que las comunidades de base se caracterizan particularmente por una conciencia ideológico-crítica; la lectura de la Biblia a la luz de las propias experiencias de opresión sirve, por ello, al desenmascaramiento de la ideología dominante, que es interpretada como causa de la propia pobreza.

En tal contexto, la imagen ideal de un científico que posee Mesters, alguien que escucha con humildad a los pobres y pone a su disposición su saber, parece realista, porque la limitación del pensamiento sapiencial se rompe por la dinámica interna de las comunidades de base, sin que se requiera para ello de la instrucción, a través de un científico. Pero allí donde falta esa dinámica y domina el pensamiento sapiencial fatalista, a-histórico, Mesters mismo no logra integrarse como científico⁵⁶.

Pero las experiencias con la realización concreta de la opción por los pobres en Nicaragua presentadas más arriba, muestran que también personas que piensan de forma crítica a la ideología necesitan de la mediación científica y eclesial. El biblista, en cuanto abogado del texto bíblico, debe comprometerse para que la opción por los pobres ideológico-crítica no se torne, a su vez, en una ideología manipuladora,

⁵⁵ Cf. Mesters, *Dias* [1977a], en especial 24s.

⁵⁶ Cf. el sincero reconocimiento de su fracaso en un viaje pastoral al noreste de Brasil: *íd.*, *Dias* [1977a], 86.

sino que siempre sea nuevamente verificada y corregida a partir de los textos bíblicos. Quien anuncia por encargo ministerial la Palabra de Dios posee, por el contrario, la misión de actuar en contra de una auto-inmunización de la precomprensión ideológico-normativa, a través de la comunicación de la tradición diacrónica.

6.6. Las tareas en el plano de comunicación pastoral

6.6.1. *El juicio de la Iglesia como marco referencial del juicio de las interpretaciones*

El reconocimiento de la justificación de diferentes accesos contextuales al significado de textos bíblicos no conduce, en Mesters, a un pluralismo relativista. Más bien, mantiene firme que, en última instancia, todas las interpretaciones de la Biblia se someten al juicio de la Iglesia. Pero, ¿qué tipo de verdad se encuentra a través de ese juicio? Las exposiciones que hace Mesters acerca del *con-texto* ofrecen importantes indicaciones al respecto, pero sus reflexiones tienen que ser aún profundizadas.

El juicio de la Iglesia es verbalizado en última instancia por el Magisterio eclesial, pero se basa en el trabajo previo de la ciencia y de todos los miembros de la Iglesia. Sin embargo, los criterios de verdad de la ciencia y de los lectores populares de la Biblia no son idénticos. En el caso de la lectura popular sapiencial, la verdad se evidencia en la valoración práctica en la vida actual. Una lectura es *objetiva* si deja que la Palabra de Dios alcance su objetivo, y el objetivo principal consiste en acercar a los hombres a Dios. Si una lectura conduce efectivamente al Dios verdadero, puede –según Mesters– reconocerse sólo en sus efectos: ella debe actuar transformando y liberando, y revelar la acción de Dios en la situación histórica actual⁵⁷.

Para los lectores individuales de la Biblia, esa verdad (objetividad) de la propia interpretación es evidente en virtud de las propias experiencias. Pero, en última instancia, la verdad, en cuanto evidencia, no está abierta a la discusión y no es

⁵⁷ Cf. íd., *Visão global* [1994a], 34.

comprobable⁵⁸. Por eso, un primer correctivo contra engaños subjetivistas constituye, a nivel popular, la comunidad interpretativa. A través de un diálogo libre de dominio le es posible a la comunidad llegar a una verdad consensual. Esto vale, especialmente, para comunidades en las que los miembros poseen la misma experiencia fundamental (por ejemplo, el padecer pobreza, opresión e injusticia)⁵⁹. Ese descubrimiento de la verdad en el consenso fue más detalladamente descrito como yacimiento de la *tradición activa*. Pero mis desarrollos acerca de la problemática de la precomprensión ideológica de la opción por los pobres dejan claro que esa verdad consensual posee sólo un valor relativo. La prisión ideológica de una comunidad, como también su limitación cultural y contextual, no pueden ser superados así. La *verdad* encontrada en el consenso de la comunidad debe responder por sí ante la tradición diacrónica y debe ser comprobada en el texto bíblico canonizado (normativo). Para ello la comunidad interpretativa en el plano popular necesita de la ayuda de la ciencia bíblica, la teología y el Magisterio; pero esa ayuda debe darse de tal manera que no conduzca al enmudecimiento de los pobres, cuyo aporte interpretativo es como una *flor sin defensa* ante la amenaza del poder del saber y del poder de los ministros eclesiásticos.

En una sociedad en la que la ciencia ha llegado a ser forma de vida, los científicos eclesiales tienen, entonces, que hacer una opción por los pobres. La ciencia no debe conducir a silenciar a los pobres, sino, por el contrario, tiene que contribuir a que ellos puedan dar su aporte interpretativo. Igualmente, el servicio de quienes tienen un ministerio eclesial debe ser realmente un *servicio*. La tarea del Magisterio no es sólo enseñar a los creyentes (comunicación de la tradición diacrónica), sino también escuchar lo que los creyentes tienen para enseñar (tradición sincrónica) y verbalizarlo. En la Iglesia jerárquicamente estructurada, la opción por los pobres conduce, por eso, también a transformaciones estructurales. Los pobres tienen que poder llegar a ser sujetos en la Iglesia. Mesters considera las comunidades de base como el

⁵⁸ Cf. Simian-Yofre, *Ana-cronía*, 186.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 179-181.

medio adecuado para posibilitar que, en la Iglesia, los pobres lleguen a ser sujetos.

La lectura científica de la Biblia referida al texto no puede tener ningún otro concepto de verdad que el de las otras ciencias. El verdadero conocimiento del sentido literal, en su referencia a lo histórico, se consigue por medio de la aplicación de una "criteriología coherente"⁶⁰. Pero entonces es imposible para el científico realizar su trabajo de interpretación de una manera objetiva y neutral. De modo que tiene que dejar plasmar su precomprensión por la tradición diacrónica (la fe de la Iglesia como marco de referencia), pero también, como ha establecido Mesters, por la tradición sincrónica. Para que su precomprensión no esté sólo marcada por lo que a él mismo le parece evidente (lo que en vista de la situación de vida asegurada del científico formado siempre tiende a una confirmación del *status quo* en la sociedad), necesita de la convivencia con el pueblo, en especial con los pobres, por quienes Dios tiene preferencia. Él mismo debe participar en la búsqueda consensual de la verdad en la comunidad interpretativa; pero en ella no tiene ninguna preeminencia especial respecto de los demás. Dado que él, como científico privilegiado, es beneficiario de un sistema injusto, tiene que cuestionar radicalmente su propia precomprensión mucho más que aquellos que son oprimidos y excluidos del sistema; y debe aprender a hacer su trabajo desde la perspectiva de éstos, para que, a través de su labor científica, no coopere a perpetuar estructuras injustas y, por ello, pecaminosas.

La lectura teológica de la Biblia tiene un criterio de preferencia cristológico⁶¹. La fe en Cristo es el marco de referencia para la propia interpretación; pero, en general, se entiende por ello sólo la tradición eclesial diacrónica. Mesters, al contrario, destaca el significado de la tradición sincrónica, por mucho tiempo descuidada en la Iglesia, y remite a la experiencia actual de la presencia de Cristo entre los pobres. Para ello, los teólogos y los ministros eclesiales encargados del anuncio oficial de la Palabra de Dios necesitan la con-

⁶⁰ Landmesser, *Wahrheit*, 447; cf. *ibíd.*, 445-459; Simian-Yofre, *Ana-cronía*, 186s.

⁶¹ Cf. Landmesser, *Wahrheit*, 459-479.

vivencia con los pobres, a fin de dejarse enseñar por su experiencia de Cristo. Además, en cuanto a su posición privilegiada, vale lo mismo que he indicado respecto de los biblistas.

El establecimiento de la verdad de la interpretación de la Biblia en la Iglesia es, en última instancia, tarea del Magisterio. Se puede mostrar claramente lo que significa que el juicio de la Iglesia tiene que basarse en el trabajo científico previo⁶². Ese trabajo previo debe ayudar a hacer justicia a los criterios de verdad del *texto*, *con-texto* y *pre-texto*; Messers ha descrito esto como una triple fidelidad: fidelidad al pueblo de Dios, fidelidad ante el texto histórico normativo y fidelidad ante el objetivo interpretativo, la Palabra de Dios, que es Dios mismo que se encarna en la historia humana. El juicio de la Iglesia debe basarse, por un lado, en el trabajo científico previo para poder hacer justicia al texto con su vínculo referencial histórico (*pre-texto* del surgimiento); pero, además, tiene que basarse también en el trabajo previo de la teología científica. Se reconoce de manera general el aporte de la teología histórica y sistemática, que ayudan a hacer justicia a los criterios del *con-texto*, respecto de la tradición diacrónica. Por último, tiene que prestarse atención a la teología práctica, que ha de ayudar a hacer justicia a los criterios del *con-texto*, respecto de la tradición sincrónica.

Que la verdad hallada en el consenso de la Iglesia local como comunidad interpretativa tiene que ser comunicada a otras Iglesias locales y, por último, a la Iglesia universal por medio, a su vez, del auxilio de la ciencia, es algo que Messers no trata. En qué tiene que consistir el aporte de la teología práctica, es lo que procuro esclarecer a continuación.

6.6.2. La tarea de mediación del nivel pastoral

Para que el reconocimiento de los distintos accesos e intereses, dentro de la comunidad interpretativa, no conduzca a un pluralismo relativista y se abandone simplemente la búsqueda de la verdad, se requiere un amplio diálogo, libre

⁶² Cf. DV 12.

de dominio. Tal diálogo no resulta de modo automático. Aun si el Magisterio eclesiástico y los biblistas de la Iglesia se deciden fundamentalmente por una renuncia al poder y comprenden su aporte específico como un servicio, se necesita una instancia de mediación que plasme el diálogo, que se comprometa por los *creyentes sencillos*, siempre bajo la amenaza de ser oprimidos por el saber y el poder eclesial; y, por eso, rechaza las pretensiones de dominio que puedan darse de parte del Magisterio y de la ciencia.

Esto es tratado muy poco por Mesters en su modelo idealista. Quizás, en su visión, se aprecia con poca claridad la independencia del plano de mediación pastoral, precisamente porque él mismo ha asumido en su totalidad esa tarea de mediación, pero, no obstante ello, sigue comprendiendo como biblista. B. Weber observa también la insuficiente consideración de los mediadores pastorales y, por eso, propone ampliar el triángulo hermenéutico a un cuadrilátero. A los lados “la Escritura” (*texto*), “comunidad” (*con-texto*) y “situación” (*pre-texto*) agrega, como un cuarto, el “mediador”⁶³.

Pero esta propuesta no es de ayuda. En el caso del *mediador* no se trata, como en los tres elementos del triángulo, de una fuerza histórica y, correspondientemente, ni de un acceso propio a la realidad, ni de una forma específica de lectura. El lugar del mediador pastoral está, más bien, en el centro del triángulo.

6.6.3. *La situación, llena de tensiones, del mediador pastoral*

Cuán llena de tensiones está la mediación entre la lectura de la Biblia sapiencial (popular) y científica se advierte ya al reflexionar acerca del lenguaje en que puede llevarse adelante el diálogo dentro del *con-texto*. En su propia tarea como mediador entre ciencia bíblica y lectores populares de la Biblia, Mesters ha renunciado al lenguaje científico y optó totalmente por el lenguaje rico en imágenes de los pobres. Pero el lenguaje científico no es simplemente una extravagancia de un círculo elitista, sino una consecuencia de la búsqueda científica de conceptos claramente defini-

⁶³ Cf. Weber, B., *Ijob*, 345.

dos que son los que recién hacen posible el diálogo y la intersubjetividad⁶⁴.

El lenguaje es también expresión de la experiencia de la realidad. La tradición teológica diacrónica y la ciencia bíblica proceden de la cultura occidental; pero ¿cómo pueden los científicos que proceden de esa tradición de pensamiento entrar en diálogo con personas que piensan de manera sapiencial o mítica? Se requiere del servicio de traducción de mediadores pastorales. Para estar a la altura de esa tarea, deben aprender tanto el lenguaje científico como el sapiencial; de allí que su formación no puede tener lugar sólo en la *escuela de la ciencia*, sino también en la *escuela del pueblo*. La reflexión científico-teórica y hermenéutica tiene que ayudar en ello a tomar conciencia de la relatividad y necesidad de complementación de ambas *escuelas*. Sin embargo, al menos en Alemania, la formación de los mediadores pastorales, en la Iglesia católica, tiene lugar casi exclusivamente en la *escuela de la ciencia*; además, la hermenéutica tiene “en la Iglesia católica más bien una existencia sombría”⁶⁵, como advierten, acertadamente, C. Dohmen y G. Stemberger.

6.6.4. La mediación entre tres espacios hermenéuticos

6.6.4.1. Los tres espacios hermenéuticos de la Biblia en la Iglesia católica

En algunos nuevos artículos del biblista chileno que trabaja en Costa Rica, P. Richard, se encuentran ulteriores reflexiones sobre la tarea de mediación que ha asumido el plano pastoral respecto de la interpretación de la Biblia en la Iglesia católica. Para ello, parte Richard de la teoría de la lectura de la Biblia esbozada por Mesters y describe la pastoral de la Biblia como una mediación entre tres espacios.

“El espacio hermenéutico es un *lugar* institucional, donde se identifica un *sujeto* intérprete específico, que hace una *interpre-*

⁶⁴ Como quedó claro con las nociones *pueblo* y *pobre*, Mesters renuncia a dar definiciones de conceptos y prefiere describirlos narrativamente. Téngase presente su consejo a B. Weber de proceder, en su tratamiento del tema *sufrimiento*, de igual modo que lo hace el Cantar de los Cantares con el tema *amor*, a saber: hablar siempre de ello, sin definirlo (cf. *ibíd.*, 66).

⁶⁵ Dohmen – Stemberger, *Hermeneutik*, 9.

tación determinada de la Biblia, que es propia de ese lugar y diferente de la que se hace en otros lugares hermenéuticos”⁶⁶.

A los dos espacios hermenéuticos hasta ahora reconocidos y, por ello, necesarios, el *espacio académico* y el *espacio litúrgico-magisterial*, se habría agregado, en la Iglesia católica, un tercero, que sería también legítimo y necesario: el *espacio comunitario*⁶⁷.

En el espacio académico la Biblia se interpreta de manera científica, el sujeto de la interpretación es el científico. Su lectura estaría legitimada por el empleo correcto de los métodos científicos y por la autoridad de los biblistas citados. En el espacio litúrgico-magisterial, sólo serían sujetos de la interpretación los ministros a quienes se les ha confiado el anuncio autoritativo de la Palabra de Dios. Esta interpretación tiene lugar según las reglas de la liturgia y de la instrucción de fe. En el nuevo espacio comunitario, por el contrario, sería la comunidad el sujeto de la interpretación. La comunidad es esencialmente participativa, incluso aquellos que son marginados en la sociedad pueden integrarse aquí. El espacio comunitario estaría abierto también para quienes están al margen de la Iglesia y que no son alcanzados por la Iglesia jerárquica ni por la ciencia⁶⁸.

De manera análoga a la exigencia que hace Mesters de atender a los tres elementos del triángulo hermenéutico, Richard destaca la necesidad de la acción conjunta de estos tres espacios hermenéuticos que tendrían, en sí mismos, la tendencia a encerrarse, lo que, a su vez, conduciría a un autoritarismo del Magisterio, o de la ciencia o a un fundamentalismo de la comunidad⁶⁹. Sólo “una pastoral bíblica organizada y eficiente”⁷⁰ podría obrar en contra de esto; entonces, es importante que ésta, a diferencia de la praxis habitual, no sólo sirva al espacio comunitario, sino también a los otros dos espacios hermenéuticos. Su lugar, por tanto, no es idéntico al

⁶⁶ Richard, *Nuevo espacio*, 140 (subrayado en el original).

⁶⁷ Cf. *íd.*, *Nuevo espacio*, 140-146; *íd.*, *Wort Gottes*, 6s.; *íd.*, *Hermenéutica*, 532-535; *íd.*, *Cuarenta años*, 233-235.

⁶⁸ Cf. *íd.*, *Nuevo espacio*, 144, 146.

⁶⁹ Cf. *íd.*, *Wort Gottes*, 8s.; *íd.*, *Hermenéutica*, 546-548.

⁷⁰ *Íd.*, *Nuevo espacio*, 152; cf. *íd.*, *Wort Gottes*, 9.

del espacio de la comunidad, sino que se sitúa entre los tres espacios hermenéuticos. En vistas al espacio académico, tendría la tarea de orientar a la ciencia bíblica hacia el espacio litúrgico-institucional y comunitario; la metodología de la ciencia bíblica debería estar de acuerdo con la reflexión pastoral y eclesial. En el espacio litúrgico-institucional debería comprometerse para que la Iglesia jerárquica dé más espacio a la Palabra de Dios: Biblia, catecismo y Derecho Canónico deberían guardar una adecuada relación recíproca; los últimos serían “ayudas *imprescindibles* para interpretar la Biblia”⁷¹, pero estarían subordinados a la Palabra de Dios y deberían servirla. En cuanto al espacio comunitario, la pastoral de la Biblia tendría la tarea de poner a ésta en manos del pueblo de Dios; para ello se necesitaría la formación de servidores de la Palabra y un movimiento bíblico sustentado por las bases.

Lo que P. Richard describe aquí es lo que procuran hacer en su trabajo pastoral de la Biblia, Mesters y los colaboradores del CEBI que él fundó. La teoría de los espacios hermenéuticos me parece útil para elaborar más claramente la tarea de mediación pastoral que, ciertamente, resuena implícitamente en Mesters, pero que no es explicitada sistemáticamente. Considero muy importante el acento sobre la necesidad y legitimidad de los tres espacios. En sus escritos Mesters se refiere, preponderantemente, al espacio comunitario. En su esfuerzo por alcanzar el reconocimiento de los pobres como sujetos de la interpretación de la Biblia en la Iglesia, corre el peligro de absolutizar el espacio comunitario. Así, ciertamente no niega, pero sí apenas trata, el significado de la tradición diacrónica y de la enseñanza eclesial previa al individuo, que se expresa en el espacio litúrgico-institucional. La acentuación del espacio comunitario es, por cierto, comprensible como consciente movimiento de contraposición en vistas de una tendencia al centralismo y autoritarismo en la Iglesia católica, pero conduce fácilmente a malentendido⁷². Algunos conflictos que

⁷¹ Íd., *Nuevo espacio*, 151 (subrayado en el original); cf. íd., *Wort Gottes*, 9.

⁷² Una de las principales objeciones hechas a los materiales que, con la colaboración de Mesters, surgieron para el proyecto *Palabra – Vida*, fue el que ellos proponían una lectura de la Biblia “que prescinde totalmente de la tradición y del Magisterio de la Iglesia”, como escribe el entonces cardenal Ratzinger en el juicio de la Congregación de la Doctrina de la Fe (*Missionszentrale der Franziskaner, Ende*, 52).

marcaron la relación entre Magisterio y teología de la liberación, especialmente en los años ochenta, parecen –contemplados a la distancia– tener sus raíces en esos malentendidos. Precisamente, de cara a esa historia conflictiva me parece importante esbozar una teoría de la lectura de la Biblia que no tenga relación inmediata con la situación político-eclesial actual y quisiera ilustrar esto con el ejemplo de P. Richard⁷³.

Como uno de los protagonistas de los *Cristianos por el socialismo* de Chile y de la *Iglesia de los pobres* de Nicaragua, estuvo en conflicto con la jerarquía⁷⁴. En sus artículos de los últimos años, es verdad que destaca la necesidad del espacio litúrgico-institucional, pero su defensa a favor de la plena libertad y autonomía de cada creyente como intérprete de la Biblia, produce fácilmente la impresión de que, de hecho, prefiere renunciar al aporte del Magisterio. Así, por ejemplo, en un artículo fundamental publicado en el año 2000 sobre los principios hermenéuticos que lo guían en su trabajo, escribe que el movimiento bíblico católico no sólo sería muy semejante al de la Reforma [protestante], sino que pertenecería a la misma corriente en la historia de la Iglesia. Esboza una hermenéutica en la que al Magisterio eclesiástico sólo le queda la tarea, vagamente descrita, de robustecer el movimiento bíblico⁷⁵.

En un informe autobiográfico sobre su camino teológico, compuesto en el mismo año, resulta claro que sus expresiones no sólo se refieren al meta-plano de una teoría de la lectura de la Biblia sino, a su vez, al actual contexto político-eclesial. Describe a este último como caracterizado por tres tendencias: primeramente, por un centralismo romano; en segundo lugar, por una fuerte acentuación de la preeminencia dogmática y canónica del Magisterio; y tercero, por un én-

⁷³ Me refiero aquí a P. Richard porque, como Mesters, es un sacerdote católico. Para biblistas de otras confesiones, Iglesia y Magisterio no poseen *per se* un significado para la interpretación de la Biblia. Así, por ejemplo, el bautista J. Pixley publicó en 2003 un artículo fundamental acerca de una lectura pastoral de la Biblia no ligada a ninguna Iglesia. La diferencia entre un creyente y un no creyente no consiste, para él, en la vinculación a la Iglesia, sino en la actitud respecto al sistema capitalista del mercado global. Cf. Pixley, *Pastoral reading*, 582.

⁷⁴ Cf. su informe autobiográfico: Richard, *Cuarenta años*, 218-229.

⁷⁵ Cf. *id.*, *Hermenéutica*, 545-550.

fasis en la dimensión religiosa de la fe con un simultáneo descuido de la dimensión social⁷⁶. Deja claro que su abogar por la autonomía de cada creyente, como intérprete de la Biblia, no significa ninguna autonomía respecto del Magisterio, sino la capacidad de poder recorrer con sus propias fuerzas el camino, sin tener que verse permanentemente empujado o conducido. Pero el autoritarismo del Magisterio y de la ciencia tornaría inseguros a los creyentes e impediría esa *autonomía*⁷⁷.

Una tendencia semejante a la absolutización del espacio comunitario se puede constatar en otros biblistas del movimiento bíblico latinoamericano respecto del espacio académico. Un ejemplo de ello es la introducción que compuso en 1985 J. Comblin al proyecto de *Comentario Bíblico* (serie de comentarios desde la perspectiva de los pobres), en el que también participó Mesters. Partiendo de la convicción de que los pobres son los intérpretes privilegiados de la Biblia, reflexiona allí Comblin acerca de la tarea de los biblistas: para él, éstos sólo tendrían que cumplir un servicio provisorio de mediación. Su tarea sería “expresar el sentido que los pobres quieren decir, pero que por carencia de medios lingüísticos no pueden: les ponen a disposición palabras”⁷⁸. Por el momento ese servicio sería todavía necesario, pero el autor tiene por posible que, en una fase ulterior, se torne superfluo. Aquí la tarea de la ciencia bíblica se ve reducida a la verbalización del sentido reconocido en el espacio comunitario: la necesidad del espacio académico en el que la ciencia bíblica es sujeta de la interpretación queda totalmente fuera de consideración.

La absolutización de uno de los tres espacios hermenéuticos se refleja, además, en una unilateral pastoral bíblica. Su tarea no puede limitarse a la transmisión catequística del *depositum fidei* (absolutización del espacio litúrgico-institucional), ni sólo a la mediación popular de conocimientos bíblico-científicos (absolutización del espacio académico), ni a la

⁷⁶ Cf. *íd.*, *Cuarenta años*, 230s.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, 234; cf. *íd.*, *Nuevo espacio*, 145.

⁷⁸ Comblin, José, *Introdução Geral ao Comentário Bíblico. Leitura da Bíblia na Perspectiva dos Pobres*, Petrópolis 1985, 38, citado en Hahn, *Anmerkungen*, 140.

verbalización del sentido de la Biblia reconocido en el espacio comunitario. Más bien, la pastoral de la Biblia está en el campo de tensión de los tres espacios y debe disponerlos cada uno en sí mismo, y comunicar entre ellos. Esta tarea mediadora será considerada ahora más detenidamente, respecto de cada uno de los tres espacios hermenéuticos.

6.6.4.2. *El servicio de la mediación pastoral en el espacio litúrgico-institucional*

En el espacio litúrgico-institucional la Palabra de Dios sale al encuentro de la comunidad como algo dado previamente, de lo que no cabe disponer. Aquí es claro “que Dios ‘está frente’ al hombre, se le o-pone, sí, le contra-*dice*, no desaparece en la subjetividad del hombre; expresado según la Reforma [protestante]: está y permanece *extra nos*”⁷⁹. La Iglesia, por medio del servicio de los ministros, le sirve a los creyentes “el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia”⁸⁰. Todo anuncio de la Iglesia y toda catequesis tiene que orientarse por la Sagrada Escritura y, para la teología, la Sagrada Escritura es estudiada “como el alma”⁸¹.

Sin duda alguna, la *Dei Verbum* deja claro que los ministros de la Iglesia sólo pueden cumplir con su servicio si ellos mismos cultivan la *Lectio divina*, que corresponde al espacio comunitario, y se ocupan del estudio cuidadoso de la Sagrada Escritura, lo que tiene lugar en el espacio académico⁸². Los heraldos ministeriales de la Palabra de Dios no deben limitarse al espacio litúrgico-institucional en el que ellos son sujetos de la interpretación, sino que deben participar de la lectura de la Biblia en los otros dos espacios hermenéuticos y dejar que esa lectura en el espacio litúrgico-institucional se impregne de aquéllos. Así, el anuncio de la Palabra de Dios no puede estar en contradicción con las visiones fundamentales de la lectura científica de la Biblia; del mismo modo, la ins-

⁷⁹ Pesch, *Wort*, 12 (subrayado en el original).

⁸⁰ DV 21.

⁸¹ *Ibid.*, 24.

⁸² Cf. *ibid.*, 25.

trucción cristiana tiene que partir de las experiencias de los creyentes, sin que con ello, simplemente, se identifique con éstas. La praxis litúrgica tiene que estar abierta al encuentro personal con la Palabra de Dios. La tarea de la pastoral de la Biblia es posibilitar la apropiación subjetiva de la Palabra de Dios que se presenta ante el individuo en la liturgia y en la instrucción cristiana. Las experiencias reunidas en el plano pastoral pueden, a su vez, estimular necesarias correcciones en el plano litúrgico-institucional.

La elección de lecturas bíblicas en la liturgia constituyen aquí un gran campo de problemas. Mesters llama la atención acerca de que se necesita una formación intensiva para poder advertir una relación entre las tres lecturas de la Misa. La acumulación de muchos textos extraños genera en los oyentes un complejo de la propia ignorancia, que les obstruye el acceso a la Biblia⁸³. P. Richard remite a encuestas en muchos países en que el 80% de los participantes en las celebraciones litúrgicas no podían recordarse después de la misa ni de las lecturas bíblicas, ni de la predicación; un claro indicio de que la liturgia no conduce realmente a un encuentro con la Palabra de Dios⁸⁴. Critica también que se presenten como lecturas unidades literarias fragmentarias y que la liturgia excluya algunos textos de la Biblia⁸⁵; en efecto, existiría aún una gran necesidad de reforma al respecto.

⁸³ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 115-118.

⁸⁴ Cf. Richard, *Hermenéutica*, 533.

⁸⁵ Este tema no puede ser profundizado aquí. Sin embargo, es muy importante para la Iglesia percibir que también la selección de textos bíblicos y el orden de los pasajes, es algo que está orientado por intereses y que puede conducir a la manipulación de la Sagrada Escritura. Cf. Venetz, *Umgang*, 40-44. Mientras que Richard está interesado por la *inclusión* de tradiciones bíblicas marginadas u olvidadas, Schüssler Fiorenza aboga, desde la perspectiva feminista, por la *exclusión* del espacio litúrgico de textos patriarcales y sexistas (cf. Schüssler Fiorenza, *Brot*, 53-55). Una renovación del ordenamiento de los textos, así como la elaboración de catecismos, de ninguna manera puede ser una labor de expertos del espacio académico y litúrgico-institucional, sino que más bien debe tener lugar en estrecha relación con el espacio comunitario y, aquí, debe dejarse que se expresen especialmente los pobres o marginados. Más importante que disputar sobre la exclusión de textos, me parece que es el esfuerzo de lograr un entendimiento intra-eclesial sobre la noción de revelación. El estrechamiento instructivo-teórico tendría que ser superado también en el espacio litúrgico-institucional, a través de una comprensión comunicativa de la revelación. Al respecto, cf. las reflexiones de Venetz, *Umgang*, 47-56.

“El espacio litúrgico de la Palabra de Dios, a pesar de las reformas, sigue siendo un espacio lejano a la vida del Pueblo de Dios, un espacio demasiado formal, institucionalizado, fragmentario y abstracto”⁸⁶.

La instrucción cristiana, ya sea en la predicación o en las declaraciones magisteriales, tiene que estar en relación con las nociones obtenidas de la lectura de la Biblia en el espacio académico y comunitario, si no, corre el peligro del autoritarismo magisterial. Las definiciones del Magisterio y los catecismos ofrecen un marco de referencia para la interpretación de la Biblia, pero no deben ser comprendidas como sustituto de ésta; respecto de la Biblia, son algo subordinado⁸⁷. También la teología, adscripta al espacio litúrgico-institucional, debe dejarse conducir por la Biblia y no sólo citar complementariamente versículos aislados como pruebas bíblicas.

Sólo asumiendo nociones de los otros dos espacios se puede llegar también a que en el espacio litúrgico-institucional se den reformas estructurales, tal como destaca P. Richard. La lectura comunitaria de la Biblia habría ya conducido al surgimiento de nuevos ministerios de servicio en las comunidades de base y la lectura científica de la Biblia, por su parte, a través del trabajo en los orígenes del cristianismo, habría destacado criterios bíblicos claros para una reforma de los ministerios eclesiales⁸⁸.

6.6.4.3. *El servicio de la mediación pastoral en el espacio académico*

Una de las preocupaciones centrales de Mesters es liberar la ciencia bíblica del cerrado espacio académico y darle, a tra-

⁸⁶ Richard, *Hermenéutica*, 533; cf. también *id.*, *Bibellektüre*, 37.

⁸⁷ Cf. *id.*, *Nuevo espacio*, 151-153; *id.*, *Hermenéutica*, 547s., *id.*, *Interpretación*, 16; *id.*, *Cuarenta años*, 237. Cabe recordar también el documento “Biblia y Cristología”, de la Pontificia Comisión Bíblica (1983), en el que las formulaciones doctrinales cristológicas desarrolladas a lo largo de la historia de la Iglesia son calificadas de “formas auxiliares de expresión”, que no poseen para la fe el mismo valor que “el auténtico lenguaje referencial de los autores inspirados” (Päpstliche Bibelkommission, *Bibel und Christologie*, 1.2.2.1. [subrayado en el original]); cf. también Fitzmyer, *Kommentar*, 204.

⁸⁸ Cf. Richard, *Interpretación*, 16s.; Mesters, *Futuro* [1975a], 1.156-1.169.

vés de la orientación al espacio comunitario, nuevos marcos de referencia para la investigación. Este punto ya ha sido tratado con detalle y, por lo tanto, no debe ser nuevamente presentado aquí de manera particular⁸⁹. Pero quisiera subrayar una vez más el significado que tiene, para el biblista, la convivencia con los pobres y marginados.

El biblista no puede sustraerse a la plasmación previa de su comprensión, ya por su ideología e intereses, sólo a través de “1. la disciplina metodológica, 2. la reflexión hermenéutica, 3. la crítica recíproca en la ciencia, 4. la conciencia de la indagación histórica”⁹⁰, como afirma, por ejemplo, G. Theißen y lo suscriben también la mayoría de los biblistas alemanes. Esto sólo resulta, si es que escucha el aporte interpretativo de quienes no tienen voz en la sociedad y se deja mostrar por ellos los límites de su percepción⁹¹. Considero particularmente importante, en esto, el reconocimiento fundamental de otras formas de acceso a la realidad y el reconocimiento de las formas de vida diferentes que van unidas a ellos.

Hay que observar, críticamente, que Mesters no trata en sus escritos la relación de la ciencia bíblica con las demás disciplinas teológicas. Pero la ciencia bíblica no sólo está orientada a la lectura popular de la Biblia, sino que también posee una relación con la teología sistemática, que está subordinada al espacio litúrgico-institucional, y con la teología práctica, cuyo lugar es el espacio comunitario. Además, Mesters tiende a atribuir a la ciencia bíblica tareas que son asumidas de manera muy adecuada por otras disciplinas teológicas. Así el contacto directo del biblista con el lector popular, ciertamente es muy importante, pero no puede ser cultivado por

⁸⁹ Cf. en especial el apartado II.3.7 de este trabajo. De manera complementaria, cf. Kosch, *Exegese*, 126-129.

⁹⁰ Theißen, *Methodenkonkurrenz*, 137 (nota 18).

⁹¹ Theißen no advierte, en absoluto, que se contradice. Por un lado, menciona cómo las *formas comprometidas de lectura* han enriquecido la lectura de la Biblia, por ejemplo en la revisión de la imagen del judaísmo o en la percepción conforme al género. Pero, precisamente en esos ejemplos, no se trata sólo de un positivo enriquecimiento, sino del esclarecimiento de puntos ciegos de la percepción. Y luego, inmediatamente después, sostiene que sería posible para la ciencia emanciparse de sus propios intereses y producir una “teoría, con identidad abierta, de los contenidos teológicos del texto” (*ibid.*, 137).

la mayoría de los científicos en la misma medida en que lo ha hecho Mesters en persona. La tarea heurística de destacar en la vida de la gente sencilla las cuestiones para la investigación, que deberían guiar la indagación científica de los textos bíblicos y la investigación socio-histórica del contexto de su surgimiento, no puede ser asumida solamente por el biblista⁹², esto es, más bien, la labor específica de la teología práctica. A sus tareas pertenecen también la reflexión sobre la praxis de vida de los miembros de la Iglesia. La ciencia bíblica no debe asumir esas tareas por ella misma; debe recibir los resultados de la investigación de la teología práctica. Así como hoy en día los biblistas exigen, con razón, de los teólogos prácticos y de los pedagogos de la religión que estén a la altura de la actual investigación bíblico-científica, así también el conocimiento de la investigación en teología práctica debería ser, a su vez, *conditio sine qua non* del trabajo bíblico-científico. Este requerimiento de intercambio interdisciplinar en la teología vale también respecto de otras disciplinas. Así, la elaboración de la tradición diacrónica y de la historia de la interpretación de la Biblia no es sólo (y tampoco lo es preferentemente) tarea de la ciencia bíblica, sino también de la Historia de la Iglesia y de la teología sistemática.

El vínculo de las disciplinas teológicas, en particular, no puede ser comprendido entonces más como una sucesión. La ciencia bíblica no entrega solamente su conocimiento a las demás disciplinas, sino que a su vez debe recibir los conocimientos de ellas y tomarlos como punto de partida para nuevas investigaciones. La pastoral de la Biblia puede ser un importante instrumento para exigir promover ese intercambio recíproco entre las disciplinas teológicas. Desde el punto de vista de la pastoral de la Biblia, también la formación de colaboradores para el plano pastoral debería tener lugar en forma mucho más intensa, en cooperación entre ciencia bíblica y Teología práctica; sólo así pueden luego asumir dichos colaboradores, a su vez, las importantes tareas de mediación⁹³.

⁹² Sobre esto también llama la atención Schmeller, *Zugänge*, 174.

⁹³ Cf. Kosch, *Exegese*, 127-129.

6.6.4.4. *El servicio de la mediación bíblico-pastoral en el espacio comunitario*

La mediación entre el espacio académico y el comunitario es el tema central en la vida de Carlos Mesters. El centro bíblico CEBI, fundado por él junto con otros, se esfuerza intensamente en esa mediación a través de cursos bíblicos y publicaciones. Pero lo que aparece poco en Mesters es la mediación entre el espacio litúrgico-institucional y el espacio comunitario. Esto se debe, por una parte, a que debió luchar mucho tiempo por la justificación del espacio comunitario en la Iglesia. Hasta hoy en día existen grandes fuerzas en la Iglesia que, contra la intención del Vaticano II y muchas declaraciones del difunto papa Juan Pablo II, niegan el sentido del espacio comunitario y, en lugar de ello, absolutizan el espacio litúrgico-institucional⁹⁴. Por otro lado, la carencia de sacerdotes en Latinoamérica conduce, hasta el día de hoy, a una ausencia práctica, en grandes espacios de la Iglesia, del espacio litúrgico-institucional: las tareas de los ministros encargados oficialmente del anuncio de la Palabra tienen que ser asumidas entonces por la comunidad. La lectura comunitaria de la Biblia vale, por eso, como el interlocutor objetivo; de allí que crezca el peligro del subjetivismo.

Mesters reproduce en su esbozo del *con-texto* esa realidad, por lo que existe la tendencia a que, fuera de la consideración del texto con la ayuda de la ciencia bíblica, quepa esperar la necesaria corrección de la asunción subjetivista de la Biblia, sobre todo, del diálogo en la comunidad interpretativa del lugar, es decir, de la comunidad de base y de la acción del Espíritu Santo⁹⁵. Pero esto es una sobreexigencia; la prisión ideológica de los grupos no puede corregirse así. Una corrección sólo puede tener lugar a través de una vinculación del espacio comunitario con el espacio litúrgico-institucional, de la tradición sincrónica de la Iglesia con la diacrónica. Este nexo no se da simplemente por el hecho de que, en los materiales de ayuda para el trabajo pastoral, se citen documentos

⁹⁴ Cf. Richard, *Hermenéutica*, 549s.; íd., *Interpretación*, 16s.; íd., *Cuarenta años*, 230s. Un conocido ejemplo de dicha absolutización es la conferencia sobre la crisis de la catequesis que en 1983 hizo el entonces cardenal Ratzinger. Cf. Langer, *Funktion*, 256-267.

⁹⁵ Cf. la crítica de Weber, B., *Ijob*, 287s.

magisteriales, sino que se requiere la presencia en las comunidades de ministros que tengan la misión del anuncio oficial de la Palabra de Dios⁹⁶.

Dado que la relación entre la lectura comunitaria de la Biblia que hacen los pobres y la interpretación autoritativa de la Biblia no es simétrica, es necesario que los ministros se orienten por la opción por los pobres y, a través de una renuncia al poder, posibilitar que su importante aporte no lleve al silenciamiento de los pobres. Si, en efecto, la palabra del ministerio eclesial, en cuanto servicio, corresponde a la realidad, esto se evidencia en la vitalidad del espacio comunitario de la Iglesia.

6.7. La lectura de la Biblia en las comunidades de base y los Padres de la Iglesia

En los años setenta Mesters se preocupó, en muchos artículos, por mostrar la justificación y el significado de la lectura comunitaria de la Biblia en las comunidades de base. Su principal argumento era que, en esto, se manifiesta la misma actitud interpretativa que en la interpretación patristica de la Escritura, cuyo significado es acentuado hasta hoy por la Iglesia.

J. Dawsey se ha alineado críticamente con esta afirmación, y la mayor coincidencia entre ambas realidades la ve en que tanto los Padres de la Iglesia como la gente en las comunidades no consideran el texto como objeto, sino que lo ven entrelazado con la propia vida. Pero, también, habría diferencias significativas. Una primera diferencia se muestra en

⁹⁶ De aquí que –en mi opinión– la objeción de un perito anónimo de la Congregación para los Religiosos, de que en el proyecto *Palabra – Vida* se procuraría reemplazar la tradición eclesial “por visiones de una pequeña comunidad (sea las de una comunidad religiosa o de una comunidad de base, etc.)” (*Missionszentrale der Franziskaner, Ende*, 33), tiene cierta justificación. Pero la causa de ello se atribuye solamente a los miembros del proyecto, a quienes se les reprocha tener una “suerte de actitud ‘basta la sola Escritura’” (*ibíd.*, 32). Sin embargo, pienso que también el Magisterio debe cuestionarse, de manera autocrítica, si acaso no se limita la necesaria presencia en las comunidades de base de los ministros encargados del anuncio de la Palabra de Dios, a través de estrechos criterios para su elección y, así, no les queda a los pobres, como correctivos de la interpretación subjetiva, en efecto, sino sólo el texto bíblico y el diálogo dentro del grupo.

la comprensión de la verdad: si para la mayoría de los Padres de la Iglesia, la verdad habría sido algo absoluto, inmutable y atemporal, la teología de la liberación representa una comprensión contextual de la verdad: la verdad se manifiesta en la praxis correcta; se acentúa la ortopraxis respecto de la ortodoxia.

“La verdad, en las comunidades eclesiales de base, no es tanto una descripción abstracta de lo que está más allá de la historia [la verdadera naturaleza de Dios, Cristo, el mundo, la Iglesia, el hombre], cuanto una respuesta en obediencia a Dios en la situación concreta en la que el hombre mismo se encuentra”⁹⁷.

Es cierto que, también para los Padres de la Iglesia, la verdad de una interpretación se muestra recién en una transformación de la praxis de vida, pero su anhelo de una vida grata a Dios habría estado motivado por la esperanza de una vida futura más allá de la historia humana, mientras que a las personas en las comunidades de base les preocupa, por el contrario, una transformación social en este mundo. Correspondientemente entonces, los Padres de la Iglesia habrían buscado la revelación del sentido espiritual de la Escritura con el alma del hombre, en tanto que en las comunidades de base se pregunta por el nexo con la sociedad humana⁹⁸.

Pero la diferencia más importante se podría constatar en la comprensión de la historia. Hasta la Ilustración se partiría del hecho que las personas serían esencialmente iguales, a través de todas las épocas; por ello, experiencias históricas podrían ser transpuestas a la propia situación, sin consideración de la distancia histórica⁹⁹. Aquí Dawsey llama la atención sobre algo muy importante que él mismo no piensa hasta el final: la lectura de la Biblia de los pobres es precisamente tan similar a la interpretación patrística de la Biblia, porque los pobres, culturalmente, están ubicados todavía antes de la Ilustración y la secularización; pero, por ello, corren también el mismo peligro que éstos de no percibir el texto en su carácter ajeno. Si Mesters se ocupa sólo de ese tipo de interpretación de la Escritura, entonces sería acertado el juicio de

⁹⁷ Dawsey, *Front Door*, 297.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, 297-299.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 300s.

T. Schmeller de que la exigencia de una renovación de la lectura espiritual de la Biblia hecha por los Padres de la Iglesia sería indiscutible¹⁰⁰.

Sin embargo, Mesters no quiere retornar a una lectura pre-crítica de la Biblia. En efecto, escribe que, en razón de su carencia de método crítico, la lectura espiritual de la Biblia en la Edad Media terminó en fantasías insostenibles y en el fideísmo¹⁰¹. En sus desarrollos, hay que considerar que su referente son los pobres que se comprometen en las comunidades de base. Ellos estarían, simultáneamente, entre el pensamiento sapiencial pre-secular y la conciencia iluminada. Aunque también su pensamiento está fuertemente orientado a la actualidad, sin embargo están inspirados por una utopía histórica y cuentan con las transformaciones que Dios causa en la historia. Allí se le ofrece al mediador pastoral un punto de partida para tomar conciencia de la distancia histórica y cultural de los textos bíblicos. La lectura de la Biblia en las comunidades de base puede, entonces, contribuir a encontrar una relación entre la lectura espiritual de la Biblia y la conciencia histórica moderna. Dawsey ve otra diferencia entre la lectura de la Biblia en las comunidades de base y en los Padres de la Iglesia en los criterios de juicio de las interpretaciones¹⁰². Los Padres habrían acentuado la *regula fidei*, la coincidencia con la enseñanza de la Iglesia subsistente en la sucesión apostólica¹⁰³; las comunidades de base enfatizan el consenso en la comunidad. Por el contrario, muchos Padres de la Iglesia habrían creído que la gente sencilla no tendrían ningún conocimiento del sentido espiritual de la Escritura.

Estas observaciones me parecen acertadas. Aquí resulta claro que la lectura de la Biblia en las comunidades de base no es simplemente una repetición de la lectura patrística de la Biblia, sino que representa una novedad en la Iglesia católica. El descubrimiento de la competencia interpretativa de los *creyentes sencillos*, que se articula en el espacio comunitario, es correlativa con una nueva comprensión de la Iglesia

¹⁰⁰ Cf. Schmeller, *Zugänge*, 174.

¹⁰¹ Cf. Mesters, *Flor* [1976a], 157.

¹⁰² Cf. Dawsey, *Front Door*, 299s.

¹⁰³ Para ejemplos al respecto, cf. Kremer, *Buch für alle*, 21s.

como *communio*. Aquí se muestra también la más clara diferencia con la *Lectio divina* medieval. Mientras que ésta era una praxis individual de monjes, que pasaban toda su vida en una comunidad marcada por la oración en común y por el trabajo, la *Lectio divina* en las comunidades de base es una praxis común de personas que no viven juntas en lo cotidiano¹⁰⁴. Lo que une a ambas formas de lectura es la búsqueda de un sentido espiritual de la Biblia y de la vida, y la atención al influjo del *texto*, *con-texto* y *pre-texto* sobre la lectura. De aquí que considero fundamentalmente adecuada la afirmación que se hace a la introducción del proyecto *Tu Palabra es Vida*:

“La práctica de lectura de los pobres es la versión latinoamericana, mejorada y actualizada, de la práctica secular de la *Lectio divina*”¹⁰⁵.

Sin embargo, hay que recordar que la expresión “la lectura de los pobres” es demasiado genérica. A lo que se refiere es a la praxis de la lectura de los pobres en las comunidades de base, tal como Mesters procura describir con la ayuda del triángulo hermenéutico, pero no la lectura fundamentalista practicada por muchos¹⁰⁶.

6.8. Consecuencias para la ciencia bíblica y su metodología

6.8.1. Consideraciones preliminares

Ya me he referido a que Mesters tiene muy poco en cuenta la diferenciación de disciplinas teológicas. Esto afecta especialmente a la determinación de temas de investigación a través del contacto con los pobres, lo que, en mi opinión, tendría que ser apoyado por la mediación científica de la teología práctica. Con esto, de ninguna manera se cuestiona el significado fundamental, para el biblista, de la convivencia con los pobres. Algo semejante vale también para la mediación de la historia interpretativa diacrónica de la Biblia, a través de la teología sistemática y la liturgia.

¹⁰⁴ Cf. Conferência dos Religiosos do Brasil, *Leitura orante*, 34s.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 35 (subrayado en el original).

¹⁰⁶ Cf. De Wit, *Dispersión*, 239-241.

En este lugar se debe preguntar acerca de qué consecuencias resultan para la metodología de la ciencia bíblica a partir del ordenamiento del trabajo bíblico-científico en el más amplio proceso de interpretación de la comunidad interpretativa de la Iglesia. El holandés H. de Wit, en una investigación al respecto, llega a la conclusión de que en Latinoamérica la orientación de la ciencia bíblica a la lectura popular de la Biblia no ha llevado a ningún método científico nuevo¹⁰⁷. De hecho, ni Mesters ni otros biblistas latinoamericanos han tenido la pretensión de haber desarrollado un nuevo método; Mesters ve más bien la novedad en la perspectiva desde la cual se emplean los métodos. Pero, en vistas de la actual pluralidad metodológica, hay que preguntarse, si la comprensión de la Biblia como testimonio histórico y símbolo, y la decisión por la perspectiva de los pobres (en sentido amplio: cultural, étnico, de género, religioso, político, social, económico) no conduce a una determinada preferencia en cuanto a los métodos.

6.8.2. *¿Qué método se adecua como método de base a la investigación bíblico-científica al servicio de la lectura popular de la Biblia?*

El paradigma de la interpretación de la Biblia en la Iglesia se resume en la fórmula *Palabra de Dios en palabra del hombre*. La teoría de Mesters sobre la lectura de la Biblia se basa en una nueva reflexión sobre la comprensión bíblica de la *Palabra de Dios*. Un gran número de medios, como fiestas y ceremonias, leyes, elementos sagrados y acciones culturales, instituciones religiosas, tradiciones populares, sabiduría popular y arte remiten a la Palabra de Dios enmarcada en la creación y en la historia, y la hacen presente. En Mesters, no resulta del todo claro de qué modo los textos escriturísticos, cuya inspiración reconoce la Iglesia, se diferencian de esos medios: todos esos medios, ¿son de la misma manera mediadores neutrales de la *Palabra de Dios* o el lenguaje humano, especialmente en su fijación por escrito, posee un significado especial? El lenguaje, ¿es un medio o una parte constitutiva del mensaje? Para formularlo de otra modo, ¿la Biblia es sólo

¹⁰⁷ Cf. De Wit, *Leerlingen*, 382.

como un catálogo de exposición que introduce en la percepción y comprensión de la polisémica obra de arte (la Palabra de Dios encarnada en la historia), o es ella misma una obra de arte a contemplar porque la Palabra de Dios también se encarna en el lenguaje humano? Los ejemplos del comentario a Rut, presentados más arriba, muestran que para Mesters, en su praxis interpretativa, el texto bíblico es mucho más que una ventana, a través de la cual se mira hacia el pasado¹⁰⁸.

Debido al énfasis en los tres contextos históricos (tiempo relatado, tiempo de la redacción, tiempo de la interpretación) se advierte en Mesters una preferencia por el método histórico-social. Este método se aplica en él de igual manera que en el primer mundo, pero desde la perspectiva de los pobres. Dado que esta perspectiva escogida posee un influjo decisivo sobre los resultados de la investigación, Mesters formula como principio de la indagación socio-histórica en Latinoamérica que se deben asumir los ladrillos de los biblistas del primer mundo pero no entrar en su casa¹⁰⁹.

No quisiera cuestionar la necesidad de investigaciones socio-históricas para una ciencia bíblica al servicio de la lectura popular pero, ¿puede ser ése el método fundamental del trabajo bíblico-científico de la lectura popular de la Biblia? Ante la actual pluralidad legítima de métodos, la ciencia bíblica necesita un método de base que sea capaz de integrar los resultados de la investigación obtenidos por otros métodos. La Pontificia Comisión Bíblica ve en el método histórico-crítico el método básico adecuado e indispensable¹¹⁰. Pero, en mi opinión, la comprensión de Mesters de la Sagrada Escritura como testimonio histórico y símbolo, sugiere que el análisis sincrónico del texto tendría que tener la preeminencia, respecto del análisis diacrónico, y que por ello, el método de base del trabajo bíblico-científico tendría que orientarse hacia el texto.

Mientras que los métodos orientados hacia la producción, tal como ellos se resumen en el método histórico-crítico, po-

¹⁰⁸ Cf. *supra* II.4.1.

¹⁰⁹ Este principio es citado por P. Richard, haciendo referencia a Mesters: Cf. Richard, *Interpretación*, 15; íd., *Hermenéutica*, 542.

¹¹⁰ Cf. *IBI* I.A.4.f.

nen el acento en el nexo referencial histórico del texto, los métodos orientados hacia la recepción acentúan el nexo referencial histórico del lector (dimensión simbólica). La relación entre ambas dimensiones está en el texto. La dimensión simbólica, creída por la fe en la inspiración, no se añade al texto como algo extraño, sino que se basa ya en las mismas estructuras del texto. La relación entre la dimensión histórica y simbólica del texto es así comparable a la relación entre naturaleza y gracia.

Con su puesta por escrito, el texto se separa de su autor y está abierto para la creación de sentidos que superan en mucho el sentido pretendido por aquél. El método histórico-crítico, cuya meta es “dejar claro *el* sentido expresado por los autores y redactores”¹¹¹, no puede entonces ser el método básico adecuado. La tarea del método de base debería ser más bien mostrar qué posibilidades de creación de sentido resultan de las estructuras efectivas del texto (preponderantemente en su forma final) y qué límites de la interpretación son puestos por el nexo referencial histórico y cultural del texto.

6.8.3. *La encarnación de la Palabra de Dios en la palabra del hombre*

Un primer elemento para el desarrollo de una teoría del texto ofrecen las investigaciones de Mesters sobre la comprensión bíblica de la Palabra de Dios¹¹². Una teoría del texto debería dejar claro en qué medida el texto escrito se adecua, de manera especial, a ser medio de la Palabra de Dios. Mesters resume sus investigaciones acerca de la Palabra de Dios en una imagen: mientras que para el pensamiento occidental la palabra es un imagen de la realidad, en el pensamiento semita es una obra de arte que revela el sentido profundo de la realidad y, con ello, se convierte en una apelación al que la contempla. Esto vale también para el texto, que no es una reproducción neutra de la realidad, sino que genera su propia realidad. Pertenece, pues, a las concepciones fundamentales

¹¹¹ *Ibíd.* I.A.4.g (subrayado en el original), sobre la finalidad del método histórico-crítico.

¹¹² Cf. *supra* II.2.6.2.1.

de la pragmática textual el que los textos poseen un estructura apelativa¹¹³ y quieren operar algo en los lectores¹¹⁴.

También para las reflexiones de Mesters sobre la estructura dialogal de la Palabra de Dios, se encuentran paralelos en las teorías pragmalingüísticas del texto. No hay que dilucidar el contenido de un texto independientemente del autor y su mundo, y del lector y su mundo. De aquí que presumo que la teoría de Mesters sobre la lectura de la Biblia podría recibir una importante complementación de parte de la pragmalingüística. Por eso, en la tercera parte de mi trabajo, se presentan los rasgos fundamentales del método pragmalingüístico¹¹⁵.

6.8.4. *El texto, en su forma final, ¿posee una supremacía?*

La Pontificia Comisión Bíblica, en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, insiste en la supremacía de la exégesis histórico-crítica, que trabaja sobre todo diacrónicamente. Pero, como argumento para la inclusión de un análisis sincrónico, se destaca que el texto, en su forma final, es expresión de la Palabra de Dios¹¹⁶. Los miembros de la comisión responsables de la traducción alemana, L. Ruppert y A. Schenker, percibieron evidentemente el carácter explosivo de esta declaración, ya que en una nota al pie remiten al permanente valor teológico de los estadios previos al texto final. En efecto, la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica no es sólo un argumento para la justificación de un análisis sincrónico complementario al método de base diacrónico, sino para la supremacía del análisis sincrónico del texto final.

Quisiera explicar esto con el ejemplo de los Evangelios. Para la teología de la liberación, la praxis liberadora del Jesús histórico es el *espejo* en el que se contempla la propia praxis. También Mesters, en muchas publicaciones, ha esbozado una imagen del Jesús histórico en base a investigaciones socio-históricas desde la perspectiva de los pobres. Un ejemplo tí-

¹¹³ Cf. Iser, *Appellstruktur*, 228.

¹¹⁴ Cf. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, 11.

¹¹⁵ Cf. *infra* III.1.

¹¹⁶ Cf. *IBI* I.A.4.f.

pico de los materiales producidos por él para el trabajo con la Biblia en el plano popular, son los 33 *Círculos bíblicos* sobre *Jesús, nuestro hermano*, publicados en 1995¹¹⁷. Los primeros once encuentros tratan de los 30 años en Nazaret y del comienzo de la actividad de predicación; los once encuentros siguientes, sobre los tres años de su acción apostólica; y los últimos once, sobre el conflicto que culminó en la muerte y resurrección. Para esos encuentros se había elegido, respectivamente, un pasaje (ocasionalmente también varios), sobre todo de los sinópticos. El pasaje es comentado detalladamente por Mesters y explicado a partir del trasfondo de la vida de Jesús y de su mundo, tal como éste ha sido reconstruido a partir del Nuevo Testamento por las investigaciones socio-históricas. El contexto canonizado del texto, el correspondiente Evangelio como unidad literaria, no es tenido en cuenta. Cuando, como preparación a la celebración del milenio en la Iglesia latinoamericana en los años 1997-2000, los obispos promovieron la contemplación, cada año, de un determinado Evangelio, recién entonces publicó Mesters instrumentos de trabajo para los cuatro evangelios como unidades literarias.

En mi opinión, debería haber tenido que darse el orden al revés, tanto en la lectura científica de la Biblia como también en la popular. Reconocidos como inspirados (canónicos) por la Iglesia fueron los cuatro Evangelios, pero no los pasos previos reconstruidos por los científicos (por ejemplo, la fuente Q) o un retrato del Jesús histórico producido por los científicos a partir de trocitos de textos bíblicos y de reconstrucciones históricas. Por eso una lectura debería tomar en serio los textos como unidades literarias en su forma final y ofrecer, en primer lugar, indicaciones para la lectura de los Evangelios a partir del trasfondo de la situación comunicativa histórica en la que surgieron. La lectura de pasajes aislados, con la ayuda de una comparación sinóptica o en vistas a la unidad de toda la Biblia, y la lectura a partir del trasfondo de una reconstrucción científica del Jesús histórico, también son importantes e iluminadoras, pero subordinadas a la lectura del texto final canónico. Un *espejo* para la lectura de la propia realidad debería ser, en primera línea, el Evangelio con sus

¹¹⁷ Cf. Mesters, *Jesús, nuestro hermano* [1995b], I-III.

referencias textuales al mundo del autor real y de los primeros destinatarios. El mundo del Jesús histórico y de los primeros cristianos sólo deducido a través del texto, puede servir como *espejo* únicamente en segunda instancia.

6.8.5. La dependencia del saber hipotético de expertos

La supremacía del texto final para el método básico del trabajo bíblico-científico resulta también del ordenamiento de la ciencia bíblica al proceso más amplio de interpretación de la Biblia en la Iglesia. En la investigación hecha hasta ahora, resulta claro que los biblistas tienen que tomar una decisión ética previa y estar dispuestos a una renuncia de poder, para que su trabajo no conduzca a un enmudecimiento de los lectores populares, sino que sea un servicio que les posibilite hacer su aporte interpretativo. A fin de que sus propias publicaciones puedan cumplir con ese servicio, Mesters procura comunicar los resultados de sus investigaciones de tal manera que puedan ser verificados por sus receptores en el texto bíblico mismo, como explica en su libro sobre el profeta Jeremías.

“Para componer este libro recurrimos a los datos que nos ofrece la Biblia misma. También recurrimos a las informaciones que nos dan los exégetas, los historiadores y los arqueólogos, que han estudiado este período de la historia de Israel. Sin embargo, sólo citaremos la Biblia y no a los que escriben sobre la Biblia. La razón es muy sencilla: la gran mayoría de los lectores sólo tienen la Biblia para verificar y profundizar las afirmaciones que hacemos en estas páginas”¹¹⁸.

Pero no se va tan lejos como para explicar el libro de Jeremías a partir de su forma textual, tal como hoy se lo encuentra en la Biblia. Aunque habla de que el libro de Jeremías no fue escrito para comunicar datos históricos, sino para transmitirnos un mensaje que nos sirva de *espejo*, no presenta como tal, en primera línea, el texto final, sino la vida de Jeremías, reconstruida históricamente¹¹⁹. Si bien los lectores pueden, *en principio*, verificar sus afirmaciones en el texto, en

¹¹⁸ *Íd.*, *El profeta Jeremías* [1992b], 21.

¹¹⁹ *Cf. ibid.*, 20s.

base a la referencia continua a pasajes de la Biblia, sin embargo, permanecen dependientes de su presentación orientada históricamente. Es verdad que Mesters reconoce que el remitir las distintas partes del libro de Jeremías a cinco etapas de la vida del profeta debe permanecer en muchos casos como algo hipotético; con todo, recomienda a los lectores la lectura del libro en la sucesión de dichas etapas¹²⁰. Pero remite abiertamente al hecho de que esto contradice los criterios de los redactores del libro, pues en la composición de los materiales a disposición, éstos no se habrían orientado por la biografía de Jeremías, sino por las necesidades pastorales de su tiempo; criterio decisivo para ello fue que las palabras transmitidas en su tiempo pudieran ser eficaces como palabra viviente del profeta¹²¹.

El libro de Mesters sobre el profeta Jeremías es un ejemplo para una introducción a la *relectura* de la situación histórica que está detrás del texto. Conforme a los criterios históricos, se divide el texto nuevamente y se lee en relación a su reconstruido *pre-texto*, a la luz del *pre-texto* actual. Tal *relectura* es significativa y enriquecedora; sin embargo, ocuparse de modo preferencial con el texto canónico final sobre el trasfondo de la situación comunicativa que llevó a la redacción final posibilita más, en mi opinión, que los lectores populares lleguen a ser sujetos de la interpretación. Mientras que la presentación narrativa de un conflicto *en el texto* ofrece a los lectores distintas posibilidades de identificación, una reconstrucción histórica del conflicto presente *detrás del texto* tiende a fijar el sentido en una sola posibilidad, la que le parece plausible al biblista. La responsabilidad del biblista por la fijación del sentido es tanto más grande, cuanto menos probable es la reconstrucción histórica hipotética. Un ejemplo expresivo de esto es la reconstrucción de la historia temprana del pueblo de Israel como trasfondo sobre el cual se leen los textos bíblicos.

En el movimiento bíblico latinoamericano se ha asumido con mucha fuerza una reconstrucción hipotética de los orígenes de Israel propuesta por N. Gottwald, que concitó poca

¹²⁰ Cf. *ibíd.*, 179s, 184s.

¹²¹ Cf. *ibíd.* [1992b], 178s.

atención en la ciencia bíblica en el *Primer Mundo*. Enlazando con la tesis de G.E. Mendenhall, Gottwald interpretó la toma del país, así como el surgimiento del pueblo de Israel, como resultado de una revolución campesina¹²²; como consecuencia se habría formado una sociedad igualitaria de doce tribus. Esta tesis era muy atractiva para la lectura de la Biblia de la teología de la liberación en los años ochenta, por cuanto que esta teología estaba conducida por la utopía de una sociedad sin opresión¹²³. Pero cualquier tesis acerca del surgimiento histórico de Israel tiene que permanecer hipotética en gran medida, ya que los textos bíblicos ofrecen pocas pruebas históricas y las fuentes extrabíblicas de los siglos XII y XI a. C. son muy escasas¹²⁴.

De las tres indagaciones históricas (tiempo relatado, tiempo de la redacción, tiempo de la interpretación) el plano del tiempo relatado es el más inseguro. Por ello, en mi opinión, para una lectura popular de la Biblia, debería ser más importante el tiempo de la redacción, pues nos es en gran medida accesible a través del texto. Una explicación científica de la Biblia debería tener allí su punto de partida. La pragmática del texto se refiere a un determinado conflicto histórico; el texto surgió para ejercer sobre sus lectores una acción en una determinada situación histórica. Pero una ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia no puede sólo preocuparse por reconstruir la historia refle-

¹²² Cf. Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, N. Y.: Orbis 1979. Para un panorama sobre las teorías acerca de la instalación de las tribus israelitas en Canaán, cf. Kinet, *Geschichte*, 30-63, en especial 39-50.

¹²³ En diálogo con el autor (Münsterschwarzach, 20/05/2003), Mesters contó que la tesis de Gottwald le había abierto entonces una nueva perspectiva sobre la historia de Israel. De allí habría surgido una conferencia para el cuarto encuentro intereclesial de comunidades de base, en Itaicí (1981), que posteriormente, por insistencia de otras personas, se convirtió en un pequeño escrito, que apareció con el título *Un proyecto de Dios – La presencia de Dios en medio del pueblo oprimido*. Pero en el prólogo del mismo indica que se trata de un texto de estudio incompleto, que requiere de ulterior profundización (cf. Mesters, *Proyecto* [1982a], 5). En el mencionado diálogo con el autor, muchas de las tesis entonces sostenidas las califica Mesters de superadas. En un artículo publicado en el año 2005, insiste en el reconocimiento de que, tanto en Gottwald, como también en Noth, las teorías científicas acerca del surgimiento de Israel, estarían fuertemente influenciadas por sus contextos de vida. Cf. Mesters, *Corazón* [2005a], 19.

¹²⁴ Cf. De Wit, *Leyendo*, 31-33.

jada en el texto o el surgimiento del texto, más bien debe mostrar cómo es fundamental en las estructuras del texto que éste puede ejercer una acción sobre sus lectores. Considero, por eso, como un aporte muy importante para la lectura popular de la Biblia, las indicaciones publicadas por Mesters desde mediados de los años noventa para los círculos bíblicos respecto de la lectura de los evangelios¹²⁵, los Hechos de los Apóstoles¹²⁶ y el Apocalipsis de Juan¹²⁷, como unidades literarias. Qué método emplea para la elaboración de sus comentarios no resulta del todo claro.

Para evitar que la explicación científica conduzca al enmudecimiento de los lectores populares y a la dependencia del saber de los expertos, sería de destacar un método de base para el trabajo bíblico-científico, orientado al texto, cuya estructura fundamental siga siendo comprensible también para receptores populares. En la tercera parte del trabajo se presenta la propuesta de un proyecto grupal internacional de biblistas para desarrollar un método pragmalinguístico de base que se oriente según las tres dimensiones del texto: sintaxis, semántica y pragmática¹²⁸.

6.9. Mirada a la tercera parte del trabajo

La preocupación de este trabajo es reflexionar en profundidad sobre la relación de la lectura científica y popular de la Biblia. En la primera parte, procuré esclarecer y precisar mis intereses cognoscitivos a través de una mirada global sobre la discusión acerca de la relevancia y las consecuencias negativas del trabajo bíblico-científico, cerciorándome de forma científico-teórica e investigando las declaraciones magisteriales. En la segunda parte del trabajo, indagué en la obra del biblista Carlos Mesters para descubrir en ella elementos en orden al desarrollo de una teoría de la lectura de la Biblia en

¹²⁵ Cf. respecto a Mc: Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, *Caminhamos*; Mesters – Lopes, *Caminhando* [2003c]; respecto a Lc: Mesters – Lopes, *Teófilo* [1998a]; respecto a Mt: Mesters – Lopes – Orofino, *Travessia* [1999b]; respecto a Jn: Mesters – Lopes – Orofino, *Raio-X* [2000a].

¹²⁶ Cf. Mesters – Orofino, *Atos* [2002a].

¹²⁷ Cf. íd., *Apocalipse I* [1997c]; íd., *Apocalipse II* [1998b]; íd., *Apocalipse III* [1998c]; íd., *Apocalipse IV* [1999c].

¹²⁸ Cf. *infra* III.1.

la Iglesia católica. Se destacaron allí caminos para un intercambio recíproco y para un enriquecimiento mutuo del Magisterio o los ministros encargados del anuncio oficial de la Palabra de Dios, de la ciencia (teología en las distintas disciplinas) y los *creyentes sencillos* (lectores populares de la Biblia). La ciencia bíblica participa en ese intercambio, pero, más allá de ello, necesita también del intercambio interdisciplinar entre las distintas disciplinas teológicas, especialmente con la teología sistemática y con la teología práctica.

En la posterior consideración crítica de los elementos de una teoría de la lectura de la Biblia recabados de la obra de Carlos Mesters se destacaron algunos puntos que requerirán una elaboración más adelante. En la tercera parte del trabajo tomé tres temas centrales, cuyo desarrollo ulterior considero particularmente importante para una ciencia de la Biblia que se quiera comprometer de modo especial al servicio de los lectores populares. Por un lado, se trata de la pregunta, ya tratada en los principios, de qué método se adecua mejor al trabajo bíblico-científico que esté al servicio de la lectura popular de la Biblia. Así, me pregunté luego, cómo puede un biblista reflexionar mejor sobre la impronta cultural de su propia percepción y cómo podría posibilitarse un diálogo con lectores de la Biblia que procedan de otros contextos; para ello se requiere del desarrollo de una hermenéutica intercultural. Finalmente volví a tomar la cuestión de una ética de la lectura de la Biblia, que había sido tratada una y otra vez en las primeras dos partes del trabajo.

Superaría muy ampliamente los límites de este trabajo y también sobreexigiría mis propias posibilidades, desarrollar detalladamente esos tres temas. Pero para estimular una discusión sobre ellos y animar a otros científicos a continuar trabajando al respecto, propongo un primer esbozo de cada tema, sin entrar en una discusión detallada de cada uno.

PARTE III:
PERSPECTIVAS PARA
CONTINUAR EL DESARROLLO
DE LA METODOLOGÍA
Y HERMENÉUTICA
DE UNA CIENCIA BÍBLICA
AL SERVICIO DE LA LECTURA
POPULAR DE LA BIBLIA

Capítulo 1

En camino hacia un método de base para la ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia: el método pragmalingüístico en el “Proyecto de exégesis intercultural” de F. Lentzen-Deis y su círculo de discípulos

1.1. Sobre la génesis del “Proyecto de exégesis intercultural”

Fritzleo Lentzen-Deis (1928-1993)¹ fue, desde 1968 hasta su muerte, profesor de Exégesis del Nuevo Testamento y de Judaísmo en Roma (Pontificio Instituto Bíblico) y en Frankfurt (Escuela Superior de Filosofía y Teología S. Georgen). A través del contacto con estudiantes de muchas culturas, fue tomando cada vez más conciencia del significado de la comunicación intercultural para un manejo adecuado de la Biblia. De aquí que, desde comienzos de los años ochenta, comenzó a tratar en sus seminarios las diferencias culturales en las estructuras de pensamiento y en los modos de comportamiento de sus estudiantes. Junto con sus alumnos de doctorado, buscó un método de la ciencia bíblica que satisficiera el estándar científico y tuviese validez mundial pero que, por otra parte, estuviese abierto a las cuestiones contextuales de los científicos de distintas culturas². De modo especial, quiso hacerse cargo también del desafío de las nuevas lecturas populares de la Biblia en muchos países de Latinoamérica, África y Asia, en los que reconocía el surgimiento de un nuevo lugar hermenéutico para la lectura de la Biblia en la Iglesia católica³.

¹ Importantes informaciones recabo de dos conferencias inéditas de E. Sánchez Román, quien fue durante muchos años asistente de Lentzen-Deis, a saber: “In memoriam Fritzleo Lentzen-Deis, S. I. (1928-1993)” (compuesta en 1998) y “Fritzleo, la pragmática e il Progetto” (2003).

² Cf. Lentzen-Deis y otros, Prólogo, en *íd.* y otros., *Anunciar*, 9-12, 9.

³ Cf. *íd.*, *Biblia*, 1.073s.

Por eso Lentzen-Deis procuró que sus estudiantes, los cuales se preparaban a obtener grados académicos de licenciatura o de doctorado, no sólo se encontrasen en el trabajo científico, sino también en la celebración litúrgica en común y en contactos amistosos. Un elemento importante de formación eran cursos de verano en común, de sus estudiantes de Francfort del Meno y de Roma, en los que se vivía y trabajaba juntos. Como algo característico de los participantes de dichos cursos, destacó Lentzen-Deis en un informe, que todos ya habían adquirido experiencia concreta en el trabajo pastoral y muchos de ellos tenían buenos contactos ecuménicos⁴. El conocimiento de las principales lenguas europeas, además de las bíblicas, era una condición previa para participar en ese trabajo de investigación en común.

Dicho trabajo estaba caracterizado por tres temas principales: la investigación científica de textos bíblicos, la inculturación y la inter-culturación. Mientras que con el tema de la inculturación se trataba el trasfondo contextual de los distintos participantes, en la inter-culturación se trataba del intercambio con lectores de la Biblia de otros contextos. Este intercambio, en cuanto auténtico anuncio y profundización de la fe, era considerado por Lentzen-Deis como estrictamente necesario⁵. El interés de sus estudiantes en la inculturación del mensaje bíblico en sus propios contextos y en el intercambio intercultural, los condujo a dar una atención especial, en su trabajo bíblico-científico, a la interacción entre Evangelio y cultura. Como marco de referencia para la comprensión de la cultura, se servían de la constitución conciliar *Gaudium et spes*, especialmente de GS 53ss⁶.

Lentzen-Deis encontró un modelo para la inter-culturación en la *communio* de las Iglesias locales, tal como se la describe en el Nuevo Testamento: el crecimiento en la vida de fe de una comunidad habría sido compartido con las demás comunidades, los conflictos y preocupaciones de un sitio habrían tenido implicancias sobre toda la Iglesia; consejo y ayuda recíproca, exhortación y corrección, no serían cosas sólo

⁴ Cf. *ibíd.*, 1.075.

⁵ Cf. *ibíd.*; *íd.* y otros, *Jesús* 8.

⁶ Cf. *íd.*, *Biblia*, 1.076s.

practicadas dentro de la comunidad local, sino también entre Iglesias de distintos sitios, por encima de las fronteras culturales. La Iglesia primitiva habría tenido ya que enfrentar el mismo problema, que hoy en día se experimenta con toda su urgencia: la búsqueda de la unidad en la diversidad⁷. Pero la gran distancia temporal con ella requiere que las experiencias y visiones de los primeros cristianos sean traducidas a la actualidad y a la propia cultura, por medio del trabajo bíblico-científico. Esto es lo que Lentzen-Deis considera como la primera tarea de su proyecto.

Con especial intensidad se dio el trabajo conjunto con sus candidatos al doctorado, procedentes de Latinoamérica. Los contactos con el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) condujeron a que en 1987 se le invitara a colaborar en una nueva traducción de la Biblia para Latinoamérica. Pero de allí cristalizó enseguida la idea de elaborar un comentario bíblico, que satisficiera el estándar científico, pero que, a su vez, estuviese orientado de manera especial a las necesidades de los receptores del plano de la comunicación pastoral: debía ser un “comentario para la praxis”⁸, al servicio de la nueva evangelización de Latinoamérica. Con un grupo de candidatos al doctorado y ex alumnos, Lentzen-Deis comenzó a trabajar en el comentario al Evangelio de Marcos, entendido como *proyecto piloto*. Cuando en 1993 murió Lentzen-Deis, ese comentario estaba casi terminado y fue publicado al año siguiente por el grupo del proyecto⁹. Acompañando el trabajo del comentario de Marcos, se editaron artículos y libros en los que se reflexionaba sobre el método pragmatolingüístico empleado en dicho proyecto¹⁰.

⁷ Cf. *ibíd.*, 1.074-1.079.

⁸ Esta expresión fue escogida como subtítulo para la posterior edición alemana de los comentarios.

⁹ La primera edición apareció, un tanto precipitadamente, en 1994 en Colombia; una edición corregida fue publicada en España, en 1998, por la Editorial Verbo Divino, a quien se han confiado ahora las ediciones del proyecto. En el mismo año 1998 apareció también una edición alemana. Cf. Lentzen-Deis, Fritzleo, *Comentario*; *íd.*, *Markus-Evangelium*.

¹⁰ Ya en 1984, Lentzen-Deis, junto con varios candidatos al doctorado provenientes de Latinoamérica, publicó en México una colección de trabajos: cf. *íd.* y otros, *Anunciar*. En Bogotá (Colombia), donde el CELAM tiene su sede administrativa, aparecieron en 1990 dos volúmenes de una serie de libros llamada *Evangelio et cultura*: cf. *íd.* y otros, *Jesús* (tener presente también la traducción inglesa, aparecida en la India: *íd.* y otros, *Jesus in exegeti-*

Dado que Lentzen-Deis no encontró en el Pontificio Instituto Bíblico el apoyo que esperaba a ese proyecto, advirtió muy pronto la necesidad de institucionalizarlo, de modo de posibilitar, a largo plazo, el intercambio entre científicos de distintos países. Para este fin fundó la asociación *Evangelio y Cultura*, y, con este apoyo administrativo, el *Proyecto de exégesis intercultural* sigue adelante hasta el día de hoy, bajo la dirección científica de M. Grilli, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Gregoriana de Roma¹¹. Al comienzo, pertenecían al proyecto sólo alumnos de Lentzen-Deis, pero en los últimos años, el círculo se ha ampliado; en el año 2006 participaron activamente en los trabajos unos 25 biblistas y teólogos pastorales de Europa, Latinoamérica y Asia, y un círculo más amplio aún tiene una vinculación más holgada con el grupo del proyecto.

La tarea principal del proyecto sigue siendo la elaboración de *Comentarios para la praxis*, que se publican respectivamente en alemán y español. Al comentario de Marcos le siguieron, hasta ahora, los comentarios del Evangelio de Lucas¹², de los Hechos de los Apóstoles¹³ y del Evangelio de Juan¹⁴. En el año 2006 el grupo publicó una monografía sobre el tema “riqueza y solidaridad en la obra de Lucas”¹⁵. Pero junto con esto, el grupo del proyecto continúa trabajando también en el desarrollo de un método bíblico-científico, que pueda contribuir a superar la separación entre *exégesis* y *hermenéutica*. Se publicaron conjuntamente en España y Alemania, dos monografías sobre el tema¹⁶ y, además, ha aparecido una serie de artículos de miembros particulares del proyecto¹⁷.

cal reflections); íd. y otros, *Avances*. En Alemania, Lentzen-Deis publicó dos artículos sobre la metodología: íd., “Passionsbericht”; íd., “Handlungsorientierte Exegese”.

¹¹ Cf. Dormeyer, *Verein*, 88s.

¹² Cf. Dillmann – Mora Paz, *Lukas-Evangelium* = íd., *Comentario*.

¹³ Cf. Dormeyer – Galindo, *Apostelgeschichte*. Está en preparación la edición española.

¹⁴ Cf. Tilborg, *Johannes-Evangelium* = íd., *Comentario*.

¹⁵ Cf. Grilli – Landgrave Gándara – Langner, *Riqueza*.

¹⁶ Cf. Dillmann – Grilli – Mora Paz, *Lectura* = íd., *Text*; Grilli – Dormeyer, *Palabra* = Dormeyer – Grilli, *Gottes Wort*.

¹⁷ Cf. en especial: Dillmann, *Bibelauslegung*; íd., *Plädoyer*; Dormeyer, *Hermeneutik*; íd., *Exegese*; Grilli, *Autore*; íd., *Evento*; Landgrave, *Método*; Mora Paz, *Métodos*; íd., *Formas*; íd., *Texto*.

1.2. El método pragmalingüístico en el “Proyecto de exégesis intercultural”

1.2.1. *El intento de tener en cuenta las demandas del plano de la mediación pastoral*

En el contexto de los movimientos litúrgico, ecuménico y juvenil, a comienzos del siglo XX, se dio, en la Iglesia católica, un movimiento bíblico¹⁸. La nueva orientación hacia la Sagrada Escritura condujo, también en los países de habla alemana, a un creciente interés por los conocimientos de la ciencia bíblica; interés que se vio robustecido por el reconocimiento definitivo del significado de dicha ciencia de parte del Concilio Vaticano II. Pero a la *primavera bíblica* le siguió, ya en los años setenta, una insatisfacción siempre más notoria de parte de los lectores de la Biblia en el plano popular y pastoral con una ciencia bíblica marcada por el método histórico-crítico.

Muchos biblistas asumieron las demandas críticas como motivo para buscar, conforme a las posibilidades, el modo de tender un puente sobre la fosa abierta entre una ciencia bíblica histórica, lejana de la aplicación práctica, y una hermenéutica orientada a los intereses de la actualidad. F. Lentzen-Deis perteneció a aquellos biblistas que, a través de la recepción de nuevos procedimientos de análisis de las Ciencias del Lenguaje y de la Literatura, quería desarrollar un método bíblico-científico, que pudiese superar la unilateralidad de los métodos hasta entonces empleados¹⁹. En su libro sobre métodos, T. Söding ofrece un panorama del amplio espectro de enfoques lingüísticos que fueron accediendo a la ciencia bíblica en los años setenta: estructuralismo, semiótica, teoría del acto del habla, retórica, análisis narrativo, pragmática textual²⁰. Lentzen-Deis se esforzó, en especial, por la recepción de la pragmática lingüística. Dado que, para él y el grupo de trabajo que inició, el nuevo enfoque metodológico se

¹⁸ Cf. Scheuchenpflug, Peter, “Bibelbewegung”, en *LThK*³ 2 (1994), 402s.

¹⁹ Pionero de la exégesis semiótica y, en general, orientada interdisciplinariamente, en Alemania se considera a E. Güttgemanns, que inició en 1970 la revista *Lingüística Bíblica* (suspendida en 1993). Cf. Söding, *Wege*, 68-73 (con bibliografía orientadora).

²⁰ Cf. Söding, *Wege*, 68-73 (con bibliografía orientadora).

unía a la preocupación del trabajo conjunto intercultural, presento aquí su esbozo de una interpretación pragmalin-güística de la Biblia, a modo de ejemplo. Un tratamiento más amplio de ese método exigiría, sin embargo, también la incorporación de los proyectos de otros biblistas que surgieron en la misma época²¹.

Una preocupación de Lentzen-Deis era tomar en serio las demandas que llegaban a la ciencia bíblica desde el plano de la mediación pastoral²². Por un lado, se le reprochaba a la ciencia bíblica una excesiva desmitologización de la Sagrada Escritura. Precisamente por eso, Lentzen-Deis destacó que la ciencia bíblica, ciertamente tenía que investigar, con toda razón, los géneros literarios del lenguaje mítico, pero que no podía, por eso, desmitologizar todo. Más bien, en un análisis sincrónico del texto, dicha ciencia debía prestar atención “a lo que los símbolos, metáforas o ‘contenidos míticos’ en el texto, podían decir ‘de manera inmediata’ a los lectores”²³. Para esto, pues, se requería también del trabajo conjunto de la investigación psicoanalítica. Otro reproche tenía que ver con el gusto por las hipótesis, que manifiesta la ciencia bíblica histórico-crítica. Dado que ella tiene poco en cuenta el texto en su redacción final y se interesa, sobre todo, por las fuentes que están detrás de él, no llega a resultados seguros. Y una reconstrucción de las fuentes del texto, hipotética y controvertida por otros científicos, no puede constituirse en base de la teología. Por eso, el análisis sincrónico tiene que tener una cierta preeminencia en el trabajo bíblico-científico.

²¹ El primer esbozo amplio de una interpretación de la Biblia orientada a la acción lo hizo H. Frankemölle, en 1983, con su libro *Biblische Handlungsanweisungen*. Para tener una visión general de las nuevas orientaciones metodológicas, cf. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, 11-49. En la obra de W. Egger *Methodenlehre zum Neuen Testament*, publicada en 1987, se indica que, por primera vez en un libro de metodología, los nuevos métodos, procedentes de las ciencias del lenguaje, son presentados con igual derecho que los tradicionales métodos histórico-críticos de la ciencia bíblica. Al igual que Lentzen-Deis, Egger propone un análisis sincrónico del texto, dividido en tres pasos: sintáctica, semántica y pragmática. Cf. Egger, *Methodenlehre*, 74-158.

²² La siguiente presentación sintetiza varios puntos centrales de distintos artículos. Cf. Lentzen-Deis, *Ciencia*, 13-23; id., *Handlungsorientierte Exegese*, 118-121; id., *Metodi*, 731-733.

²³ Id., *Handlungsorientierte Exegese*, 119.

Lo más importante para Lentzen-Deis era prestar atención a la intencionalidad efectiva del texto. Por largo tiempo, en la ciencia bíblica histórico-crítica, se indagó casi exclusivamente buscando el autor y su intención comunicativa; no fue tomada en cuenta, por el contrario, la intencionalidad efectiva del texto, en vistas del lector concreto. La funcionalidad del texto no debe ser investigada sólo en razón de su función dentro de toda la obra, sino que ha de considerarse desde distintos aspectos y, en esto, hay que prestar particular atención al vínculo que guarda con el lector, al que el autor desea dirigirse. Pero los métodos del *Reader-Response-Criticism*²⁴ se habrían mostrado insuficientes para esto, por cuanto que estaban orientados de manera unilateralmente sincrónica; mas si el texto es desvinculado de los sucesos históricos, entonces se puede introducir en su lectura lo que fuera. Un análisis textual, exclusivamente sincrónico, no posee ningún medio para evidenciar los límites de la creación de sentido por parte del lector. Para poder percibir mejor el rol del lector inscrito en el texto, la ciencia bíblica debe entrar en diálogo con otras ciencias que se ocupan de lectores actuales; Lentzen-Deis remite, al respecto, a la sociología, la pedagogía de la religión, la psicología y la etnología.

La pluralidad de interpretaciones exegéticas y las contradicciones entre ellas habrían conducido a que los lectores, catequistas y sacerdotes, ya no busquen más el significado que el texto posee en sí, sino que se limiten a escoger, de los distintos comentarios, lo que les parece útil para su propia catequesis. Por lo tanto, habría que encontrar un método que, por un lado, salga al encuentro de esa necesidad de orientación hacia la praxis actual, pero que, por otro lado, conduzca a una consideración cuidadosa del texto mismo.

1.2.2. *El texto bíblico como modelo de acción*

Lentzen-Deis y sus colaboradores llegaron a una nueva comprensión de la tarea de la ciencia bíblica, que se fundaba

²⁴ Para una instructiva visión global de esta orientación norteamericana de una lectura bíblica orientada al lector, cf. Schunack, *Interpretationsverfahren*, 48-52; Aichele y otros, *Postmodern Bible*, 20-69.

en una nueva visión del texto²⁵. Hasta ahora, el interés bíblico-científico se concentraba en la *verdad* histórica y teológica detrás del texto, dado que éste era comprendido como testigo de la tradición. Pero la más nueva Ciencia del Lenguaje y de la Comunicación destacó que un texto, no sólo ha sido escrito para informar, sino sobre todo para obrar algo: comprender la *verdad* del texto bíblico significa, no sólo comprender el polo estético, sino también el ético; comprender la *verdad* significa actuarla²⁶. De aquí que el texto bíblico no se puede entender como un recipiente para la información histórica y teológica, sino como una “parte normativa y directiva de un proceso más amplio de comunicación pretendido por el compositor”²⁷; el texto es un medio y un elemento del desenvolvimiento de una acción. Si se asume esta comprensión del texto, entonces resulta como tarea de la ciencia bíblica el tener que indagar todos los elementos del proceso de comunicación codificados en el texto.

Para describir el complejo de nexos entre el autor y el lector presente en el texto, Lentzen-Deis introduce el concepto de *modelo de acción*²⁸. Con este concepto se describía el proceso de producción del texto, durante el cual el compositor, en vistas del lector al que se dirige, desarrolla en el texto una estrategia para mover a ese lector a una determinada acción.

“Empleamos el concepto modelo como reducción tipificante de las principales conexiones relacionales y funcionales de una estructura de acción, con el objetivo de la imitación. Se indaga el lenguaje según el modelo de los actos del habla”²⁹.

En la producción del texto, el autor crea tales modelos de acción con la intención de que dichas acciones del habla sean reproducidas por el lector; de este modo, pretende mover al lector a una determinada acción. Por eso, en los textos, se de-

²⁵ Cf. *id.*, *Esegesi*, 352-356; *id.*, *Passionsbericht*, 194s.; *id.*, *Handlungsorientierte Exegese*, 122s.; *id.*, *Metodi*, 733-736; Grilli, *Autore*, 448-456; Dillmann, *Plädoyer*, 6.

²⁶ Cf. Grilli, *Autore*, 455s.; *id.*, *Evento*, 676s.; *id.*, *Ciencias*, 31-33.

²⁷ Lentzen-Deis, *Handlungsorientierte Exegese*, 122s.

²⁸ Cf. *id.*, *Passionsbericht*, 199s.; *id.*, *Handlungsorientierte Exegese*, 123; *id.*, *Comentario*, 8s.

²⁹ *Id.*, *Passionsbericht*, 200 (nota 17).

berían investigar las funciones de los distintos elementos en relación con dicha acción.

1.2.3. *Autor, texto y lector*

La comprensión comunicativa del texto deja claro que el análisis del texto se queda corto si sólo indaga acerca de la intención del autor. Es cierto que la crítica de las formas, con R. Bultmann y M. Dibelius, al buscar el *Sitz im Leben*, ya había incorporado en la investigación a los destinatarios del texto, pero la investigación se limitaba al lado institucional de la comunidad, tal como ella se mostraba en el culto, la liturgia, la instrucción bautismal, la predicación u otros ámbitos semejantes. Pero había muchos más factores de influjo de los destinatarios y su mundo sobre el surgimiento de los textos; esto es lo que destaca Lentzen-Deis.

Con los medios y los métodos de las ciencias históricas, la sociología, la psicología, las religiones comparadas y la lingüística, se debía indagar, además de las intenciones del autor, también los elementos particulares del saber del lector y de la reconstrucción de su mundo del texto. Se trata, sobre todo, de no querer esclarecer la relación autor-lector, en primera línea, en el plano externo al texto, por cuanto que la reconstrucción histórica del autor y del lector reales habrían de permanecer siempre hipotéticas, sino de hacerlo en el plano interno al texto³⁰. De aquí que Lentzen-Deis y los miembros del proyecto abogan por un ámbito de tareas de la ciencia bíblica más amplio, a saber³¹:

- a) Se debe investigar el mundo del autor, sus concepciones, su mentalidad y sus actitudes fundamentales.
- b) Asimismo, habría que reconstruir el mundo de los destinatarios y, en esto, indagar también lo que el texto, sin decirlo, presupone como sabido y conocido. Esto tiene que ver con los conocimientos religiosos y culturales, trasfondos y usos, pero también con las expectativas en

³⁰ Cf. Dillmann, *Tendenzschrift*, 87s.; Grilli, *Autore*, 450-453; íd., *Evento*, 674-676; íd., *Ciencias*, 29-31.

³¹ Cf. Lentzen-Deis, *Ciencia*, 26-28; íd., *Metodi*, 735s.; Dormeyer, *Exegese*, 272-275.

cuanto a la división del tiempo y del espacio, a formas de pensar y modelos fundamentales de acción de las personas que actúan en el texto. Precisamente, son tales presupuestos los que debería dilucidar la ciencia para el lector actual.

- c) Se deberían describir las intenciones del autor. Pero aquí se trata menos del propósito informativo, cuanto más bien de sus intenciones de operar cambios en sus destinatarios. Esas intenciones se muestran en estrategias que operan en los textos por medio de géneros literarios, figuras narrativas y discursos. En la investigación habría que considerar también todos los signos del plano meta-lingüístico, que se pueden colegir del contexto.
- d) Las intenciones del autor sólo se pueden describir, si se descubren también las expectativas de sus destinatarios. De aquí que habría que reconstruir qué representaciones se hace el autor de la disponibilidad (o al menos de la posibilidad de dicha disponibilidad) de sus destinatarios a convertirse o a transformar su mundo, y a través de qué señales del texto procura llegar hasta las expectativas presumidas en sus lectores.
- e) El texto debería ser entendido como parte de un *proceso* comunicativo, que apunta a la conversión o al cambio de visión del mundo. Este proceso se cumple a través de que el texto, en primer lugar, desilusiona al lector, pero luego le abre una nueva visión del mundo, nuevas esperanzas y nuevas posibilidades. La reconstrucción del mundo del texto, de parte del lector actual, pone en marcha un proceso de comunicación, en el que el lector actual, junto con el autor descubierto en el texto (el autor real es inalcanzable para el lector) y los lectores pretendidos por éste, entran en un intercambio³². R. Dillmann ve, en este proceso, el núcleo de lo que se entiende por pragmática.

“La pragmática puede, por consiguiente, definirse como un virtual proceso de cambio que se da, en el proceso de lec-

³² La comunicación no se comprende aquí de forma lineal (un emisor envía un mensaje a un receptor), sino de forma de interacción y dialógica. Cf. Grilli, *Evento* 661s.; íd., *Ciencias*, 15-17.

tura, entre el texto y el lector. Este proceso es virtual, porque el cambio no acontece necesariamente, pero está depositado en el texto, o sea, está previsto en él. La pragmática no es una útil aplicación, sino un acto comunicativo"³³.

- f) Muchos textos contienen más que una etapa de un proceso comunicativo. Así, por ejemplo, se encuentra en los Evangelios, por un lado, el proceso comunicativo relatado entre Jesús y sus oyentes; por otro lado, su redacción final también está marcada por el proceso comunicativo en las primeras comunidades. Al lector actual se le abre la posibilidad de escoger: adherirse a la opinión de tradiciones más antiguas o asumir la intención del redactor. Así el texto ofrece muchos modelos de acción para resolver problemas difíciles, y no declara como único ningún modelo en especial.

1.2.4. Los tres pasos de la interpretación

1.2.4.1. Una subdivisión metodológica de la interpretación

El método pragmalingüístico no pretende sustituir los pasos del método histórico-crítico, sino que los ordena de forma nueva, los complementa con investigaciones lingüísticas y los orienta hacia la determinación de la referencia a la acción (pragmática). Antes de la interpretación propiamente dicha, tienen lugar indagaciones respecto a las fuentes y a las tradiciones que preceden al texto, y estas investigaciones ya poseen un gran influjo sobre la interpretación. La interpretación misma se da, entonces, en tres pasos, a saber: sintáctica, semántica y pragmática³⁴. Esta división proviene de la teoría del signo de C. W. Morris. Con *sintáctica*, este autor designa la investigación de los nexos formales entre los signos; con *semántica*, el análisis de las relaciones entre signos y objetos, a los que ellos se refieren; y con *pragmática*, la investigación de las relaciones entre signos y sus intérpretes³⁵.

³³ Dillmann, *Consideraciones*, 72.

³⁴ En dos artículos de 1987 y 1988, Lentzen-Deis mencionaba todavía el análisis narrativo como un paso propio de la interpretación, pero luego lo integró en los dos primeros pasos. Cf. Lentzen-Deis, *Esegesi*, 357; íd., *Pas-sionsbericht*, 205s.

³⁵ Cf. Mora Paz, César, *Introducción*, 15s.; íd., *Einleitung*, 19.

La asunción de esta división para la interpretación tiene, sobre todo, motivos metodológicos, pero no debe conducir a querer separar los tres pasos entre sí. Esto vale, especialmente, para el tercer paso, la pragmática, que no debe darse aislada, como una suerte de *aplicación*, sino que debe evidenciar la referencia a la acción de la sintáctica y de la semántica³⁶. Para dejar esto más claro, D. Dormeyer y M. Grilli, en sus recientes trabajos, han abandonado el esquema de tres pasos por uno de dos. Dormeyer divide la interpretación en “1. Señales formales de la estrategia textual” y “2. Aclaraciones al texto e impulsos para la acción”³⁷. En la introducción a la edición alemana, R. Dillmann acentúa que esto es, sólo aparentemente, una reducción, pues esa nueva división lleva más bien “a percibir la pragmática del texto ya en el análisis sintáctico y semántico, y no a tratarla expresamente en un tercer paso. De esa manera se evita la impresión de que sintáctica, semántica y pragmática son tres ámbitos aislados sucesivos”³⁸.

Dado que los comentarios, hasta ahora publicados, se orientan todavía por los tres pasos, asumo esa división y la esbozo a continuación con toda brevedad, sin entrar en cuestiones de detalle³⁹.

1.2.4.2. Sintáctica

El análisis de la sintaxis del lenguaje es un paso sincrónico de trabajo, en el que se estudia la forma externa del texto en su estructura de superficie. Los textos de relatos son analizados conforme a la teoría narrativa del texto. A ésta pertenece la distinción de varios planos de comunicación: mientras que el primero es el discurso directo del autor a su lector, el relato mismo constituye el segundo nivel, y los discursos de las personas en el relato conforman un tercer plano.

Al análisis sintáctico pertenece también la pregunta por la construcción de los géneros literarios empleados.

³⁶ Cf. Dillmann, *Consideraciones*, 63-67 (= *íd.*, *Überlegungen*, 62-65); Grilli, *Evento*, 667-669; *íd.*, *Ciencias*, 22-24.

³⁷ Dormeyer, *Principios*, 127, 131 (= *íd.*, *Grundlagen*, 130,136).

³⁸ Dillmann, *Einführung*, 8.

³⁹ Cf. Dillmann – Grilli – Mora Paz, *Lectura*, 31-74 (= *íd.*, *Text*, 31-75); Dormeyer, *Exegese*, 275-289; Landgrave, *Método*, 54-62; Mora Paz, *Texto*, 90-108.

1.2.4.3. Semántica

Es en el análisis semántico donde se debe hacer el trabajo más extenso. Para destacar el contenido informativo del texto y el significado de sus signos, hay que compendiar resultados de indagaciones histórico-literarias, histórico-religiosas y filológicas. Se trata aquí de reconstruir la cosmovisión y los presupuestos de pensamiento y de comprensión de las personas en tiempos del surgimiento del texto.

Lentzen-Deis llama la atención sobre las particularidades de una interpretación orientada a la acción:

“En vistas de nuestra meta particular, prestamos atención a la información sobre el entorno social, así, por ejemplo, a las indicaciones con miras a un mejor conocimiento de las ‘instituciones’ [...]. A través de tales instituciones se norman, tanto el significado de las palabras y muchos ‘ritos’, como también los ‘roles’ y funciones en el relato. [...] Esos ‘roles’ poseen un gran significado para la ‘imitación’, para el empleo del texto como ‘modelo de acción’ (tanto entonces, como también hoy)”⁴⁰.

En los géneros literarios, hay que indagar por los motivos, el estilo, los roles normativos y la referencia (histórica o ficticia) a situaciones determinadas.

1.2.4.4. Pragmática

1.2.4.4.1. Conducción de la lectura a través del texto y construcción de sentido por el lector

En el análisis pragmático, se entrelazan los resultados de las investigaciones de la sintáctica y de la semántica, con las indicaciones al lector, presentes en el texto; se indaga aquí acerca de los modelos de acción que ofrece el texto. La comunicación entre el autor y el lector no tiene lugar de modo inmediato, sino que se da a través del medio que es el texto. Esto se especifica a través de los conceptos de *autor implícito* y de *lector implícito*. La anticipación del lector real por el autor real, se ve en la estructura intencional de lectura, inscrita en el texto mismo, es decir: el lector implícito.⁴¹ A su vez, el

⁴⁰ Lentzen-Deis, *Passionsbericht*, 207 (nota 39).

⁴¹ Cf. Iser, *Leser*, 8s.

lector real, a través del lector implícito, produce al autor implícito, vinculando la estructura del texto y las propias experiencias, y de dicho autor implícito colige el autor real. D. Dormeyer explicita esta forma de comunicación en una simple imagen⁴²:



Es importante la idea de que el autor implícito y el lector implícito permanecen polisémicos; de ahí que no exista un influjo mono-causal de la lectura: el texto ofrece modelos de acción, pero no obliga a los lectores a una acción determinada. A través de sus diferentes construcciones del autor implícito, los lectores reales transforman, de maneras muy variadas, las estrategias del autor. Esto se hace manifiesto cuando se contemplan más de cerca los diferentes medios de conducción del lector, entre los que se cuentan: los roles, en textos narrativos; los símbolos, metáforas y argumentaciones, en los discursos y descripciones⁴³.

1.2.4.4.2. Perspectivas y roles

Por medio de las perspectivas contenidas en el texto, los lectores deben ser motivados a una determinada acción. En los textos narrativos, a menudo, la conducción del lector tiene lugar a través de los roles presentes en el texto, que invitan a la identificación. Los lectores pueden experimentar el suceso narrado desde la perspectiva de las distintas figuras y poner esto en relación con sus propias experiencias de roles. De esta forma, los lectores introducen su experiencia de vida en el texto y, viceversa, permiten que la experiencia de roles en el mundo del texto actúe en su vida. Es verdad que la estrate-

⁴² Cf. Dormeyer, *Principios*, 138 (= *íd.*, *Grundlagen*, 142); *íd.*, *Exegese*, 285; *íd.* – Galindo, *Apostelgeschichte*, 13. Para una presentación detallada de la comunicación entre el autor y el lector reales, cf. Mora Paz, *Texto* 81-90.

⁴³ Cf. Dormeyer, *Exegese*, 285-288; *íd.* – Galindo, *Apostelgeschichte*, 13-15.

gia del autor consiste en sugerir determinadas identificaciones, positivas y negativas, a través de una cierta caracterización de los roles, pero con ello el lector no está fijado en un rol establecido, tal como lo destaca Dormeyer.

“El encanto de los textos narrativos de la Biblia reside, pues, teóricamente, en que el lector debe llenar *cada* rol con su experiencia y juzgar a partir de la perspectiva de *cada* rol los vínculos con los otros, dentro del desarrollo de la acción”⁴⁴.

En el análisis pragmático se investiga y se destaca la figuración de lectura contenida en el lector y en el autor implícitos, así como la oferta de roles para el lector actual, que se haya presente en el mismo texto⁴⁵.

1.2.4.4.3. Símbolos y metáforas

El análisis pragmático debe mostrar cómo es que símbolos, mitos y metáforas impactan en el lector y provocan en él la disposición para la acción. Aquí pueden asumirse conocimientos de la interpretación de la Biblia realizada desde la psicología (profunda), así como también nociones provenientes de la pedagogía de la religión.

1.2.4.4.4. La producción de textos performativos

Una interpretación pragmalingüística de la Biblia no se puede limitar a destacar los roles de lectura, indicados en el texto, y los modelos de acción, presentes en el mismo. El biblista sigue siendo siempre un lector real, que introduce en el texto su propia cosmovisión y sus propias experiencias; de aquí que la interpretación pragmalingüística de la Biblia es siempre también un diálogo llevado adelante con el texto, que conduce a la producción de nuevos textos performativos: el mensaje bíblico es pronunciado de nuevo en una situación comunicativa modificada⁴⁶.

⁴⁴ Dormeyer, *Principios*, 139 (= *íd.*, *Grundlagen*, 143); cf. *íd.*, *Exegese*, 286.

⁴⁵ Cf. Dillmann, *Consideraciones*, 68-70 (= *íd.*, *Überlegungen*, 67-69).

⁴⁶ En lingüística, mientras que con el concepto *competencia* se designan las capacidades que hacen al lenguaje, con *performance* (*performatividad*) se alude al uso del lenguaje en situaciones comunicativas concretas. Cf. *íd.*, *Consideraciones*, 73 (= *íd.*, *Überlegungen*, 71). En cuanto al contenido, se expresa aquí lo mismo que Mesters hace con el término *relectura*.

Dado que las situaciones son contextualmente distintas, una interpretación pragmlingüística que no quiera sólo hacer declaraciones de validez limitada temporal y espacialmente, exige el diálogo intercultural⁴⁷.

“Desde el punto de vista de la exégesis pragmática, la interpretación de la Escritura no pretende entonces anunciar una verdad absoluta. La objeción de que con ello se da pábulo a un relativismo de la fe, debe ser refutada de manera decidida. Existe, pues, un doble control: la coherencia interna del texto (= el autor abstracto [*sc. implícito; R. H.*] y los lectores implícitos), así como el consenso de la comunidad de fe que, entre otras cosas, se puede percibir en la historia efectual [Wirkungsgeschichte]”⁴⁸.

De aquí que sea tarea de la ciencia bíblica, el contribuir a que el texto pueda ejercer su función de control. Para ello, debe introducir al lector de la Biblia en una lectura serena y comprensiva.

1.2.4.5. *Los tres pasos de la interpretación en los “Comentarios para la praxis”*

1.2.4.5.1. La meta de los “Comentarios para la praxis”

Los *Comentarios para la praxis* quieren establecer una comunicación entre la lectura científica de la Biblia y la lectura en el plano pastoral y popular. Esto debería lograrse, sobre todo, destacando cómo ya en el texto bíblico está previsto el trabajo conjunto del lector. Los comentarios deberían conducir al lector de la Biblia a *desacelerar* su lectura y percibir, con paciencia, las múltiples perspectivas que el texto abre. Esto es lo que subrayan también E. Beck y G. Miller, en su introducción al comentario de Marcos:

“El método, en el que uno se ejercita con este comentario, es el de los pequeños pasos, de la escucha y del estar atento también a lo que es evidente. Quien se presta a ello, puede descubrir que en un Evangelio también lo evidente tiene una función”⁴⁹.

Los tres pasos metodológicos, configuración (= sintáctica), explicación del texto (= semántica) y pautas de acción (=

⁴⁷ Cf. *íd.*, *Consideraciones*, 72-74 (= *íd.*, *Überlegungen*, 71s.).

⁴⁸ *Íd.*, *Überlegungen*, 71s.; cf. *íd.*, *Bibelauslegung*, 66s.

⁴⁹ Beck – Miller, *Buch*, XII.

pragmática), quieren ser una ayuda. A ellos corresponden tres preguntas rectoras: “¿Qué dice el texto? [...] ¿Cómo dice el texto lo que dice? [...] ¿Qué opera o qué quiere operar el texto, diciendo eso?”⁵⁰ Los resultados de la investigación científica deben ser presentados a los lectores del comentario de forma claramente comprensible, para que, con su ayuda, puedan entablar mejor el diálogo con el texto y el diálogo entre ellos mismos⁵¹.

1.2.4.5.2. Configuración

En los comentarios elaborados hasta ahora, sobre Marcos, Lucas y los Hechos de los Apóstoles, se explica el texto en perícopas; pero donde parece necesario, existen introducciones sobre las relaciones de unidades textuales mayores. El texto de una perícopa no se reproduce de manera continua, sino que se divide en líneas de sentido y de lectura, y ya en esa división se destacan frases clave. De este modo, quien lee el comentario, debería poder reconocer a simple vista la estructura del texto y el valor de cada uno de sus elementos en particular.

Lo que es común a todos los comentarios es la división según niveles de lectura. En su comentario a los Hechos de los Apóstoles, D. Dormeyer y F. Galindo configuran, además, secuencias narrativas, que deberían ayudar al lector actual a “configurar lentamente la lectura” y, de ese modo, brindarle “la oportunidad de llegar a ser un observador cuidadoso”⁵². En esto, la atención se centra en el verbo de acción que, junto con los agentes, produce la acción relatada.

A la reproducción del texto dividido sigue, a veces, una breve explicación acerca de cómo están unidos entre ellos los distintos elementos del texto. Se presta especial atención a la división por medio de los agentes que van apareciendo en los relatos, así como también a los factores espacio y tiempo⁵³.

⁵⁰ Dillmann, *Bibelauslegung*, 64.

⁵¹ Cf. Dormeyer – Galindo, *Apostelgeschichte*, 11.

⁵² *Ibid.*, 12.

⁵³ Cf. Lentzen-Deis, *Comentario*, 10s.; Beck – Miller, *Buch*, X-XI; Dillmann – Mora Paz, *Lukas-Evangelium*, 11 = íd., *Comentario*, 10; Dormeyer – Galindo, *Apostelgeschichte*, 11s.

1.2.4.5.3. Explicación del texto

En este apartado, que es el que revela más coincidencias con los comentarios tradicionales, se trata versículo por versículo, conforme a su contenido. Se debería ofrecer así al lector actual el saber del que disponían los destinatarios del texto: se esclarece la cosmovisión de entonces, los presupuestos de pensamiento y de comprensión de aquel tiempo, se destacan los nexos con el campo religioso (cristianismo, judaísmo) y con las Sagradas Escrituras de los primeros cristianos (el posteriormente llamado *Antiguo Testamento*), se incluyen, además, como ayudas explicativas, otros textos antiguos, así como investigaciones socio-históricas.

Cuando existen muchas posibilidades de interpretación, éstas no se indican, sino que se ofrece solamente aquella que, según la visión del comentador, es la más plausible⁵⁴.

1.2.4.5.4. Pautas de acción

Se deben mostrar las estrategias que el autor emplea para mover a los lectores a una determinada acción; se puede tratar de acciones concretas, pero también de procesos internos de transformación (conversión). Hay que dejar claro a qué identificaciones invita el texto y qué impulsos de acción resultan de esto. Los resultados de los análisis sintáctico y semántico deben ser valorados aquí, en vistas de la relación con el lector. Lo importante es que los comentarios no procuran hacer ellos mismos la actualización.

“Nuestro comentario sólo tiene la función de servir de ayuda para plantear interrogantes y mostrar perspectivas. Al fin, son los lectores quienes tienen que aventurarse en el diálogo con el texto”⁵⁵.

También en este apartado se dan diferencias en los comentarios ya existentes. En el de Marcos, los impulsos para la acción se dividen con títulos y la indicación de versículos,

⁵⁴ Cf. Lentzen-Deis, *Comentario*, 11; Beck – Miller, *Buch*, XI; Dillmann – Mora Paz, *Lukas-Evangelium*, 12 = íd., *Comentario*, 10s; Dormeyer – Galindo, *Apostelgeschichte*, 13.

⁵⁵ Dillmann – Mora Paz, *Comentario*, 12; cf. íd., *Lukas-Evangelium*, 12.

y concluyen, vez por vez, con una frase clave, que reproduce el pensamiento central. En el comentario de Lucas y en el de los Hechos de los Apóstoles, no se asume esa forma de presentación.

1.2.4.5.5. Cuestionamiento crítico a los “Comentarios para la praxis”

He mostrado, de forma muy escueta, la estructura fundamental de los *Comentarios para la praxis*, pues no hay espacio aquí para un análisis más detallado. Por eso, en una valoración crítica de los mismos, sólo pueden destacarse también algunos puntos, que saltan a la vista, ya en una primera consideración. En particular quisiera preguntarme en qué medida se ha podido llevar a la práctica en los comentarios las visiones teóricas, obtenidas de la reflexión metodológica. Algunas de las cosas que aquí se cuestionan críticamente se explican por el espacio limitado que estaba a disposición de los autores, a fin de poder ofrecer esos comentarios a un precio que los hiciese atractivos para un uso amplio en el plano pastoral.

Como principal punto débil, me parece que los comentarios tienen poco en cuenta las expectativas y los presupuestos de comprensión de sus receptores. Es cierto que en cada volumen de los mismos se ofrece una introducción en los fundamentos hermenéuticos y metodológicos de este tipo de interpretación de la Biblia que, con razón, se ha visto cada vez más desarrollada en cada uno de los comentarios⁵⁶. Pero luego, en el comentario propiamente dicho, se presupone la internalización de esos fundamentos por parte del lector, sin que se diga ya más nada al respecto. Los comentaristas esperan de sus lectores una participación activa, pues no quieren ofrecer resultados hechos, sino acompañar el proceso de lectura. Mas esto es una osadía y

⁵⁶ Así, por ejemplo, en el comentario de Marcos, editado a partir de los materiales dejados por Lentzen-Deis, no se esclarecen en ninguna parte los principios que conducen a la división del texto. Con razón ha criticado esto Dormeyer en una recesión (cf. Dormeyer, Recensión de Lentzen-Deis, *Markus-Evangelium*, 114); y luego, en el comentario a los Hechos de los Apóstoles, del que fue corresponsable, procuró satisfacer esta exigencia (cf. Dormeyer – Galindo, *Apostelgeschichte*, 11s.).

significa esperar demasiado de los lectores, tal como destacó acertadamente D. Dormeyer, en su recensión al comentario de Marcos.

“El comentario supone gran arrojo y osadía, a la vez; es el lego, no el experto teólogo, su destinatario. Del lego se exige algo que era evidente en la antigüedad, pero desacostumbrado hoy en día. Leer exige tiempo y debe ser algo que se repite siempre. [...] Con la ayuda del presente comentario, también el lector actual tiene la posibilidad de llegar a ser un observador cuidadoso. A la consideración de lo pequeño, lo no aparente y oculto, pertenecen la paciencia y la humildad. L.-D. [sc. Lentzen-Deis; R. H.] ha aprendido esa paciencia y esa humildad de sus comunidades en el Tercer Mundo, y nosotros, en el Primer Mundo, ¿podemos aprender igualmente de las hermanas y hermanos del Tercer Mundo? Si es así, entonces, el presente libro llegará a ser un irrenunciable instrumento de ayuda y un enriquecimiento de la literatura de los comentarios”⁵⁷.

Me parece que Dormeyer ha reconocido aquí el núcleo del problema de una recepción fructuosa de los *Comentarios para la praxis*. Su peculiaridad se hace presente sólo a quienes se avienen a un proceso de aprendizaje, que conduce a una nueva percepción del texto, del propio rol de lector y de las tareas de un comentario científico; y, con esto, se entrena a las actitudes fundamentales de la paciencia, la humildad y la disponibilidad para el diálogo. Allí donde, por el contrario, los comentarios se emplean como fuentes de información para saber lo que el texto significa *realmente*, su novedad permanece oculta.

La división gráfica del texto en líneas de sentido y de lectura, y el destacar las frases centrales pueden, ciertamente, introducir en una lectura pausada y atenta, pero también, pueden producir lo contrario y llevar a la auto-interdicción del lector, que espera que el comentario, ya a primera vista, le muestre lo que es importante en el texto. Asimismo, la presentación de *modelos de acción* puede ser fácilmente malentendida como una interpretación acabada *del sentido* del texto; quizás aquí, en los *modelos de acción*, se habría tenido precisamente la oportunidad para apoyar a los lectores del comentario en su proceso de aprendizaje. Es verdad que

⁵⁷ Dormeyer, Recensión de Lentzen-Deis, *Markus-Evangelium*, 114.

los miembros del proyecto, en sus artículos sobre el método, acentúan que el autor y el lector implícitos siguen siendo siempre polisémicos, y que el texto ofrece a sus lectores más que un solo modelo de acción. Pero, dado que en los comentarios, por razones de espacio, se renuncia a discutir distintas posibilidades de interpretación y sólo se presenta aquella que, a juicio del comentador, es la más plausible, puede darse fácilmente la impresión de que –según el autor– únicamente existe esa única posibilidad de interpretación.

Es cierto que en los comentarios se destaca expresamente que ellos se deben a un diálogo intercultural, pero luego, en el trabajo mismo, no se indica en ningún lugar en qué medida la posición contextual del biblista influencia su percepción del texto, y cómo es que el texto podría ser interpretado desde otra perspectiva, condicionada de manera distinta. Así que se tiene la impresión de que los comentarios pretenden una validez universal para los *modelos de acción* que destacan. C. Niemand, en su recensión al comentario de Lucas, observa que en la lectura no le resultó claro “qué sería lo ‘intercultural’ en el apoyo de lectura de ese libro”⁵⁸. Sería un logro si el diálogo intercultural no sólo desempeñase un rol en la elaboración del comentario, sino que también fuese puesto claramente de manifiesto en el trabajo mismo, de modo que se incorporase al lector de los comentarios en ese diálogo. Así se evidenciaría, de modo efectivo, la relatividad del autor implícito y del lector implícito; siendo este último quien construye el lector real en su proceso de interpretación.

Si los comentadores reflexionasen más intensamente sobre los límites de su propia percepción y lo manifestasen abiertamente con toda humildad, brindarían a los receptores de sus comentarios un servicio muy importante⁵⁹.

⁵⁸ Niemand, Recensión de Dillmann – Mora Paz, *Lukas-Evangelium*, 416. En su recensión, Niemand llega a la conclusión de que el comentario de Lucas no satisface las expectativas programáticas respecto de una interpretación de la Biblia que sea intercultural y orientada a la acción.

⁵⁹ En este sentido, se encuentran importantes sugerencias en el modelo de un *trabajo bíblico-científico androcítico multidimensional* de Daniel Patte, que se presenta más adelante (cf. *infra* III.3.5).

1.3. El método pragmalingüístico en el “Proyecto de exégesis intercultural” y la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters

En el breve panorama de los intereses fundamentales del *Proyecto de exégesis intercultural* se evidenciaron claros puntos de contacto con las preocupaciones de trabajo de Carlos Mesters⁶⁰. Ambos se interesan por una ciencia bíblica que incluye, en su trabajo, ya desde el comienzo, la cuestión del significado de los textos que investiga para los lectores actuales. Ambos interpretan el fenómeno de la nueva lectura popular de la Biblia, en la Iglesia católica, como el surgimiento de un nuevo lugar hermenéutico de la lectura bíblica, legítimo y necesario. Es verdad que también une a ambos el esfuerzo por lograr una ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia; pero ambos establecen, en esto, distintos puntos principales.

El interés de Mesters se dirige, preponderantemente, al lector actual de la Biblia y, en esto, especialmente a los pobres. Dado que, en una sociedad marcada por el ideal científico de la Modernidad, su lectura es una *flor sin defensa*, que está amenazada, no es tenida en cuenta y se ve oprimida, Mesters se esfuerza por destacar su legitimidad y su valor. Por medio de su teología de la revelación, muestra el significado de las experiencias de vida del lector real para una lectura de la Biblia, que se preocupa de la comunicación de la *Palabra de Dios*.

Lentzen-Deis, por el contrario, dirige su atención, sobre todo, al desarrollo de un método bíblico-científico, que ya desde el comienzo tenga en cuenta la referencia a la praxis, es

⁶⁰ Muchas coincidencias con Mesters se advierten, particularmente, en la conferencia “La ciencia de la exégesis y la hermenéutica pastoral”, que hizo Lentzen-Deis en 1985 durante el primer encuentro latinoamericano de pastoral de la Biblia, que tuvo lugar en Bogotá, organizado por la Federación Bíblica Católica y el CELAM. Lentzen-Deis y Mesters se conocieron también personalmente, gracias al trabajo que ambos realizaron en la Federación Bíblica Católica, y se encontraron por última vez en 1990, en Bogotá, en la cuarta reunión general de dicha organización. Durante una conversación personal (Münsterschwarzach, 20/05/2003), a mi pregunta por su comprensión del texto y por un método científico, que sirva de base para una ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia, el mismo Mesters se refirió al trabajo de Lentzen-Deis, aunque reconoció que no se había ocupado hasta entonces personalmente del método pragmalingüístico, porque le parecía muy complicado.

decir, al empleo del texto por el lector actual. Creía haber encontrado en el método pragmalingüístico la metodología de base para la elaboración de *comentarios para la praxis*; en efecto, con dicho método logró mostrar los roles de los lectores ya inscritos en el mismo texto.

En vistas de la metodología de una ciencia bíblica, que debe satisfacer tanto las pretensiones de lo que es científico, así como también lo que hace a la relevancia para la praxis, considero que la comprensión de Lentzen-Deis es más concluyente que la de Mesters. El método pragmalingüístico me parece más adecuado como metodología de base para una ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia. Por un lado, es capaz de integrar los resultados de otros métodos, como he dejado en claro ya en algunos puntos. En cuanto que trabaja orientado hacia el texto, permite, por otro lado, que los lectores populares puedan, en principio, seguir los pasos que el biblista realiza en su análisis. Aquí, por cierto, hay que destacar la expresión *en principio*, pues, precisamente, es algo propio de las investigaciones lingüístico-textuales una complejidad y un argot científico que, a menudo, impiden que incluso científicos de disciplinas afines puedan seguir en detalle la argumentación. Sin embargo, a través de los tres pasos metodológicos, *sintáctica – semántica – pragmática*, se ordenan esas investigaciones de una manera que es comprensible también para legos. Me parece que también son aplicables al método aquí presentado las observaciones de la Pontificia Comisión Bíblica, respecto de análisis semióticos similares:

“Si el análisis semiótico no se pierde en los arcanos de un lenguaje complicado, sino que es enseñado en términos simples y en sus elementos principales, puede dar a los cristianos el gusto de estudiar el texto bíblico y de descubrir algunas de sus dimensiones de sentido, sin poseer todos los conocimientos históricos que se refieren a la producción del texto y a su mundo sociocultural. Puede también demostrarse útil en la pastoral misma, por medio de una cierta apropiación de la Escritura en medios no especializados”⁶¹.

Por esto mismo me parece que sería de desear un diálogo entre miembros del *Proyecto de exégesis intercultural* y bibli-

⁶¹ IBI I.B.3.m.

tas que, como Mesters, se comprometen en el movimiento bíblico latinoamericano de la teología de la liberación. Mientras que los miembros del proyecto tienen para comunicar importantes nociones sobre la metodología bíblico-científica, podrían, a su vez, aprender de Mesters y otros colaboradores del movimiento bíblico latinoamericano, a reflexionar más intensamente sobre los límites de su propio conocimiento y a buscar el diálogo intercultural, no sólo con otros científicos, sino también con los lectores populares. Incluso la comprensión de la revelación de Mesters me parece que constituye una importante complementación teológica del enfoque del proyecto: conforme a la precomprensión eclesial, en la comunicación con textos compuestos por hombres, se trata también, de la comunicación con Dios⁶². El modelo interpretativo de la doble revelación, que desarrolló Mesters, puede explicar, por qué es posible la comunicación como tal. Por eso, el lector actual de la Biblia ha de ser considerado, de dos maneras, como elemento del proceso de comunicación posibilitada por el texto bíblico: como interlocutor, a quien Dios ya le habla a través de la palabra eficaz de la creación, interlocutor con el que ahora Dios quiere entrar en comunicación por medio de textos compuestos por hombres; y como lector, cuyo trabajo conjunto en la construcción de sentido ya está previsto en las estructuras del texto.

1.4. El desafío de una interpretación intercultural de la Biblia

En la consideración crítica de los elementos destacados en la obra de Carlos Mesters que se refieren a una teoría de la lectura de la Biblia, calificué al desarrollo de una hermenéutica intercultural de algo deseable⁶³. La reflexión sobre el modelo, condicionado culturalmente, de la propia percepción y conocimiento, tiene lugar en Mesters de modo intuitivo, en la convivencia con los pobres (en sentido amplio).

⁶² Esto es algo poco tratado en el grupo del proyecto, dado que el interés principal del mismo es el lenguaje humano. Una excepción constituyen las publicaciones del mexicano C. Mora Paz. Cf. Mora Paz, *Formas*, 7-27; íd., *Texto* 33-35, 45s.

⁶³ Cf. *supra* II.6.4.4.

Es cierto que en sus artículos Lentzen-Deis destaca, a menudo, el significado de la interculturalidad, pero él mismo no ofrece indicaciones concretas para una hermenéutica del intercambio cultural. En principio le interesa, por una parte, reflexionar sobre el influjo del factor cultural en los textos bíblicos y en el lector real: cada lectura de un texto bíblico es ya un diálogo intercultural. Pero Lentzen-Deis era, además, consciente de la necesidad del diálogo entre lectores de la Biblia provenientes de distintas culturas. Dentro del grupo del proyecto, el diálogo cultural fue posibilitado, sobre todo, a través de la convivencia, el vivir y trabajar en común, y la celebración litúrgica comunitaria⁶⁴. Hoy en día, en el grupo del proyecto, ya no es más posible la convivencia de esa manera, y se limita a una semana por año de estudio en común. Con esto, el diálogo intercultural permanece no tratado expresamente, la atención se dirige casi exclusivamente a seguir desarrollando el método pragmalingüístico. Es verdad que los comentarios de Lucas y de los Hechos de los Apóstoles tuvieron como responsables, en común, un biblista alemán y uno latinoamericano; con todo, debe tomarse en serio la ya citada crítica de una recensión, acerca de que no resultaría claro qué es lo especialmente intercultural en los *Comentarios para la praxis*⁶⁵.

Los biblistas necesitan una hermenéutica intercultural que los ayude a reflexionar sobre el modelo de su propia percepción y lectura, condicionado culturalmente, y a asumir el diálogo con personas de otras culturas. Por eso, en el siguiente apartado presento un primer esbozo de tal hermenéutica.

⁶⁴ Al respecto, cf. la presentación en el apartado III.1.1. de este trabajo.

⁶⁵ Cf. Niemand, Rez. Dillmann – Mora Paz, *Lukas-Evangelium*, 416.

Capítulo 2

En camino hacia una teoría intercultural de la lectura de la Biblia: alegato por la recepción del modelo cultural y de valores de Geert Hofstede

2.1. La necesidad de una hermenéutica intercultural

En la Universidad Libre de Ámsterdam se inició, en 1999, un proyecto de investigación sobre la lectura intercultural de la Biblia, denominado “Con una mirada diferente” o, en inglés, “Through the Eyes of Another”. Proyecto que, con la participación de biblistas y lectores populares de distintas confesiones, provenientes de 30 países, fue desarrollado desde el año 2001 al 2004. H. de Wit, uno de los conductores del mismo, en un informe sobre la primera fase del proyecto, fundamenta detalladamente la urgencia del desarrollo de una hermenéutica intercultural¹. En vistas a toda la sociedad, remite allí, particularmente, al desafío de la globalización. Sus planteamientos, que se refieren especialmente a la lectura de la Biblia en las Iglesias cristianas, muestran muchos puntos de contacto con lo que he presentado en esta investigación.

De Wit subraya el gran valor de lo que denomina *hermenéuticas de genitivo*. Con esta expresión ingeniosa intenta llevar a un común denominador las nuevas perspectivas de interpretación contextual surgidas desde los años setenta². Si el sujeto de la interpretación pudo ser caracterizado durante mucho tiempo de manera adecuada con palabras clave como *clerical*, *masculino* y *occidental*, hoy en día, en cambio, existe

¹ Cf. *íd.*, *Through the Eyes – Towards*, 28-44; *íd.*, *Through the Eyes of Another. A Project of Intercultural Reading of the Bible* (folleto fotocopiado del proyecto, sin referencia al lugar de edición), febrero 2001, 8-18.

² Cf. *íd.*, *Through the Eyes - Towards*, 31s.: “La lista es extensa y la literatura abundante: hermenéutica de la liberación, hermenéutica negra en los Estados Unidos, hermenéutica negra en Sudáfrica, hermenéutica feminista, hermenéutica de los dalit, hermenéutica del Caribe, hermenéutica indígena de Norte y Sudamérica, hermenéutica poscolonial; para mencionar sólo algunas”.

una pluralidad de nuevos sujetos. En especial, cabe destacar que grupos de personas pobres y marginadas han comenzado a leer la Biblia, partiendo de su contexto específico y a la luz de sus experiencias. Las *hermenéuticas de genitivo*, que parten de estos nuevos sujetos, habrían suscitado preguntas acerca de la relación entre texto y contexto, poder e interpretación, ideología e interpretación, así como también colonización e interpretación. La objetividad de la ciencia bíblica habría sido radicalmente cuestionada; el rol del biblista y su responsabilidad específica respecto de lo ético, social e ideológico, estaría aún completamente sin esclarecer. Un entendimiento sobre los criterios para una interpretación adecuada de los textos bíblicos sería particularmente urgente.

Pero De Wit menciona también grandes carencias en las *hermenéuticas de genitivo*³. Muchas de ellas, en efecto, evidenciarían una esclavitud ideológica, se minusvaloraría y simplificaría la complejidad de los contextos, y se nivelarían rápidamente las diferencias. Los científicos habrían glorificado los nuevos sujetos de la interpretación de la Biblia, pero continuarían dominando y hablarían por aquellos que califican como nuevos y legítimos sujetos de la lectura de la Biblia. A menudo, el propio contexto habría sido absolutizado, se harían analogías e identificaciones demasiado precipitadas, que permanecerían sustraídas a toda verificación. Entre otros factores que influyen en las interpretaciones, la cultura sería el más fuerte, pero, a su vez, sería también el factor del que, hasta ahora, se ha tomado menos conciencia⁴.

Ante esta situación, se necesitaría de una hermenéutica que posibilitara esclarecer los propios puntos ciegos y reflexionar sobre el fuerte influjo que posee la cultura sobre la interpretación. Esta hermenéutica debería dar cuentas de la globalización, que lleva a tan profundas transformaciones en todas las culturas. De aquí que, entonces, la cultura deba entenderse como algo dinámico.

Los iniciadores del proyecto *Con una mirada diferente*, tenían la esperanza de poder desarrollar un método para la comunicación intercultural, a través de las experiencias reuni-

³ Cf. *ibíd.*, 35-39.

⁴ Cf. *ibíd.*, 43.

das en dicho proyecto⁵. En tiempos de la elaboración de la presente investigación, el proyecto aún no estaba concluido, de modo que no me puedo referir aquí a los conocimientos obtenidos a partir del mismo⁶. Pero para poder investigar el influjo del factor cultural sobre la lectura de los distintos grupos que tomaban parte en el proyecto, los científicos participantes necesitaban, ya desde el comienzo, un método de comunicación intercultural. Escogieron para ello el modelo cultural y de valores del holandés G. Hofstede, que había sido desarrollado en vistas a los encuentros interculturales en el ámbito económico⁷. Presentaré esa concepción en sus líneas fundamentales y, luego, analizaré un primer intento de utilizar esa visión para una comparación de las lecturas bíblicas a partir de distintos contextos.

2.2. Modelo cultural y de valores de Geert Hofstede

2.2.1. La cultura como programación mental

El científico social Geert Hofstede fue, hasta su retiro (1993), director del *Institute for Research on Intercultural Cooperation* y catedrático de Antropología Organizacional y Management Internacional en Maastricht (Holanda). En los años setenta, desarrolló un modelo cultural y de valores que, entre tanto, ha sido asumido por científicos de distintas disciplinas como esquema de clasificación y explicación de las influencias culturales sobre los respectivos objetos de investigación⁸. Como colaborador de la firma internacional IBM, Hofstede había trabajado en una encuesta a los trabajadores acerca de los valores personales en relación con la situación laboral. Su observación de que existían significativas coinci-

⁵ Cf. De Wit, Hans, *Through the Eyes of Another. A Project of Intercultural Reading of the Bible* (folleto fotocopiado del proyecto, sin referencia al lugar de edición), febrero 2001, 5.

⁶ Respecto de esta valoración, cf. De Wit, H., y otros (eds.), *Through the eyes of another. Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart (Indiana): Institute of Mennonite Studies 2004.

⁷ Cf. íd., *Through the Eyes – Towards*, 44-53.

⁸ Hofstede menciona, entre otras, la aplicación en los ámbitos de la ética y la religión, en las ciencias históricas y políticas, en la antropología, la economía política y empresarial, y en sociología del derecho (cf. Hofstede, *Denken*, V).

dencias en las respuestas de empleados procedentes del mismo espacio cultural, lo llevó a utilizar ese amplio material, en total 116.000 cuestionarios respondidos en dos momentos distintos (1968 y 1972) por empleados de 72 sociedades nacionales hermanas, en vistas de una investigación de comparación de culturas⁹.

En su teoría de la cultura, Hofstede distingue tres niveles, respecto de los modelos de pensamiento, sentimiento y acción que cada persona tiene en sí: el nivel de la naturaleza humana, el de la cultura y el de la personalidad individual¹⁰. En analogía con el modo de funcionamiento de una computadora, se puede considerar la naturaleza humana como el *sistema operativo*: sería universal y en él estaría establecida la forma de funcionamiento física y, al menos en sus rasgos fundamentales, también la psíquica. De esto habría que distinguir la cultura, que Hofstede describe como un *software mental* aprendido; en efecto, la define como “programación colectiva del espíritu, que distingue a los miembros de un grupo o categoría de personas de otro”¹¹.

Pero la comparación con el modo de funcionamiento de una computadora tiene sus límites, por cuanto que el hombre posee fundamentalmente la posibilidad de diferenciarse, de manera nueva e inesperada, de su programación mental. La personalidad del individuo surge de una combinación única de programas mentales, que estaría condicionada por sus presupuestos genéticos, su impronta cultural y sus experiencias personales.

La definición de cultura como programación cultural colectiva es más abarcadora que la comprensión de cultura en el lenguaje cotidiano. Mientras que en este último se asocian, ordinariamente, con el concepto *cultura* sólo los ámbitos de la civilización, la formación, la literatura y el arte, el concepto socio-antropológico empleado por Hofstede comprende todos los modelos de pensamiento, sentimiento y acción, a los que pertenecen también cosas tan cotidianas como “saludos, comidas, el mostrar o no los sentimientos, el mantenimiento

⁹ Cf. *ibid.*, 372-374, 381s.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 2-6.

¹¹ *Ibid.*, 4.

de cierta distancia física con otros, las relaciones sexuales y el cuidado del cuerpo”¹².

2.2.2. *Manifestaciones de la cultura*

Las diferencias culturales se manifiestan de distintas maneras. La mayoría de las personas perciben sólo las diferencias que son visibles desde afuera; Hofstede las reúne con el concepto de *prácticas* y las distingue en símbolos, héroes y rituales¹³.

A los *símbolos* pertenecen las palabras, los gestos, imágenes y objetos, ligados con un determinado significado. Dado que estas realidades se ven sometidas a una transformación rápida y también son imitadas regularmente por otros grupos culturales, constituyen –en opinión de Hofstede– la manifestación más superficial de la cultura.

Como *héroes* designa a personas (vivas o difuntas, reales o ficticias) que sirven de modelos de conducta, por cuanto que encarnan cualidades que, en esa cultura determinada, son vistas como valiosas.

Los *rituales*, por último, son acciones colectivas consideradas como socialmente necesarias en una determinada cultura y, por ello, son llevadas a cabo en razón de sí mismas. Muchos encuentros interculturales se detienen en la observación de las diferencias en las *prácticas*, pero no avanzan hasta el núcleo de una cultura, los *valores*, que son los que deciden de qué manera se interpretan las *prácticas* de parte de los miembros de esa cultura. El interés de Hofstede apunta a esos *valores*.

2.2.3. *Planos culturales*

Cada persona pertenece, al mismo tiempo, a distintos grupos y categorías de personas que poseen, respectivamente, una programación mental colectiva propia¹⁴. De aquí que

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. *ibid.*, 8s.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 12s., 20-24.

hay que distinguir distintos planos de programación mental: nacional, regional, étnico, de la pertenencia religiosa o lingüística, los planos del género y de la generación, así como también los de las clases sociales y de las organizaciones. Dado que los programas mentales de los distintos grupos a los que pertenece una persona, en parte, se contradicen, sería pues muy difícil poder predecir exactamente el comportamiento, conforme a su impronta cultural, de una persona en una nueva situación.

Por razones de sus objetivos de trabajo, Hofstede se decide por el plano nacional, como criterio para la clasificación de las diferencias culturales, pero llama la atención sobre el carácter relativo de dicho ordenamiento¹⁵. Su interés es destacar tendencias comprobadas empíricamente acerca de cómo se distinguen entre sí los valores de personas de diversas culturas nacionales.

2.2.4. Dimensiones de las culturas nacionales

2.2.4.1. Las cinco dimensiones de las culturas

El modelo cultural y de valores de Hofstede se basa en la tesis desarrollada en la primera mitad del siglo XX, en la Antropología Social, que sostiene que todas las sociedades estarían confrontadas con los mismos problemas básicos y sólo se distinguirían por las respuestas que dan a los mismos. En la valoración de su tan amplio material de datos, Hofstede se encontró con cuatro ámbitos fundamentales de problemas, que habrían sido destacados de manera semejante también en estudios de otros científicos sociales.

Conforme a esto, entre las distintas culturas nacionales habría, respecto de los valores, diferencias que se refieren al problema de la distribución de poder y a la desigualdad (1), a la relación entre individuo y grupo (2), al comportamiento de rol esperado por la sociedad, tanto de los varones como de las mujeres (3), así como al manejo de la falta de certeza en la vida (4). Hofstede denomina a estos ámbitos como dimensiones de las culturas, refiriéndose con ese concepto *dimensión*

¹⁵ Cf. *ibid.*, 13-16.

a un aspecto de un fenómeno que puede ser medido, y a los que designa con conceptos que asume de otras ciencias sociales: *distancia del poder* (1), *colectivismo frente a individualismo* (2), *feminidad frente a masculinidad* (3) y *el evitar la inseguridad* (4)¹⁶.

Investigaciones posteriores, llevadas a cabo por científicos chinos, confirmaron las tres primeras dimensiones pero, en lugar del trato con la inseguridad, que en la cultura de impronta china no tendría el significado que posee en las culturas occidentales, descubrieron un ámbito que había quedado oculto en el pensamiento occidental y que, por ello, también en el cuestionario de IBM no había sido tratado en ninguna pregunta. Michael Bond, quien dirigió esas ulteriores investigaciones, denominó a ese ámbito de problemas como *dinámica confucionista*, y Hofstede escogió para esa dimensión el par contrapuesto de *orientación a largo plazo frente a orientación a corto plazo* (5)¹⁷.

2.2.4.2. *Distancia del poder*

Toda sociedad debe confrontarse con el problema de la desigualdad que existe ente las personas; la dimensión *distancia del poder* es una escala para medir la aceptación de la desigualdad. Hofstede no explica esta dimensión a partir del comportamiento de los poderosos, sino a partir de la actitud valorativa de los miembros menos poderosos de una sociedad.

“Padres, maestros, superiores y dominadores, son todos hijos de su propia cultura; en cierta manera son el séquito de su séquito. Para comprender su comportamiento, hay que entender también el software de sus hijos, alumnos, colaboradores y subordinados”¹⁸.

Asumió el concepto *distancia del poder* del psicólogo social holandés M. Multer, que designa con él la distancia emocional que domina entre trabajadores y encargados. Sobre la base del material de datos obtenidos en la encuesta de IBM en 50 países y tres regiones, Hofstede calculó, en cada caso,

¹⁶ Cf. *ibid.*, 16-20.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 226-248.

¹⁸ *Ibid.*, 52.

índice de distancia del poder, que le permitió evidenciar las diferencias entre los países.

En países latinos (Francia, España y Latinoamérica), así como también en países asiáticos y africanos, resultaban altos valores de distancia del poder. En dichos países existe la tendencia a jerarquías y se constata una gran dependencia de los trabajadores respecto de sus superiores. Los trabajadores menos poderosos reaccionan ante esa dependencia, ya sea prefiriéndola (preferencia de un superior autócrata o paternalista; dependencia como necesidad emocional) o rechazándola completamente (dependencia con valencia negativa, designada en Psicología como *contradependencia*). En los Estados Unidos, Gran Bretaña y sus antiguas colonias, y en los países de Europa Occidental no marcados por la cultura romana (entre ellos Alemania), constata Hofstede valores menores de distancia del poder. En estos países existe una limitada dependencia de los trabajadores respecto de sus superiores, la distancia emocional es menor y existe una interdependencia entre trabajadores y superiores que, por ejemplo, se manifiesta en la preferencia de un estilo consultivo de conducción.

Las investigaciones de Hofstede sobre la distancia del poder se refieren, casi exclusivamente, a personas de clase media. En indagaciones ulteriores, con personas de otros estratos, resultó que había mayores diferencias entre los distintos grupos sociales en los países con menores valores de distancia de poder. Entre personas de posición social más baja y con menor formación, constató valores más elevados de distancia de poder; lo que, por ejemplo, se reconocía en relaciones padre-hijo autoritarias. En su libro *Pensar localmente, actuar globalmente*, escrito para un círculo de lectores más amplio, Hofstede presentó las diferencias de la distancia de poder entre distintos países en los ámbitos de vida: familia, escuela, puesto de trabajo y estado¹⁹. En el marco de mi investigación, quisiera aquí reproducir solamente algunas observaciones importantes, respecto de los ámbitos formación religiosa y filosofía²⁰.

¹⁹ Cf. *ibíd.*, 39-51.

²⁰ Cf. *ibíd.*, 41-44, 52-55.

Hofstede observó que, en países con alta distancia de poder, el proceso educativo y formativo está muy orientado por el individuo que enseña: el proceso de aprendizaje está plenamente determinado por la persona del maestro, y el contenido de aprendizaje es visto como su sabiduría personal. Por el contrario, el proceso de aprendizaje en países con menor grado de distancia de poder, está fuertemente orientado por los alumnos y se trabaja en vistas de la independencia intelectual de los alumnos: el contenido de aprendizaje se comunica como una *verdad* o una *realidad* independiente de la persona del maestro.

Como dimensión del software mental de las personas, la *distancia del poder* determina también las teorías desarrolladas por teólogos y filósofos, acerca de cómo se explican y eventualmente se transforman el pensar, el sentir y el actuar de las personas. Llama la atención que, en países con menor distancia de poder, las religiones predominantes y los sistemas filosóficos acentúan la igualdad (por ejemplo: el marxismo en Alemania), mientras que, al contrario, en países con mayor distancia de poder se propagan las sociedades organizadas jerárquicamente (por ejemplo: el confucionismo en China). Hofstede critica que, a menudo, se exportan a otros países ideas religiosas, filosóficas y políticas sin tener en cuenta la relación de valores en los que ellas han surgido. Por eso se puede hablar “de una tragedia para el mundo moderno..., de que las ideas de Marx han encontrado cabida sólo en países con gran distancia de poder”²¹.

2.2.4.3. Colectivismo frente a individualismo

La relación entre el individuo y el grupo pertenece al ámbito de los problemas fundamentales universales²². La mayoría de las personas viven en sociedades colectivistas en las que la persona, desde su nacimiento, es integrada en *grupos nosotros*, fuertes y cerrados, que le transmiten identidad y protección y, por ello, reclaman lealtad incondicional y de por vida. El primer *grupo nosotros* es la propia familia, que en las

²¹ *Ibid.*, 54.

²² Cf. *ibid.*, 63-108.

culturas colectivistas es una gran familia. Sólo una minoría de sociedades está plasmada de forma individualista y en ellas los intereses del individuo tienen la preeminencia respecto de los del grupo. La persona recibe su identidad no a través de la pertenencia a un *grupo nosotros*, sino que más bien debe hallarla por sí misma en un proceso de autorrealización. En las sociedades individualistas, las familias son, en su mayoría, pequeñas y en ellas la futura autonomía del niño es la meta de la educación.

También para esta dimensión calculó Hofstede un índice de cada país, que posibilita una comparación respecto del grado de individualismo. A los países más fuertemente marcados por el individualismo pertenecen los ricos países industriales de Occidente, en primer lugar los Estados Unidos. Y el valor más bajo del índice de individualismo lo halló Hofstede en países latinoamericanos como Guatemala, Ecuador y Panamá.

En las culturas colectivistas, el mantenimiento de la armonía es un gran valor. Hofstede encuentra un ejemplo que tiene su efecto sobre la interpretación de la Biblia. En una comunidad de Indonesia se leyó la parábola de los dos hijos, a los que el padre le pidió que trabajaran en su viña (cf. Mt 21,28-32): Jesús relata que el primero, efectivamente, aceptó el trabajo, pero luego no fue a hacerlo, mientras que el segundo, primero no quiso, pero luego fue a hacerlo. A la pregunta acerca de quién de los dos había hecho la voluntad del padre, el auditorio del texto bíblico respondió: "El segundo". Por el contrario, los indonesios insistían en que tenía que ser el primero, porque él mantuvo la armonía formal y no contradijo a su padre. Quien, en efecto, realizó el trabajo, tenía –para su manera de ver– un significado meramente secundario²³.

Otro concepto central de las culturas colectivistas es el pudor. Mientras que en las culturas individualistas, la violación de una regla, a menudo, produce sentimientos de culpa y esto, independientemente de que dicho suceso sea desconocido por otros, el pudor es en su esencia algo social: si alguien siente pudor, depende de si su violación de una regla ha sido conocida públicamente. En las sociedades colectivistas, una

²³ Cf. *ibid.*, 78s.

humillación conduce a que el individuo *pierda la cara*, es decir, que se vea afectada su relación con su *grupo nosotros*, en tanto que en las culturas individualistas, esto es descrito, a partir del mismo individuo, como una falta de respeto a sí mismo²⁴.

Por último, Hofstede llama la atención también sobre diferencias en la comunicación. En las culturas individualistas, la mayoría de las informaciones se transmiten en un código explícito: las personas tienen la necesidad de comunicarse verbalmente y se sienten desagradablemente afectadas, si en una rueda de conversación, de pronto, se produce un *silencio incómodo*. En las culturas colectivistas, por el contrario, las personas no sienten ninguna obligación de hablar: para ellos, ya el hecho de estar juntos, les es emocionalmente suficiente y sólo una muy pequeña parte de la comunicación tiene que ser explicitada oralmente o transmitida por escrito²⁵.

2.2.4.4. Masculinidad y feminidad

En esta dimensión, las diferencias entre culturas se manifiesta en la adjudicación de roles de género y en el hecho de si dominan en el conjunto de la sociedad valores masculinos, como la búsqueda de éxito, o más bien valores femeninos, como la humildad. La *masculinidad* caracteriza sociedades en las que los roles de varones y mujeres están claramente delimitados entre sí. De los varones se espera que se muestren orientados hacia el éxito, fuertes y decididos, mientras que las mujeres deben ser humildes y sensibles. Sociedades en las que los roles de los géneros se superpongan y en las que se espere, tanto de mujeres como de hombres, humildad, fineza de sentimientos y preocupación por la calidad de vida, están caracterizadas por la *feminidad*.

Los más altos valores de *índice de masculinidad* establecidos por Hofstede se encuentran en Japón y en los países de Europa Central (Austria, Italia, Suiza y Alemania). Los valores menores y, con ello, el más alto nivel de feminidad, los halló en los países escandinavos, en los Países Bajos, pero tam-

²⁴ Cf. *ibíd.*, 81-83.

²⁵ Cf. *ibíd.*, 80s.

bién en algunos de Latinoamérica y de Asia. Mientras que en sociedades masculinas, el éxito material y el progreso profesional son metas imperantes, y el dinero y las posesiones desempeñan un rol importante, en las sociedades femeninas los vínculos interpersonales ocupan el centro. Esto se ve, por ejemplo, en la vida laboral, en la que, para culturas masculinas, se valora mucho la competencia honesta entre colegas y el justo reconocimiento del rendimiento personal; en tanto que en las culturas femeninas se acentúa la cualidad de la vida laboral, la solidaridad entre personas y la recompensa según las necesidades del individuo. Importantes diferencias advierte Hofstede también en el manejo de los conflictos: éstos serían tratados de manera directa en las sociedades masculinas, mientras que en las culturas femeninas se buscarían, más bien, los compromisos y el consenso²⁶.

2.2.4.5. Evitar la inseguridad

En todas las sociedades humanas se buscarían, en el ámbito de la técnica, el derecho y la religión, formas de aliviar la angustia, que provoca en el ser humano la incertidumbre y la inseguridad. Hofstede define la dimensión del evitar la inseguridad como el “grado en el que los miembros de una cultura se sienten amenazados por situaciones inciertas o desconocidas”²⁷; y descubre altos valores en el *índice del evitar la inseguridad* para países latinoamericanos y del Mediterráneo, valores medios para países de lengua alemana y valores bajos en países asiáticos, africanos, nórdicos y anglófonos.

En culturas con alto índice en el eludir la inseguridad, las personas dan la impresión de ser diligentes, emocionales, activos y agresivos, mientras que las personas en los países con un índice menor producen, más bien, la impresión de ser tranquilas, equilibradas, controladas, incluso también indolentes y perezosas; procediendo estas clasificaciones, en cada caso, desde la visión opuesta.

En países donde es alto el evitar la inseguridad, las personas se esfuerzan por reducir lo que no es claro; de ahí que

²⁶ Cf. *ibid.*, 108-153.

²⁷ *Ibid.*, 158.

existan muchas leyes y reglas, lo que no significa que, necesariamente, se deban cumplir. En la escuela se prefieren situaciones estructuradas de aprendizaje, con clara determinación de los objetivos y con resultados precisos, y se valora la exactitud. Por el contrario, en países con bajo nivel en el índice de evitar la inseguridad, se prefieren más bien situaciones de aprendizaje con *open-end*, sin determinada prescripción de metas; la originalidad está por encima de la precisión.

En el ámbito de la religión y la filosofía, las culturas con fuerte índice del evitar la inseguridad, se caracterizan por la búsqueda de la verdad absoluta. En esto, ve Hofstede la razón de que muchas teorías filosóficas y científicas significativas hayan surgido en tales países; además, la argumentación sería, en ello, a menudo, deductiva. Por su parte, las culturas con bajo nivel del evitar la inseguridad, habrían dado lugar, por el contrario, a grandes empiristas y preferirían el trabajo inductivo. También las religiones del Lejano Oriente, a las que les es extraña la búsqueda de una verdad única, habrían surgido en culturas con bajo nivel del índice de evitar la inseguridad²⁸.

2.2.4.6. *Orientación a largo plazo frente a orientación a corto plazo*

Aunque los cuestionarios de la encuesta a trabajadores de IBM fueron elaborados por científicos de distintas naciones, estuvieron, también ellos, sometidos a una distorsión cultural: lo que tenían en común todos los científicos participantes era una forma de ver occidental. Por eso un estudio posterior, desarrollado por científicos sociales chinos, desde su propia visión, constituye un complemento importante de las investigaciones de Hofstede²⁹. Así, se determinó una coincidencia en las dimensiones de distancia del poder, individualismo/colectivismo y masculinidad/feminidad; por el contrario, la dimensión del evitar la inseguridad no se pudo reconocer en los chinos; es que –como explica Hofstede–, dado que esta dimensión no desempeña casi ningún papel en la cultura china, los científicos no formularon ninguna pregunta que

²⁸ Cf. *ibíd.*, 153-197.

²⁹ Cf. *ibíd.*, 226-234, 244-248.

abarcase esa dimensión. Pero, a través del estudio chino de valores se hizo visible una quinta dimensión, respecto de la cual habían sido ciegos los occidentales. Ella depende estrechamente de la forma de pensar en China, hasta hoy marcada por el confucionismo, y Hofstede la expresa con los polos *orientación a largo plazo* y *orientación a corto plazo* en la vida³⁰.

Entre los valores que corresponden a la orientación a largo plazo pertenecen la resistencia (tenacidad), la capacidad de modificar las tradiciones en vista de situaciones cambiantes, el orden de las relaciones según el estatus, la conservación del orden, así como también la capacidad de ahorro y el sentimiento del pudor. Por el contrario, en culturas con una orientación a corto plazo se acentúa con más fuerza la resistencia personal y la constancia, las personas están más vinculadas a la tradición, tienen la necesidad de estar con otras y consideran como algo muy importante el responder al saludo, a los favores y regalos.

En el cálculo de un índice de la orientación a largo plazo, se determinaron muy altos valores en países fuertemente marcados por la cultura china, pero también en Brasil y en la India. Alemania, los Estados Unidos y los países africanos evidenciaron valores muy bajos. Mientras que en los países occidentales, en razón de la fuerte actitud de evitar la inseguridad, se pone en el centro la pregunta por la *verdad única*, los países con una fuerte orientación a largo plazo destacan la pregunta por la *praxis correcta*. Esto corresponde al pensamiento confucionista, que no es una religión, sino una enseñanza de ética práctica.

2.3. El empleo del modelo cultural y de valores de cinco dimensiones como esquema para ordenar y comparar las lecturas contextuales de la Biblia

2.3.1. Los límites del empleo del modelo cultural y de valores

Con su modelo cultural y de valores, Hofstede quería ofrecer una ayuda para tomar conciencia del influjo de los programas mentales en los esquemas de pensamiento, senti-

³⁰ Cf. *ibíd.*, 234-248.

miento y acción de las personas; pero, él mismo, llama la atención claramente sobre los límites del empleo de dicho modelo³¹.

En efecto, con los medios de la indagación empírica, sólo le fue posible destacar tendencias de la programación cultural de las culturas nacionales comprobadas estadísticamente. Su meta era llamar la atención de directivos de la empresa con relaciones comerciales internacionales, sobre qué comportamientos condicionados culturalmente eran más probables en sus socios de negocios. Pero, por el contrario, no sostenía que podía hacer declaraciones seguras respecto al comportamiento sobre individuos particulares. Dado que cada persona pertenece a distintos planos culturales y, por ello, tiene en sí muchos programas mentales distintos, en parte contradictorios y, además, en razón de sus presupuestos genéticos y sus experiencias personales, desarrolla su propia personalidad, resulta de aquí, que su pensar, su sentir y su actuar pueden diferir en gran medida de aquello que fue indicado en las investigaciones como tendencia media de la cultura nacional en la que la persona en cuestión ha crecido.

Por esto Hofstede advierte expresamente acerca de no emplear los valores que ha calculado respecto de cada país para formar estereotipos.

2.3.2. *Las cinco dimensiones como esquema para comparar las lecturas científica de la Biblia procedentes de distintos contextos*

El iniciador del proyecto *Con una mirada diferente*, el holandés H. de Wit (quien me hizo conocer el modelo cultural y de valores de Hofstede), publicó en el año 2000, en un libro homenaje al biblista argentino J. S. Croatto, un aporte investigativo digno de consideración. Con la ayuda del modelo cultural y de valores de Hofstede, comparaba lecturas latinoamericanas de Jue 4 con lecturas del mismo texto procedentes de Europa y de Norteamérica; todas las interpretaciones eran del mismo período de tiempo, es decir, de los años ochenta y comienzos de los noventa. De Wit se pone como meta: descu-

³¹ Cf. *ibid.*, 366-384.

brir, a través de una hermenéutica intercultural, la influencia de los factores culturales sobre el proceso de interpretación, para posibilitar, entonces, un diálogo intercultural sobre el significado de los textos bíblicos, que esté orientado a la búsqueda de la verdad, la justicia y la liberación³².

Las investigaciones, con ayuda de una hermenéutica intercultural orientada por las cinco dimensiones de la cultura, debían realizarse en tres planos: 1) en el plano del texto: habría que señalar qué posición se asume en el texto bíblico respecto de las cinco dimensiones y con qué convenciones culturales se rompe; 2) en el plano del acto de lectura: habría que analizar el influjo que tienen los factores culturales sobre la lectura de la manera más amplia posible, a lo que pertenece –según De Wit– el análisis acerca de en qué medida están condicionadas culturalmente la elección de los métodos bíblico-científicos, la argumentación científica, las relaciones entre los distintos intérpretes y la actitud del intérprete ante la realidad actual. 3) En el plano del modelo hermenéutico: este punto lo detalla De Wit y desarrolla un esquema de preguntas, orientado por las cinco dimensiones, para llevar adelante las investigaciones interculturales. Así, respecto de la *distancia del poder*, habría que indagar qué poder poseen los biblistas, cómo es su relación con los lectores populares y con la comunidad creyente, y quién juzga acerca de la conveniencia de las interpretaciones. En cuanto a la dimensión *masculinidad/feminidad*, habría que preguntarse sobre el significado de los roles de género en la comunidad interpretativa; además debería indagarse cómo se manejan elementos textuales que no se pueden esclarecer y, también, qué rol desempeña la praxis en el proceso de interpretación. Respecto de la dimensión *colectivismo/individualismo*, habría que analizar si el proceso interpretativo está configurado de manera más fuertemente individualista o más fuertemente colectivista, así como también el rol que le compete a los lectores populares. Los métodos de interpretación empleados y la forma de tratar otras interpretaciones, deberían ser investigados en vista de la dimensión que conviene a *evitar la inseguridad*. La quinta dimensión, la *orientación a largo o corto plazo*, se advertiría en la forma en que se ponen en relación mutua la ob-

³² Cf. *íd.*, *Leyendo* 20, 58s.

jetividad (largo plazo) y la relevancia (corto plazo) de los resultados del trabajo bíblico-científico³³.

De Wit encontró una primera diferencia entre las lecturas latinoamericanas y las europeo/norteamericanas de Jue 4 en la orientación del trabajo bíblico-científico. Mientras que los latinoamericanos se esfuerzan por reconstruir el contexto histórico que está detrás del texto y, por eso, miran el texto sólo como una ventana hacia el pasado, la atención de los autores europeos y norteamericanos investigados se orienta hacia el texto y sus estructuras. Este interés diverso influye también sobre la elección de los métodos: en efecto, los latinoamericanos emplearían casi exclusivamente métodos diacrónicos, en especial, el método socio-histórico, complementado, ocasionalmente, por los cuestionamientos de la interpretación feminista de la Biblia; entre los europeos, por el contrario, dominarían los métodos sincrónicos.

A su vez, entre ellos se habría llegado también a la aplicación de metodologías muy distintas. Así, el trabajo de los latinoamericanos estaría marcado por la búsqueda de modelos históricos, que tengan una relación para la situación política y social actual; de aquí que, constantemente, se estén buscando analogías entre el ayer y el hoy. Pero los europeos y norteamericanos, por el contrario, estarían fuertemente interesados por interpretar el texto de maneras nuevas, para ofrecer así un aporte al progreso científico; aquí la cuestión de la relevancia aparecería menor y, cuando se da, entonces es, más bien, en vista del comportamiento individual ideológico-crítico. Según De Wit, esta diferencia estaría fundada también en el hecho que se trabaja para distintos destinatarios: mientras que los latinoamericanos quieren llegar a resultados que sean significativos para todo el pueblo y, en él, especialmente para los pobres, los europeos y norteamericanos quieren dar un aporte a la comunidad investigativa; su lenguaje académico y difícil de comprender mostraría que no pretenden ninguna recepción directa por parte de los lectores populares.

Entre los autores latinoamericanos habría un consenso acerca del tema central del Libro de los Jueces; en su opinión describiría el proyecto utópico de revolución social de una so-

³³ Cf. *ibid.*, 20-22.

ciudad tribal orientada hacia la igualdad. Llama la atención que esta tesis fundamental, apenas si sería cuestionada y no existiría ningún debate científico al respecto. La determinación de esta temática fundamental del libro bíblico conduciría a que queden sin consideración las diferencias literarias y temáticas en Jue 4. Los intérpretes europeos y norteamericanos delinear una imagen completamente opuesta del Libro de los Jueces: para ellos, los conceptos fundamentales no serían liberación y revolución, sino tragedia, caos, violencia, fracaso; este libro sería interpretado como una obra de crítica política e ideológica. Sin embargo, sería común a los intérpretes latinoamericanos y a los de otros países el interés por el destino de los oprimidos³⁴.

De Wit intenta explicar culturalmente las diferencias que advierte entre las interpretaciones latinoamericanas y europeas o norteamericanas. La dimensión de la *orientación a largo y a corto plazo* se advierte en la línea que asume el trabajo científico. Los latinoamericanos tendrían una orientación a corto plazo y, por eso, buscarían resultados que tuviesen una relevancia inmediata para todo el pueblo. Por el contrario, los europeos y norteamericanos tendrían una orientación a largo plazo y, por eso, no estarían interesados en resultados directamente aplicables, sino que querrían dar un pequeño aporte al progreso científico a largo plazo³⁵.

La dimensión de la *distancia del poder* se manifiesta en la relación entre los científicos y los lectores populares. Los biblistas latinoamericanos esperan una participación de los lectores populares en el proceso de interpretación con igualdad de derechos y, con ello, una muy reducida distancia del poder. Pero en la práctica, sucede lo contrario: dado que en Latinoamérica la distancia del poder es muy elevada, habría un gran respeto por los expertos. Es verdad que los biblistas hablan constantemente de que los pobres son sujetos de la interpretación de la Biblia pero, *de facto*, son ellos mismos los que determinan el proceso de interpretación en cada una de sus fases y hacen incluso declaraciones sobre el significado actual de los textos que investigan³⁶.

³⁴ Cf. *ibid.*, 22-54.

³⁵ Cf. *ibid.*, 25.

³⁶ Cf. *ibid.*, 25s.

La dimensión *colectivismo/individualismo* haría particularmente claro el influjo de la cultura en la actividad interpretativa. El pensamiento latinoamericano sería fuertemente colectivista, lo que conduciría, por un lado, a que se buscaran resultados que fueran relevantes para todo el pueblo, mientras que los europeos y norteamericanos, que piensan de manera individualista, buscarían sólo modelos para el comportamiento individual e ignorarían completamente la dimensión política del texto. Pero en el pensamiento colectivista, también estaría fundado el hecho de que, entre los biblistas latinoamericanos, no hay debate alguno sobre la tesis aceptada por todos, a saber, que el pueblo de Israel habría surgido por una revolución campesina y, en el tiempo de los Jueces, habría buscado realizar la utopía de una sociedad de tribus orientada por la igualdad y la justicia. Esta tesis sería muy atractiva para los biblistas que piensan en la línea de la teología de la liberación, dado que anhelarían la concretización, en la actualidad, de esa utopía. El pensamiento colectivo lleva a un sentimiento de lealtad para con el proyecto comunitario; de allí que las observaciones, ya en el texto, ya en la investigación histórica, que contradigan esto, son dejadas de lado.

El hecho de que los científicos se den por satisfechos con un solo método histórico (el método diacrónico socio-histórico), lo explica De Wit por el bajo grado del índice que se refiere al *evitar la inseguridad*: por ello, en Latinoamérica, no se siente la necesidad de verificar críticamente, de diversas formas, los resultados de la propia investigación³⁷. Por el contrario, el alto nivel de *individualismo* llevaría a los europeos y norteamericanos a emplear numerosos métodos. Sin embargo, constata entre todos ellos una gran coincidencia: en la interpretación de Jue 4, todos se habrían identificado con Yael; esto lo explica De Wit por el hecho de que los intérpretes, inconscientemente, descubrieron en esa figura sus propios valores como individualismo, libertad y pluralidad cultural; con un alto grado de *masculinidad* explica De Wit la observación de que, en las interpretaciones, se le preste poca atención a la crueldad de la acción y apenas se trate el hecho de que, aquí, se están violando las leyes de la hospitalidad³⁸.

³⁷ Cf. *ibíd.*, 26-34.

³⁸ Cf. *ibíd.*, 54.

Esta aplicación de una hermenéutica intercultural, que aquí he presentado con toda brevedad, me parece algo problemática. La referencia a las cinco dimensiones y la comparación intercultural se dan de manera selectiva y superficial. H. de Wit apenas si se refiere a los estudios empíricos de Hofstede sobre los valores en las distintas culturas nacionales y le atribuye a latinoamericanos y europeos/norteamericanos valores que, precisamente, contradicen las indicaciones de Hofstede. Es así que se produce la impresión de que los resultados de la investigación ya estaban establecidos previamente y que, luego, fueron sólo reordenados según el esquema de las cinco dimensiones. Un ejemplo de esto es la referencia a la dimensión de la *orientación a largo y corto plazo*. Hofstede establece, para el índice de la orientación a largo plazo en Brasil un valor de 65, pero para Alemania sólo 31 y para los Estados Unidos sólo 29 puntos³⁹. De Wit, por el contrario, argumenta exactamente al revés: los latinoamericanos tendrían una orientación muy a corto plazo y, por ello, estarían interesados por la relevancia inmediata de los resultados de su investigación.

Precisamente, la distinción entre interpretaciones latinoamericanas y europeas/norteamericanas es mucho menos diferenciada que la división en culturas nacionales de Hofstede. Esta clasificación determina, en amplia medida, el resultado de la indagación: si se toman como fundamento las investigaciones de Hofstede, entonces se puede distinguir claramente entre latinoamericanos y europeos/norteamericanos, solamente en vista de la dimensión *colectivismo/individualismo*; respecto de otras dimensiones existen considerables diferencias entre sí, ya entre los países de Latinoamérica, por un lado, ya entre los distintos países europeos, por otro. Pero éstas son simplemente ignoradas por De Wit; en su interés por destacar el influjo de factores culturales sobre el acto de lectura, se advierte una fuerte tendencia a simplificar y pasar por alto otros factores.

Incluso la base textual de su investigación es muy cuestionable. De Wit no indaga en interpretaciones bíblicas latinoamericanas en sí, sino en aquellas que proveen una pre-

³⁹ Cf. Hofstede, *Denken*, 238.

comprensión en la línea de la teología de la liberación. Si hubiese incorporado también interpretaciones de la Biblia de latinoamericanos más bien conservadores, entonces no resultaría una imagen tan unitaria.

En su comparación de los métodos de interpretación empleados, pienso que tendría que haber tenido en cuenta también la situación de la formación en Latinoamérica: el hecho de que, todavía en los años ochenta, los latinoamericanos empleasen casi exclusivamente métodos diacrónicos, en tanto que en Europa y Norteamérica ya se hubiese dado un cambio hacia los métodos sincrónicos, se basa –en mi opinión– no en el pensamiento colectivista, sino en que los biblistas, en cuyos escritos indaga De Wit, todos habían sido formados en los métodos diacrónicos y, en razón de las malas condiciones en las que trabajan, no pudieron continuar desarrollándose metodológicamente. Una generación más joven, formada en los años ochenta y noventa, en Europa y en los Estados Unidos, trajo a Latinoamérica, con una década de atraso, los nuevos métodos sincrónicos. La ciencia bíblica latinoamericana ya no es hoy, para nada, tan uniforme como la presenta De Wit⁴⁰.

Lo que me parece más plausible, serían sus reflexiones acerca del influjo de la distancia del poder y del pensamiento colectivo sobre la relación entre biblistas y lectores populares. Él también logra mostrar cuánto influencia el pensamiento individualista o colectivo la identificación con los agentes de acción en el texto.

⁴⁰ Esto puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, en dos libros sobre métodos publicados recientemente. Bajo la conducción de C. Mora Paz, miembro del proyecto de exégesis intercultural presentado más arriba (cf. III.1), un grupo de biblistas mexicanos publicó en 1997 un libro en el que se presentan, teórica y prácticamente, todos los métodos que se mencionan en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica (cf. Mora Paz, *Para comprender*). Por su parte, en el libro sobre métodos que publicó en 2000 C. Murilo da Silva (biblista brasileño formado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma), además de una detallada presentación de distintos métodos sincrónicos y diacrónicos, se ofrece un panorama sobre otras perspectivas de interpretación, en base al trabajo de distintos biblistas. Así, por ejemplo, se presenta la interpretación patristica de la Escritura, la lectura popular de la Biblia, la hermenéutica feminista, como también la lectura socio-antropológica (cf. Silva, *Metodología*, 317-450). Estos dos libros de metodología superan, en su amplitud, algunos manuales que se emplean en Alemania en los seminarios de ciencias bíblicas.

A pesar de mis observaciones críticas a la comprensión intercultural presentada por De Wit, considero que el modelo cultural y de valores de Hofstede, que ha escogido, es una buena base para el desarrollo de una hermenéutica intercultural. Eso sí, tengo mis dudas de que sea posible asumir el rol de observador meta-cultural, como lo intenta De Wit. En mi opinión, una comparación intercultural tiene que darse de forma dialógica, a través de observadores procedentes de distintas culturas y, en eso, pueden servir de importante medio de ayuda las cinco dimensiones. De tal diálogo no habría que esperar resultados precisos, pero sí que podría dejarles bien en claro a sus participantes la relatividad de sus propias visiones y convicciones, contribuyendo así a una ampliación del horizonte.

Las tendencias de la propia cultura, que Hofstede destacó empíricamente, ofrecen a cada biblista la posibilidad de reflexionar sobre los propios modelos de pensar, sentir y comportarse; y procurar, conscientemente, contemplar los textos bíblicos también desde otras perspectivas, extrañas al propio *software* mental. Esto podría contribuir a percibir más claramente el carácter ajeno, en cuanto a lo cultural, de los textos bíblicos, y no sólo analizar las *prácticas* diversas (símbolos, héroes, rituales), sino también indagar por los *valores* que condicionaron a las personas de esas épocas a tales prácticas.

2.4. Una mirada retrospectiva a la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters, a la luz del modelo cultural y de valores de cinco dimensiones

El modelo cultural y de valores de Hofstede se ofrece también como un esquema para pensar sobre el condicionamiento cultural de la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters. Asimismo, se puede preguntar qué valores, dominantes en la cultura alemana, podrían, probablemente, dificultar la recepción de esa teoría en mi contexto. Tales indagaciones superarían ampliamente el marco de mi trabajo, por ello, me conformo aquí con señalar algunos puntos que, en mi opinión, valdría la pena investigar de forma más profunda. Para esto, me apoyo en las tendencias de las culturas nacionales en Alemania y Brasil, que destacó empíricamente Hofstede.

Acerca de las diferencias significativas en la dimensión *colectivismo/individualismo*, ya he llamado la atención en otra parte del presente estudio⁴¹. El pensamiento colectivista en Brasil conduce a que los intérpretes populares y científicos de la Biblia busquen, primariamente, el *sentido para nosotros* de los textos bíblicos y que, incluso las identificaciones con las figuras bíblicas particulares (por ejemplo: Job, Lázaro, el Siervo Sufriente de Dios), se den de forma colectiva. En cuanto a la dimensión *colectivismo/individualismo*, se puede hablar, en efecto, de una connaturalidad entre la cultura bíblica y la cultura de los lectores brasileños de la Biblia. Por eso al lector de la Escritura en Alemania le puede ayudar el diálogo con lectores latinoamericanos de la Biblia, para tomar conciencia de que el pensamiento individualista es ajeno a las culturas en las que surgió el texto bíblico⁴².

De Wit llamó la atención sobre el hecho de que la fuerte *distancia del poder* en los países latinoamericanos posee una influencia sobre la interacción entre lectores científicos y populares de la Biblia⁴³. Me parece acertada su observación de que los roles que los biblistas orientados según la teología de la liberación desempeñan, efectivamente, en el proceso de interpretación, a menudo están en contradicción con sus declaraciones de querer retraerse y estar sólo al servicio de los pobres, a fin de que éstos puedan llegar a ser sujetos de la lectura de la Biblia. El mismo Carlos Mesters, repetidas veces, ha hecho la observación de que, en la actualidad, los pobres son enmudecidos por sacerdotes y científicos, y querrían sólo ser instruidos por éstos⁴⁴. En el trabajo del centro bíblico CEBI, se hizo patente el peligro de que los participantes en los cursos de Biblia quieran asumir luego, en sus comunidades, los roles de expertos y adoctrinar a los demás⁴⁵. La teoría de la cultura de Hofstede ofrece una explicación para esto: el programa mental de la cultura nacional (alta *distancia del poder*) determina el pensamiento y el comportamiento de las

⁴¹ Cf. *supra* II.2.5.

⁴² Cf. *supra* II.3.4.2.2.

⁴³ Cf. De Wit, *Leyendo*, 25s.

⁴⁴ Cf. Mesters, *Por trás* [1974a], 31 (= *Por detrás* [1974a], 33); *id.*, *Flor* [1976a], 155, 171s.; *id.*, *Dias* [1977a], 79; *id.*, *Emmaus* [1991c], 73.

⁴⁵ Cf. *id.*, *Flor* [1976a], 95; *id.*, *Hören* [1991a], 78; *id.*, *Emmaus* [1991c], 73.

personas, más fuertemente que el programa mental aprendido en las comunidades de base (la igualdad entre todos; también el pobre es sujeto de la lectura de la Biblia). Es posible que también el programa mental de Mesters (*escuchar al pueblo*) esté, al menos, promovido por su impronta cultural (baja distancia del poder en la cultura holandesa).

Es por esto que, en países con alto nivel de *distancia del poder*, se requieren particulares esfuerzos pedagógicos para hacer posible una participación igualitaria de todos en el proceso de interpretación. Biblistas crecidos en esas culturas, tendrían que tomar ellos mismos conciencia de su impronta cultural y realizar, conscientemente, una decisión para renunciar a su poder. También en mi contexto, en Alemania, son los poderosos (clérigos, científicos), quienes determinan la interpretación de la Biblia en la Iglesia, aunque en esa cultura exista un bajo nivel de distancia del poder; la razón de ello reside en el marcado nivel del *evitar la inseguridad*. Me parece acertado como N. Hasenkamp y A. Lee describen la cultura alemana a la luz de la teoría de Hofstede:

“La cultura, de hecho, parece crear un equilibrio para la incertidumbre en muchos ámbitos: así, en todas partes se encuentran reglas, sistemas, prescripciones, pólizas de seguro, planificaciones o leyes, que han sido creados a propósito para cubrir todas las eventualidades, que hasta ahora no se han dado jamás o en las que no se ha pensado aún (leyes para casos de emergencia); se advierte una admiración por los expertos y una dependencia casi emotiva por ellos y su saber, y una tenacidad por proceder de forma sistemática y científica”⁴⁶.

Con el factor *evitar la inseguridad* tan fuerte, se podría explicar también por qué se sigue favoreciendo en Alemania el método histórico-crítico en la ciencia bíblica, cuya meta es determinar un claro sentido histórico del texto; en tanto que en países con bajo nivel de la dimensión *evitar la inseguridad*, como por ejemplo Gran Bretaña y los Estados Unidos, domina una ciencia bíblica posmoderna que postula una pluralidad de legítimas construcciones de sentido⁴⁷.

⁴⁶ Hasenkamp – Lee, *Rättsel*, 359.

⁴⁷ En la introducción del libro de metodología *The Cambridge companion to biblical interpretation*, publicado en 1998, J. Barton escribe que, durante su elaboración, le sugirieron que, directamente, no tratase más el método histórico-crítico, porque estaría “entirely passé” (Barton, *Introduction*, 2).

Es cierto que Hofstede establece para Brasil una puntuación más alta en el índice de *evitar la inseguridad* que para Alemania, pero, a su vez, el estudio chino de valores determina también un valor alto en el índice de la *orientación a largo plazo*, en tanto que la cultura alemana está marcada por una *orientación a corto plazo* en la vida. Esta diferencia considero que merece ser reflexionada. Una *orientación a largo plazo* se manifiesta en el hecho de acentuar la ética práctica: se privilegia la ortopraxis (virtud) respecto de la ortodoxia (verdad). Mucho de lo que evidencié en la segunda parte de este trabajo como peculiaridades de los lectores populares de la Biblia en Brasil, corresponde a una *orientación a largo plazo*. Aquí quisiera destacar, en especial, la forma sapiencial de conocimiento y la propensión al sincretismo: así como las personas que están formadas por la cultura china no ven ninguna contradicción en practicar a la vez ritos de distintas religiones, del mismo modo también en Brasil, muchos miembros de las comunidades de base tomen parte regularmente en cultos afrobrasileños (candomblé y otros).

También podría estar condicionado culturalmente el hecho de que los lectores de la Biblia en Brasil busquen en ella, en primera línea, un sentido práctico de vida; los lectores alemanes, por el contrario, desean conocer la verdad (histórica) y *el* sentido del texto. La diferente definición de *objetividad* corresponde exactamente a la diferencia entre la *orientación a largo o a corto plazo*. Mientras que, para un biblista alemán, objetividad significa interpretar un texto de la Biblia excluyendo los propios intereses y observando rigurosamente métodos científicos reconocidos de forma general; para Mesters y los lectores de la Biblia en las comunidades de base brasileñas, significa que la Palabra de Dios alcance su *objetivo*, teniendo efectos positivos en la vida⁴⁸.

Un diálogo cultural podría enriquecer a ambos: los alemanes deberían continuar bregando para que, en la lectura de la Biblia, se respete el texto de manera adecuada, de acuerdo con su nexo referencial histórico-normativo; por el contrario, los brasileños, con su praxis de lectura, pueden invitar a que se deje encarnar en la propia vida la Palabra de Dios.

⁴⁸ Cf. *supra* II.3.4.5.4.

Tal diálogo podría contribuir, a su vez, a percibir más claramente la pluralidad en la Biblia, en la que existe el pensamiento sapiencial y teológico, la historiografía y la profecía, así como también huellas de tradiciones culturales de distintos ámbitos.

Capítulo 3

En camino hacia una ética de la ciencia bíblica: el esbozo de Daniel Patte

3.1. La necesidad de una ética de la ciencia bíblica

Ya al comienzo de esta investigación estaba presente la idea de que no existe lectura de la Biblia sin mediación de la ciencia. Así es que comencé la búsqueda de líneas rectoras para una ciencia bíblica que se comprendiera como servidora de la Iglesia y quisiera ponerse al servicio, especialmente, de los lectores populares de la Biblia. Los resultados de la investigación de tal ciencia bíblica deberían satisfacer los criterios reconocidos socialmente para la ciencia y, a su vez, poseer una relevancia para los lectores populares de la Biblia.

En razón de la idea de que es imposible una producción neutral y objetiva de conocimientos, me pregunté, también, por las líneas éticas rectoras del trabajo bíblico-científico. Es verdad que en los últimos años se ha debatido mucho entre los biblistas católicos de lengua alemana sobre el *ethos* propio de su estado como biblistas (católicos) pero, hasta ahora, no se ha tratado sistemáticamente el tema de la responsabilidad externa del biblista respecto de la utilidad, perjuicios y riesgos en el uso del saber que produce¹.

Distinta es la situación en los Estados Unidos, donde ya hace algunos años se debate intensamente sobre la ética de la ciencia bíblica. Un importante impulso para ello ofreció E. Schüssler Fiorenza, quien, en 1987, fue la primera mujer elegida como presidenta de la Society of Biblical Literature. En su discurso inicial, titulado “The Ethics of Biblical Interpre-

¹ Pero téngase presente los recientes aportes del biblista protestante S. Alkier, quien en su lección inaugural, en Francfort (18/04/2002), disertó sobre el tema *Ética de la interpretación*. Por lo que hace a los contenidos, existen grandes coincidencias entre su exposición y la de D. Patte, que se presenta aquí. Cf. Alkier, *Verstehen*, 48-59; íd., *Ethik*, 21-41.

tation: Decentering Biblical Scholarship” (La ética de la interpretación bíblica: sacar la ciencia bíblica del centro)², abogó por un cambio de paradigma y exhortó a los biblistas a asumir su responsabilidad social y ejercerla. Hubo muchas reacciones acordes con ese discurso, tal como escribió ella misma en un artículo publicado en el año 2000, pero la mayoría de las expresiones habrían provenido de biblistas al *margen* de la *scientific community*; de parte de los científicos establecidos en el *centro*, por el contrario, apenas si habría habido reacciones³. A los biblistas que consideraron profundamente los impulsos dados por Schüssler Fiorenza, pertenece el especialista en Nuevo Testamento, de origen francés pero que enseña en los Estados Unidos, Daniel Patte. En 1995, en su libro *Ethics of Biblical Interpretation – A Reevaluation (Éticas de la interpretación bíblica – una reevaluación)*⁴, publicó el primer esbozo sistemático de una ética de la ciencia bíblica, en el que trata tanto la responsabilidad interna del biblista como también la externa.

En este final provisorio de mi búsqueda de elementos para construir una teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica, quisiera considerar, a modo de ejemplo, ese esbozo de Patte, a la luz de las ideas que he recabado de la indagación en la filosofía de la ciencia, en los presupuestos magisteriales de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica y en la obra de Carlos Mesters⁵.

3.2. Conversiones de un biblista

Daniel Patte nació en 1939, en el sudeste de Francia. Tras sus estudios en su patria y en Suiza, viajó a los Estados Unidos, donde, en 1971, se doctoró en el Chicago Theological Se-

² Publicado en *JBL* 107 (1988), 3-17. En su monografía *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, publicada en 1999, ha continuado desarrollando el tema. Cf., en especial, sus 13 tesis para una ética de la interpretación: Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 195-198.

³ Cf. Schüssler Fiorenza, *Defending*, 29.

⁴ Louisville: Westminster John Knox Press 1995.

⁵ Para una ulterior consideración del debate sobre la ética de la lectura de la Biblia llevado adelante en los Estados Unidos, cabe mencionar, además de las publicaciones ya citadas de E. Schüssler Fiorenza, un número temático de la revista *Semeia*: Fewell, Danna Nolan – Phillips, Gary A. (eds.), *Bible and Ethics of Reading* (*Semeia* 77), Atlanta, Ga.: Scholars Press 1997.

minary. Después de ejercer como *profesor asistente* y *profesor asociado* es, desde 1980, titular de la cátedra de *Estudio Religiosos* y ciencia bíblica *Neotestamentaria* en la *Vanderbilt University* en Nashville/Tennessee (Estados Unidos). Fue conocido como uno de los principales representantes de la lectura estructuralista de la Biblia y también como redactor de la revista bíblica *Semeia*, que estaba orientada a la promoción de accesos innovadores a la Escritura⁶. Desde finales de los años ochenta, prestó una particular atención a la teoría de la lectura de la Biblia y a la ética de la ciencia bíblica.

En el libro *Ethics of Biblical Interpretation – A Reevaluation* (*Éticas de la interpretación bíblica – una reevaluación*), publicado en 1995, da cuenta claramente del camino que lo condujo a orientar de forma completamente nueva su actividad como biblista; Patte describe ese camino como un proceso de conversión. El reconocimiento autocrítico de que su trabajo como biblista no logró su meta de superar la lectura fundamentalista de la Biblia y que, además, tuvo efectos negativos sobre sus receptores, se torna en una suerte de confesión pública⁷. A través de la nueva orientación de su trabajo, Patte desea alcanzar tres metas: por un lado, quisiera permanecer fiel a su vocación de biblista crítico; por otro, los resultados de su trabajo bíblico-científico deberían poder ser recibidos como algo útil por parte de lectores populares de la Biblia; y, por último, querría evitar que los resultados de su investigación tuviesen efectos negativos sobre sus receptores.

Estas metas estaban también al comienzo de mi búsqueda de elementos para construir una teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica. Con todo, existe una diferencia esencial respecto de Patte y es el marco de referencia confesional para el trabajo del biblista. En efecto, el proceso de conversión de Patte es, también, una conversión hacia sus raíces protestantes: al derecho de cada individuo de leer la Biblia a su manera, libre de todo control autoritativo, ya sea del Magisterio eclesial, ya sea de la ciencia bíblica.⁸

⁶ Desde 1974 a 1984, Patte fue editor asociado de la revista *Semeia*, y desde 1992 a 1998, su editor general. El último número de esa publicación apareció en 2002; sólo se sigue editando la serie complementaria *Semeia studies*.

⁷ Cf. la introducción al panorama provisorio: "A First View of the Ethical Problem: Repenting from Our Sins" (Patte, *Ethics*, 6).

⁸ Cf. *ibid.*, 10.

Patte confiesa que, como muchos de sus colegas, por largo tiempo no se hizo la pregunta acerca de la responsabilidad ética del biblista; se ocupó por primera vez de esta cuestión, en el contexto de la discusión acerca de una *Teología después de Auschwitz*. Supone que esto se debió a su propia experiencia contextual que lo había tornado sensible al tema, pues, cuando niño, había vivido personalmente cómo sus padres habían ayudado a huir a judíos perseguidos⁹. Tras resistirse y negarse largamente, habría tenido que reconocer que su propio aporte científico al estudio de Pablo y de Mateo, a pesar de su rechazo explícito de interpretaciones antijudías, había transmitido, de manera sutil, visiones de esta clase¹⁰. Reconoció que no había cumplido con su responsabilidad ante las hermanas y hermanos judíos.

Por esa misma época, el tema de la responsabilidad ética se le hizo consciente a partir de los receptores directos de su trabajo investigativo y académico. En efecto, la *Vanderbilt University*, bajo el influjo del movimiento de derechos ciudadanos, se había abierto más a estudiantes y profesores afroamericanos, y había asumido también en su plan de estudios las tradiciones de la Iglesia afroamericana. Sin embargo, las actividades académicas bíblico-científicas, orientadas por el ideal de la neutralidad y la objetividad, no se habían modificado, a pesar de la presencia de estudiantes afroamericanos. Un día, los estudiantes acusaron abiertamente a los biblistas de racismo, porque la forma en que leían la Biblia exigía de ellos el tener que renegar de sus propias experiencias y de su identidad como miembros de la Iglesia afroamericana. Patte se sintió personalmente agredido por ese reproche pero, tras su primera reacción de negación, tuvo que reconocer que dichas acusaciones eran fundadas.

A partir de allí, comenzó a ocuparse también de las problemáticas de la ciencia bíblica feminista. Es cierto que, desde hacía años, se había esforzado por emplear formas inclusivas de lenguaje y tener en cuenta los trabajos de mujeres biblistas feministas, pero la orientación fundamental de su trabajo no había sido afectada por todo eso. Es al contacto

⁹ Cf. *ibíd.*, 32 (nota 12); *íd.*, *Voice*, 19.

¹⁰ Cf. *íd.*, *Ethics*, 20.

con “advocacy scholars”¹¹ al que debió agradecerle el hecho de que tuviera que confrontarse con su responsabilidad externa como biblista y así tuvo que reconocer que, a pesar de sus mejores propósitos, no había cumplido con su responsabilidad para con los receptores de los resultados de su investigación¹².

3.3. Intentos insuficientes para asumir su responsabilidad como biblista

La confesión de que los reproches sobre el carácter racista, sexista, antijudío y colonialista de su trabajo bíblico-científico eran justificados, lo habrían sumido en un profundo sentimiento de culpa; pero, esto mismo le habría impedido reconocer el núcleo del problema y lo habría llevado a intentos desproporcionados de solución. Para hacerse cargo de su responsabilidad, intentó, primeramente, asumir como propias las preocupaciones de las víctimas de una ciencia bíblica unilateral y, a partir de allí, orientar su trabajo “pro-woman” y “pro-African-American”¹³.

La reacción de los receptores fue aplastante: sus estudiantes afroamericanos le hicieron advertir que ellos, a través de esa nueva forma de llevar adelante la ciencia bíblica, se sentían igualmente ajenos, tanto como antes. Su intento de solución habría mostrado que él creía que su error consistía en una falta de omisión, a saber: la insuficiente atención a los problemas de los grupos oprimidos. Pero el verdadero problema habría sido la absolutización de sus propias perspectivas: a todos los que no compartían su forma de ver, les había denegado implícitamente la posibilidad de ser sujetos de la lectura de la Biblia. El intento de integrar en su trabajo las preocupaciones de los grupos oprimidos y presentarlos de manera adecuada, contenía implícitamente la pretensión de que él mismo podía ejercer la ciencia bíblica de manera neutral y por encima de su propio contexto. De este modo, la ab-

¹¹ Cf. Patte, *Ethics*, 24. Se trata de científicos comprometidos con grupos determinados de personas marginadas (por ejemplo: mujeres, pobres, minorías étnicas), que interpretan la Biblia desde esa perspectiva.

¹² Cf. Patte, *Ethics*, 20-22.

¹³ *Ibid.*, 23.

solutización de su propia visión, contextualmente determinada –en su caso, la perspectiva masculina europeo-americana–¹⁴, habría sido ahora mucho más acentuada. Ser varón y estar marcado por la cultura europea-americana no sería ningún pecado, sino un don del Creador; pero quien se establece a sí mismo de manera absoluta, estaría incurriendo en idolatría. Así, el núcleo del problema ético en la ciencia bíblica sería una doble idolatría: androcentrismo y eurocentrismo¹⁵.

Patte buscó una posibilidad de asumir, como biblista, simultáneamente su doble responsabilidad interna (*ethos* de la ciencia) y externa. Pero la solución del problema de la responsabilidad externa, esto es, el reconocimiento de muchas perspectivas legítimas de interpretación, ¿no estaría en contradicción con los valores rectores de la acción de la ciencia? Patte estaba ante la cuestión de qué sentido podía tener aún su trabajo bíblico-científico, si era imposible ejercer la ciencia bíblica de manera objetiva y neutral, y la *exégesis* no se podía distinguir claramente de la *hermenéutica*. Se dio cuenta de que la absolutización de la propia perspectiva era correlativa con una comprensión unilateral de la ciencia. La lectura científica de la Biblia resulta problemática, desde el punto de vista ético, si se entiende como una búsqueda de *el* (único, universal) significado del texto.

Ocupándose de las teorías semióticas, Patte llegó a la convicción de que en cada texto existen muchas dimensiones productoras de significado, cada una de las cuales permite al lector percibir un sentido coherente del mismo. En su lectura, el lector, en virtud de sus propios intereses y presupuestos contextuales, recoge una de esas dimensiones. Una ciencia bíblica que quisiera hacer justicia, simultáneamente, a los criterios de científicidad y a su responsabilidad externa respecto de los distintos lectores de la Biblia, debería proceder de manera multidimensional. Con la ayuda de métodos científicos, se debería mostrar que hay muchas lecturas que son adecuadas al texto y, por eso mismo, legítimas¹⁶.

¹⁴ En sentido estricto, se comprende con ello norteamericanos con raíces europeas; en un sentido más amplio, europeos y norteamericanos. Cf. *ibíd.*, 14 (nota 1).

¹⁵ Cf. *ibíd.*, 25-27.

¹⁶ Cf. *ibíd.*, 27-36.

No sería necesario tener que coincidir con teorías semióticas para reconocer la legitimidad de distintas lecturas. Con el ejemplo del Evangelio de Mateo, Patte muestra que la ciencia bíblica histórico-crítica había establecido ya distintas dimensiones semánticas del texto, contradictorias entre sí. Así, por ejemplo, Mt 23,8-11 aboga por una comunidad de iguales, mientras que Mt 10,7 y 28,20 reflejan una visión jerárquica: una lectura que se remitiera a cada una de estas posiciones, sería adecuada al texto y legítima. El problema sería, entonces, que en la ciencia bíblica histórico-crítica se procura valorar las distintas dimensiones del texto y atribuirles un grado diverso de autoridad, pero la medida de juicio no estaría en el texto mismo. En efecto, para la neutral ciencia bíblica histórico-crítica, las valoraciones se basan en el prejuicio de que las dimensiones del texto que puedan retrotraerse al Jesús histórico serían más valiosas que aquellas que pueden suscribirse a la comunidad o al redactor. Pero apenas si se piensa o se pone plenamente de manifiesto aquí, que ese prejuicio es contextual y está regido por determinados intereses.

La ciencia bíblica sólo podría responder a su responsabilidad para con sus receptores, si se abstuviese de tales juicios de valor. Pues ya la misma elección de una determinada metodología está orientada por determinados intereses; de aquí que se necesita una ciencia bíblica que trabaje de forma multidimensional, que con la ayuda de métodos que se basan en diferentes metodologías, establezca las distintas dimensiones del texto, y ofrezca así a los receptores la posibilidad de que, en base a sus propios intereses contextuales, ellos decidan por una de tales dimensiones¹⁷.

Pero incluso tal ciencia bíblica que trabaje de forma multidimensional albergaría en sí el peligro de absolutizarse, ya que tendría implícita la pretensión de poder presentar de forma supra-contextual las distintas dimensiones del texto, con las diversas lecturas del mismo. Por eso Patte mismo debió reconocer que, a través de su pretensión de trabajo multidimensional, había negado su propia identidad y su estatus como biblista varón, europeo-americano y, con esto, no había asumido su responsabilidad por el racismo y el patriarcalismo

¹⁷ Cf. *ibid.*, 37-60.

causado por su propio grupo. De aquí que llegó a darse cuenta de que era necesario reconocer, de forma crítica, su propia identidad como varón, europeo-americano, y manifestarla abiertamente; Patte denomina a esta actitud “androcrítica”¹⁸.

El reconocimiento de la limitación contextual de la propia perspectiva debería conducir, por fuerza, al reconocimiento de la pluralidad de perspectivas legítimas. Pero si se reconoce que la elección de una metodología bíblico-científica, así como también la preferencia por una determinada dimensión de sentido en el texto, son cosas contextuales y regidas por intereses, entonces se impone la pregunta acerca de en qué medida se distinguirían las lecturas científica (*crítica*) y la popular (*acrítica*), y qué relación tendrían ambas entre sí.

3.4. Lectura científica y popular de la Biblia

A través del reconocimiento de que también la lectura científica de la Biblia es contextual y está regida por intereses, se pone en cuestión –según Patte– la habitual jerarquización entre las lecturas científica y popular de la Biblia. De aquí que habría que reflexionar nuevamente sobre la tarea y el valor de la lectura científica de la Biblia.

La ciencia bíblica protestante tiene sus raíces en el iluminismo. Su meta había sido liberar a los hombres de su lectura fundamentalista, no iluminada, y de la *enajenación*, causada por ella, en cuanto a lo psicológico, social, político, cultural y religioso. Patte describe su vocación de “exégeta crítico, protestante, varón, europeo-americano”¹⁹ como un movimiento contrario al fundamentalismo de los grupos evangélicos. Un primer motivo del trabajo bíblico-científico sería, entonces, reemplazar interpretaciones fundamentalistas de la Biblia, que conducen al legalismo, patriarcalismo, paternalismo y antijudaísmo, por lecturas críticas alternativas.

El fundamentalismo es visto también como causa de la secularización, por cuanto que niega el foso histórico que se-

¹⁸ *Ibid.*, 1 (“androcritical”). Si bien el concepto se refiere a la visión específicamente de género, Patte lo emplea de manera más amplia, respecto de todo lo que marca la forma de considerar que tiene un biblista.

¹⁹ *Ibid.*, 75.

para de la Biblia a los hombres modernos. Un segundo motivo para el trabajo bíblico-científico consistiría, entonces, en superar ese foso a través del trabajo histórico y la desmitologización y, así, actuar contra la descristianización.

Otro efecto del fundamentalismo sería el fraccionamiento de las Iglesias en sectas que reclaman para sí la propiedad absoluta de la verdad. De aquí que un tercer motivo para el trabajo bíblico-científico sería la preocupación ecuménica²⁰.

Los tres motivos del trabajo bíblico-científico caracterizan el esfuerzo de asumir la responsabilidad ética que se tiene para con las personas alcanzadas por las lecturas de la Biblia. Pero la ciencia bíblica protestante habría sido infiel a su vocación, ya que, con la excusa de liberar a las personas del fundamentalismo, se habría convertido, ella misma, en un poder opresor; a través de la absolutización de su propia visión. Estructuralmente, no existiría ninguna diferencia entre un lector fundamentalista de la Biblia y uno científico: ambos impugnan el derecho de toda otra forma de lectura y declaran como legítima únicamente la propia. Patte constata que la ciencia bíblica ha fallado en su objetivo de superar el fundamentalismo. En los Estados Unidos y sobre todo en los países del así llamado Tercer Mundo se constata un fuerte crecimiento de Iglesias fundamentalistas, en tanto que las Iglesias protestantes se hallan en una severa crisis.

Patte ve, como causa del fracaso de la ciencia bíblica, el hecho de que exija de sus receptores el tener que renegar de sus propias experiencias de fe con los textos bíblicos²¹. Pero, para el camino de fe de un cristiano protestante, sería fundamental la experiencia de la fuerza transformadora de los textos bíblicos, que se experimenta como liberación del poder destructivo del pecado. El cuestionamiento de tales experiencias a través de la ciencia sería un ataque contra la identidad de dichos cristianos. Sin embargo, los efectos enajenantes del fundamentalismo, que deberían ser superados por medio del trabajo bíblico-científico, no se basan –según Patte– en la pre-

²⁰ Cf. *ibíd.*, 75-77.

²¹ En un artículo publicado un año más tarde, Patte reconoció que ésta era también su propia experiencia: como miembro de una comunidad protestante procedente de los hugonotes, su primer encuentro con la ciencia bíblica había sido traumático. Cf. *id.*, *Voice*, 13s.

tensión de que los textos bíblicos poseen una poderosa acción sobre las personas, sino en la absolutización de la propia experiencia con ese poder. Para ser fieles a su propia vocación, los biblistas protestantes no deberían, entonces, impugnar la legitimidad de las lecturas creyentes, sino obrar contra su absolutización.

Para esclarecer su nueva visión de las lecturas populares protestantes de la Biblia, Patte remite a la parábola de la cizaña en el campo de trigo (cf. Mt 13,24-30). En su esfuerzo por quitar de las lecturas populares de la Biblia la *cizaña*, a saber, las apropiaciones del texto, condicionadas por prejuicios dogmáticos, y la absolutización de la propia perspectiva, la ciencia bíblica arranca también el *trigo* que hay en esas lecturas. El *trigo* consistiría en que esas lecturas están plasmadas por la interacción del lector con una determinada dimensión del texto. Esta valoración se basa en la comprensión estructuralista/semiótica de un texto, que no se considera como recipiente de sentidos, sino como un tejido (*textum*) que ofrece varios sentidos, de los cuales el lector, en su acto de lectura, actualiza uno. El acto de lectura debería entenderse como un diálogo en el que, tanto el texto como el lector, brindan su aporte. De allí que, si un lector protestante experimenta una acción poderosa del texto, esto estaría condicionado, tanto por el texto (por las estructuras productoras de sentido), como también por la propia comprensión (que el lector lleva al texto).

“Es a causa de nuestras incumbencias e intereses como una de esas dimensiones nos interpela, nos fascina, nos encanta. Cautiva nuestra atención, al punto que no vemos nada más en el texto: es la dimensión que nos mueve, nos convence o nos enfurece y, a partir de la cual, en última instancia, producimos *el* significado del texto para nosotros”²².

El biblista debe tomar conciencia de que su propia lectura, no sólo contiene trigo, sino también cizaña, determinada por una perspectiva unidimensional, fijada de manera absoluta. En última instancia, cada lectura sería una lectura de fe, en el sentido que está plasmada por la cosmovisión y las convicciones religiosas fundamentales del lector (que, incluso,

²² Íd., *Ethics*, 99 (subrayado en el original).

pueden consistir en una negación de la trascendencia). De aquí que, entonces, respecto de la legitimidad, no exista ninguna diferencia entre la lectura de fe popular y la científica y, por lo tanto, la relación entre ambas no debería establecerse de forma jerárquica.

Pero nadie se da por satisfecho con que su propia lectura sea legítima; cada lector quiere, más bien, una confirmación del valor y de la validez de su propia lectura a través de otros. Esto también sería así en el caso de lectores protestantes, que se encuentran en grupos de estudio bíblico, ya que esperan, a través de su testimonio de fe en la comunidad, un reconocimiento, de parte de la misma, para los efectos del texto bíblico que ellos experimentan. Esta búsqueda de reconocimiento sería una búsqueda teológica, en el sentido de la definición, proveniente de Anselmo, de "*fides quaerens intellectum*".

La problemática de las lecturas protestantes sería, entonces, que sólo reconocerían como válido lo que coincide con la precomprensión dogmática de la propia comunidad de fe. La ciencia bíblica no puede superar este individualismo estableciendo como absoluta su propia precomprensión; su tarea sería, más bien, guiar a una revisión y comprensión críticas de la propia interpretación de la Biblia. Una lectura crítica de la Biblia se distingue de una popular, no por la falta de una impronta, dada por los propios intereses, y de la precomprensión del lector. La diferencia residiría, antes bien, en que un lector crítico revisa de manera crítica su propia comprensión intuitiva del texto por medio de un proceso disciplinado y metódicamente controlado. En la ciencia bíblica tradicional, ese proceso de lectura estaría orientado sólo al texto y a otras lecturas críticas, que deberían ser rechazadas como insuficientes. En un trabajo bíblico-científico multidimensional *androcéntrico*, por el contrario, se debería cuestionar críticamente también la propia precomprensión y los propios intereses de género y contextuales, y ponerlos de manifiesto. La confrontación con otras lecturas críticas no debería tener como meta el rechazarlas por inadecuadas, sino que debería mostrar, positivamente, cómo es que éstas actualizan, de manera legítima, una dimensión del texto productora de sentido. De esta manera, los biblistas pueden poner a disposición de sus receptores los medios necesarios para que puedan reflexionar

críticamente sobre sus propias lecturas intuitivas de fe y reconocer su valor²³.

3.5. Características de un trabajo bíblico-científico multidimensional androcrito

Daniel Patte descubrió en su trabajo bíblico-científico multidimensional androcrito un camino posible para poder, en cuanto biblista, corresponder tanto a la responsabilidad interna como también externa de su labor. Al final de su libro, trata de presentar de manera sistemática, en diez puntos, lo que caracterizaría tal trabajo bíblico-científico; sintetizo su presentación en siete puntos²⁴.

- a) Un trabajo bíblico-científico multidimensional androcrito sería una actividad de biblistas varones, europeo-americanos, que quieren asumir su responsabilidad respecto de aquellos sobre quienes su trabajo ejerce algún tipo de acción. El punto de partida de la labor bíblico-científica sería el poner de manifiesto la propia ubicación contextual y reconocer que dicho trabajo se encuentra plasmado por esa ubicación, que es ejercido por biblistas varones, europeo-americanos.
- b) Ese trabajo bíblico-científico tendría que ser multidimensional, en el sentido de reconocer, como igualmente legítimas, muchas lecturas críticas de un texto. Así, cuando él mismo produzca una nueva interpretación, su primera tarea habrá de consistir en indagar críticamente las interpretaciones ya existentes (científicas y populares) y destacar su legitimidad.
- c) El trabajo bíblico-científico *tradicional* y el multidimensional androcrito se basarían en presupuestos completamente opuestos. La meta de la ciencia bíblica *tradicional* sería destacar el *único* sentido del texto, pretendido por el autor, empleando distintos métodos; y, a partir de dicho sentido, se juzgaría, entonces, sobre la legitimidad de las lecturas. Una ciencia bíblica multidimensional androcrita partiría, por el contrario, de la

²³ Cf. *ibid.*, 73-112.

²⁴ Cf. *ibid.*, 113-125.

polisemia del texto y tendría como meta la presentación de una serie de distintas lecturas críticas legítimas. A diferencia del caso de la ciencia bíblica *tradicional*, no se espera aquí que los distintos métodos bíblico-científicos se puedan unir en un modelo integrativo; antes bien, se los consideraría como medios para poner en evidencia distintos potenciales de significación del texto que, en parte también, podrían estar en contradicción.

- d) La ciencia bíblica multidimensional androcítica parte del supuesto de que una exégesis crítica no es una interpretación directa del texto, sino una interpretación de interpretaciones ya existentes. Cada lectura científica comienza con el acceso intuitivo del lector del texto, de aquí que deba ser vista como una interpretación crítica de dicha interpretación previa, precítica (interpretación, entonces, en un segundo nivel). A una lectura científica pertenece también la confrontación con interpretaciones de otros científicos, en este sentido, una lectura científica sería una interpretación crítica de otras interpretaciones críticas que, a su vez, son interpretaciones críticas de lecturas precíticas (se trataría, entonces, de una interpretación en un tercer nivel). La mayoría de las lecturas científicas serían una combinación de ambas formas, porque también en la interpretación y juicio de otras interpretaciones críticas desempeña un rol importante la percepción precítica del texto, marcada por la propia precomprensión.
- e) La labor de la ciencia bíblica se comprende como una tarea teológica. Se trata, pues, de alcanzar una comprensión crítica de interpretaciones precíticas ya existentes. Dado que éstas están marcadas por la visión del mundo y de la fe, así como también por la ubicación contextual del intérprete, puede calificarse, entonces, de interpretación contextual de fe. Una ciencia bíblica multidimensional androcítica sería consciente de su carácter contextual y reflexionaría sobre él; reconocería, además, la legitimidad de lectores científicos plasmados por otros contextos y otros intereses.

- f) La relación entre lectura científica y lectura popular de la Biblia no se ve más jerárquica y antagónicamente, sino interactiva y constructivamente. También una lectura científica de la Biblia comienza con un acceso intuitivo, precrítico, al texto; su meta sería, entonces, conducir a una comprensión crítica a partir de lecturas precríticas. La ciencia bíblica multidimensional androcrítica pone a disposición de los lectores populares de la Biblia sus capacidades y su saber, para ayudarlos a comprender críticamente sus lecturas y, a través de esto, cerciorarse de su legitimidad.
- g) La praxis de la ciencia bíblica multidimensional androcrítica se debe confrontar necesariamente con la tarea moral de asumir la responsabilidad por la propia lectura legítima de la Biblia. Para ello lleva a preguntarse acerca de en qué reside el valor relativo de la propia lectura, a favor de qué grupos de intereses está hablando, a quién le es útil y a quién daña. Esta valoración de las lecturas bíblicas legítimas debe darse en diálogo con otros; pero debido a que las valoraciones siempre conducen a establecer jerarquías y, con ello, potencialmente, a estructuras opresoras, permanece entonces una ambivalencia que haría necesaria una continua reflexión sobre los límites de la propia percepción contextual (*androcrítica*).

3.6. Poner en evidencia la propia perspectiva

En un artículo publicado en 1999, Patte hace precisiones sobre un punto central de su ética de la ciencia bíblica²⁵: su exhortación a favor del reconocimiento de la *legitimidad* de distintas lecturas bíblicas no debería ser mal entendida como una defensa de una *in-diferencia* posmoderna. El reconocimiento de que cada lectura está marcada constitutivamente por la perspectiva del lector, no debería conducir a la justificación del subjetivismo. Si la Biblia debe seguir siendo *Sagrada Escritura*, entonces deberían rechazarse las lecturas subjetivistas y la *eiségesis* arbitraria. Las lecturas subjetivistas serían triviales o peligrosas, como lo muestran las lecturas

²⁵ Cf. Patte, *Voice*, 12-23.

antisemitas, racistas, sexistas o colonialistas. Patte aboga por un poner de manifiesto la propia perspectiva, para indagarla, también críticamente, por medio de una hermenéutica de la sospecha.

S. Moore había criticado, en un artículo, la posición de Patte como contradictoria porque, por un lado, acentuaba el hacer manifiesto la propia posición contextual, pero, por otro lado, se mostraba sumamente reservado en revelar sus propias experiencias²⁶. Patte asume esa crítica y destaca que se debería hablar de la propia experiencia sólo con precaución y de manera circunspecta, ya que no se trata de algo estático, sino sometido a un permanente proceso de transformación; incluso una lectura de la Biblia, en la que el lector realmente se abandone al texto, siempre lo está modificando. Además, habría que desconfiar de la auto-percepción. Él mismo, desde niño, habría aprendido a tener un profundo respeto por los judíos y rechazaba toda forma de antisemitismo; sin embargo, habría tenido que reconocer que, también en sí mismo, existían todavía huellas de antisemitismo. A pesar de su buena intención de querer ejercer una ciencia bíblica de forma éticamente responsable, necesitaba siempre nuevamente ser liberado de antisemitismo, racismo y actitudes opresoras que existían en él e influenciaban su lectura de la Biblia. Sería imposible para el individuo abarcar plenamente toda su propia persona y controlarla: no obstante toda reflexión, ella permanece siempre un misterio. Si, entonces, aboga por un hablar de sí mismo precavido y reservado, no es por timidez o por la vergüenza de manifestarse, sino por respeto ante ese misterio y en reconocimiento del carácter dinámico de la propia identidad. El *yo* del lector sólo puede ser comprendido siempre como algo temporal.

El mejor camino para tomar conciencia del propio perspectivismo sería el diálogo con otros lectores y, en esto, especialmente con quienes están plasmados por otros presupuestos sociales, económicos, de género, culturales o religiosos. En la percepción y aceptación de la alteridad de su interlocutor, se puede tomar conciencia de la propia perspectiva, reflexionar críticamente sobre ella y asumir la responsabilidad

²⁶ Cf. Moore, *Confessions*, 25s.

de la lectura marcada por dicha perspectiva. Así, por ejemplo, fue recién el contacto con las lectoras feministas de la Biblia lo que le permitió a Patte tomar conciencia de la medida en que sus lecturas estaban plasmadas por el androcentrismo.

3.7. Valoración crítica

3.7.1. El paradigma de la libertad de paradigma

Es impresionante cómo se esfuerza Daniel Patte por asumir su responsabilidad externa por el uso, el aprovechamiento, y los perjuicios del saber que produce, sin ser infiel a su vocación de biblista. Con todo, su intento de solución de dicho problema está fuertemente marcado por dos presupuestos, que no comparto, a saber: su comprensión estructuralista del texto y su paradigma confesional.

Patte reconoce, con razón, que en la Iglesia protestante, la ciencia bíblica ha asumido una posición de dominio, equiparable a la antigua posición del Magisterio eclesiástico en la Iglesia católica. Por eso, para hacer justicia a su vocación evangélica, aboga por una renuncia del poder, por parte de los biblistas: a nadie se le debería negar la legitimidad de su lectura de la Biblia. Pero existen muchas diferencias respecto al valor de las muchas lecturas legítimas de la Biblia. La lectura de la Biblia tiene efectos sobre el lector, después de la lectura éste no sería igual que antes, ya que sus ideas, posturas y acciones estarían influenciadas por dicha lectura. En la medida en que su conducta posee también efectos sobre otras personas, él tiene que asumir la responsabilidad por eso. Pero podría, entonces, justificar su comportamiento con la referencia a la Biblia, sólo si el valor de su lectura es reconocido por los demás.

En razón de esta precomprensión eclesiológica y su teoría estructuralista del texto, Patte representa la opinión de que no pueden existir criterios objetivos de valoración, sino que éstos deberían ser negociados constantemente en el diálogo. Rechaza un marco de referencia eclesial (dogma, tradición doctrinal) como opresión de la libertad de cada creyente, incluso el consenso de la ciencia no debería ser aceptado como marco de referencia, porque quedaría estigmatizado unilateralmente por la perspectiva masculina y europeo-americana.

Debido a su comprensión estructuralista del texto, tampoco la referencia histórica de éste posee para él algún significado. De aquí que, por último, sólo le queda libre al individuo el reflexionar críticamente sobre los aspectos válidos y la debilidad de su propia lectura y a valorarla, a través del diálogo con otros, cuya lectura él mismo acepta como válida. El servicio de la ciencia sólo puede consistir en apoyar, por medio del trabajo multidimensional, al individuo en la propia valoración crítica de su lectura.

Esta visión está profundamente marcada por el individualismo: toda referencia a un plano comunitario superior, sea la Iglesia, sea la *scientific community*, es rechazada por Patte como opresión de la libertad del individuo. El paradigma que proclama es la liberación de los paradigmas, por cuanto que éstos serían instrumentos de opresión. Tal como Kuhn mostró para el caso de las ciencias naturales, los paradigmas surgen para poder posibilitar el trabajo científico continuo: eximen de la discusión de los fundamentos y hacen posible un trabajo comunitario, a través de la precomprensión compartida²⁷. La precomprensión común, por la que aboga Patte, consiste en la negación de todo consenso y en la promoción de una permanente discusión de los fundamentos; esto es una exigencia exagerada para el lector de la Biblia y, en última instancia, conduciría a que la Biblia fuera sólo un libro para individuos, pero ya no más el libro de una comunidad.

En su alegato por una amplia liberación de toda opresión, Patte no advierte la función de exención y corrección que posee el paradigma. El consenso intraeclesial concede al individuo un marco de referencia para su lectura, lo exime de la tarea de estar buscando permanentemente criterios de juicio de sus propias lecturas y le posibilita el diálogo con otros lectores de la Biblia. En la medida en que ese consenso no es estático, sino que se lo encuentra en la confrontación permanente con la tradición diacrónica y sincrónica, conforme a la valoración de todos los miembros de la Iglesia, no se trata entonces de un instrumento de opresión.

Algo semejante vale también para el consenso en la ciencia bíblica. La presentación de Patte, también en esto, está

²⁷ Cf. *supra* I.2.1.

muy marcada por un pensamiento “blanco-negro”. En efecto, deja completamente sin consideración el hecho que tampoco los lectores populares de la Biblia leen simplemente la *Biblia*. El texto que ellos leen no es ningún texto primordial, caído del cielo, sino que les fue hecho accesible, porque existe un consenso científico sobre la reconstrucción del texto original, que ya no existe más. Por otra parte, la mayoría de los lectores populares de la Biblia leen ésta en una traducción reconocida por una comunidad eclesial y difundida, merced a la implementación de considerables medios financieros; sin el consenso eclesial y científico, el lector no tendría, entonces, ningún acceso a la Biblia.

3.7.2. *La consideración del nexa referencial histórico*

La comprensión estructuralista del texto que posee Patte se corresponde con la comprensión de los lectores fundamentalistas de la Biblia, respecto a no tener en cuenta el normativo nexa referencial histórico. Por esto B. Malina, uno de los más reconocidos representantes del método antropológico-cultural en la ciencia bíblica, criticó a Patte en una reseña muy polémica, sosteniendo que la afirmación de Patte acerca de la legitimidad de toda lectura de la Biblia se basaría en la precomprensión pietista de que el conocimiento religioso se diferencia de cualquier otro conocimiento. En efecto, sería visto como un saber privilegiado, revelado al individuo y, por ello, tenido por más valioso que el saber elaborado por el científico respecto a las condiciones históricas y culturales del surgimiento del texto bíblico²⁸. Puesto que todas las lecturas estarían marcadas por las convicciones de fe de los lectores, entonces –según Patte–, tendrían que ser reconocidas todas como legítimas. Pero Malina destaca, por el contrario, que la legitimidad de una lectura depende del hecho de si toma en serio el texto o no. Usar las palabras de otra persona para justificar el propio actuar, sin preguntarse por el significado que dichas palabras tuvieron en su contexto originario, sería poco ético²⁹.

²⁸ Cf. Malina, *Bible*, 82s.

²⁹ Cf. *ibid.*, 84.

Pero Malina va más adelante aún: rechaza de plano la pretensión de que la Biblia posee un significado inmediato para el lector actual. La visión eclesial respecto de un sentido espiritual de la Escritura sería un abuso de la Biblia como si aquél fuera algo mágico. La Biblia sólo puede ser utilizada como un testimonio histórico y no al servicio de la justificación de los propios intereses, sean éstos críticos o androcéntricos, feministas, afroamericanos, en la línea de la teología de la liberación o sionistas³⁰. La cuestión de un significado del testimonio histórico para el lector actual debería ser dejada completamente fuera del trabajo bíblico-científico, ya que los autores bíblicos no pretendieron ese significado³¹.

La comprensión textual histórica e inmanentista de Malinas es tan unilateral como la comprensión estructuralista de Patte, a quien critica. Ambas posturas extremas ilustran, una vez más, dónde reside la fuerza de la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters, quien parte de dos presupuestos ya dados en el mismo texto bíblico, a saber: que éste es, a la vez, testimonio histórico y símbolo. Aun cuando no sea posible una reconstrucción *precisa* de la intención del autor y tampoco del contexto histórico del texto bíblico, con todo, debe mantenerse el normativo nexo referencial histórico. La cualidad de *Palabra de Dios* no le viene a la Biblia de manera mágica, sino por su referencia a la *Palabra de Dios* encarnada en la historia humana.

3.7.3. *El cambio de perspectiva en el trabajo bíblico-científico*

Las pretensiones de Patte en orden a un trabajo bíblico-científico multidimensional androcítico pueden aportar importantes impulsos para continuar desarrollando la metodología de una ciencia bíblica al servicio del lector popular de la

³⁰ Cf. *ibid.*, 85s.

³¹ En un panorama de los métodos antropológico-culturales de la ciencia bíblica, W. Stegemann constata que la tarea hermenéutica de destacar el significado de los textos bíblicos para la actualidad, “apenas habría sido asumida” por biblistas que trabajan según el enfoque antropológico-cultural. (Stegemann, *Kulturanthropologie*, 33). Pero no advierte que esto, al menos en el caso de Malina, se basa en que, para dicho autor, tal tarea es vista como un abuso de los textos históricos y, por ello, la rechaza como “a direct insult to our ancestors in faith” (Malina, *Bible*, 85).

Biblia. Considero como muy importante el cambio de perspectiva promovido por este autor.

Un trabajo bíblico-científico no ha de valer sólo recién cuando ha puesto en evidencia las carencias de todas las lecturas hechas hasta ahora y procura sustituirlas por una nueva, única y objetiva. Corresponde también a los criterios de la científicidad, el hecho que un biblista busque mostrar qué dimensiones del texto, en parte contradictorias, se esclarecen a través de las diferentes lecturas. Incluso la necesaria reconstrucción histórica del contexto originario no debe pretender, a cualquier precio, establecer claramente *el* contexto de surgimiento del texto, sino que puede conformarse con evidenciar la plausibilidad de posibles contextos de origen.

Sin embargo, el trabajo bíblico-científico multidimensional no debe conducir a la justificación de la arbitrariedad, ya que ésta, a falta de correctivos, puede llevar, en última instancia, a la justificación de lecturas de la Biblia que sean opresoras³². El trabajo bíblico-científico tendría que conducir, más bien, hacia un “pluralismo calificado”³³ y a ayudar a los receptores a poder “tratar de manera calificada, crítica y constructiva, con las faltas de claridad, las tensiones y contradicciones”³⁴.

3.7.4. *La necesidad del diálogo con otros lectores de la Biblia*

Hoy en día, en la ciencia bíblica, se reconoce, de manera general, que no es posible que exista un trabajo bíblico-científico objetivo y neutral. Sin embargo, hay grandes diferencias respecto a las consecuencias que se siguen de esta persuasión. En su *Ética de la interpretación de la Biblia*, Patte deja claro que no basta anteponer a la lectura bíblico-científica algunas reflexiones hermenéuticas; los efectos negativos del trabajo bíblico-científico son provocados, precisamente, a través de la participación personal del biblista que no es consciente de ello. Se requiere, entonces, del contacto con otros lectores de la Biblia que no compartan el mismo lugar cultu-

³² Cf. Gerdmar, *Exegesis*, 133-136.

³³ Alkier, *Verstehen*, 56.

³⁴ *Ibid.*, 57.

ral, de género, social o religioso. Sus lecturas de la Biblia, orientadas según sus propios intereses, pueden servir de espejo al biblista para tomar conciencia de sus intereses inconscientes y hacerlos explícitos.

El intercambio con mujeres biblistas feministas ayudó a Patte para tomar conciencia de cuánto estaba marcada su propia lectura de la Biblia por el androcentrismo. De manera semejante, las lecturas de la Biblia, hechas por los pobres en Latinoamérica, pueden ayudar a los lectores en los ricos países industriales a percibir su propia implicación en las estructuras de opresión y explotación, y tomar conciencia de la medida en que las propias estrategias de lectura están orientadas a la consolidación del *status quo*.

Considero muy importante la idea de Patte de que, incluso a un biblista que se esfuerza honestamente en asumir su responsabilidad externa respecto de aquellos sobre los que su trabajo tiene repercusión, no le es posible impedir los efectos negativos del saber que produce. La ilusión de que, en razón de las buenas intenciones, la propia lectura de la Biblia estaría libre de androcentrismo, etnocentrismo y legitimación inconsciente de estructuras opresoras es, incluso, una forma peligrosa de absolutizar la propia perspectiva. No es posible una lectura supra-contextual, libre de intereses.

Por eso, la ética de la ciencia bíblica exige un permanente control respecto a en qué medida la propia lectura está marcada por el antijudaísmo, el androcentrismo, el eurocentrismo, etc. Este control sólo es posible a través de la convivencia y del diálogo auténtico con otros lectores de la Biblia, tal como –conforme a la comprensión católica– lo posibilita la Iglesia, en cuanto comunidad interpretativa. La autenticidad de ese diálogo se ve en el hecho de si conduce, a quienes toman parte en él, a adquirir más poder, entendiendo por esto, junto con P. Schmid: “la capacidad de actualizar las propias potencialidades y, así, ejercer un influjo, respecto de las actitudes y de las acciones, sobre sí mismo y/o sobre otros, consciente o inconscientemente, en una forma deseada, incluso contra posibles resistencias”³⁵.

³⁵ Schmid, *Macht*, 6.

Ese conferir poder a lectores populares de la Biblia (y, entre ellos, de modo especial, a los pobres y marginados) constituye, en la Iglesia católica, un paso esencial para la transformación de aquellas actitudes y acciones de los lectores científicos de la Biblia y de quienes anuncian por misión ministerial la Palabra de Dios, que estén orientadas “en un sentido contrario a la justicia y a la caridad evangélicas”³⁶.

³⁶ *IBI* IV.A.3d (sin reproducir la forma de destacar).

Consideración conclusiva

En la primera parte de esta investigación he destacado que el Magisterio eclesial, ciertamente, ya había presentado importantes elementos de una teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica, pero que, precisamente, con vistas al aporte de los lectores populares, se requerían aún otras dilucidaciones. A través de la consideración sistemática de las ideas que recabó el biblista Carlos Mesters en su servicio a los lectores populares de la Biblia, procuré dar una aportación a dichas dilucidaciones.

Al final de mi búsqueda de elementos para construir una teoría de la lectura de la Biblia, he mostrado, por medio de tres ejemplos distintos, en qué direcciones se debería –en mi opinión– seguir desarrollando la metodología y la hermenéutica de una ciencia bíblica al servicio de los lectores populares de la Biblia.

Concluyo, ahora, mi investigación con pasajes de una meditación sobre la Biblia y sus lectores, de Wilhelm Bruners, biblista católico activo en el plano de la mediación pastoral. En esta meditación, compuesta líricamente, resuenan nuevamente algunos puntos centrales de mi indagación.

“La Biblia es un libreto,
sólo lo comprendes,
si actúas tú.
Da lo mismo qué rol asumes:
[...]

Sólo uno no te permite la Biblia:
¡el rol del espectador!

En esto se diferencia ella de todos
los demás guiones en el mundo,
que necesitan espectadores;
espectadores que pagan
y se sientan en la oscuridad,

se enfadan o disfrutan.
O tú actúas
o te quedas fuera.
Es tiempo perdido
ocuparse de la Biblia
como de otros libros.
Indaga sus gramáticas
o sus errores semánticos,
pregunta a los historiadores
o a los arqueólogos,
pregunta a filólogos
o historiadores del arte,
deja que te enseñan
teólogos y exégetas.
En todas sus respuestas
esconde la Biblia su esencia.

Nunca te enterarás
de qué se trata en ella,
si sólo la investigas.
Haces un par de interesantes
observaciones y comparaciones.
Reconoces un par de líneas
y sus líneas opuestas,
descubres sus deformaciones temporales
y sus planos literarios de acción.
Pero su misterio no lo descubres.
[...]

Anda con cuidado, si no, te lleva al error.
Ella te muestra la cáscara, no el corazón,
si es que no participas.
[...]

Juega su juego,
que te lleva hasta el límite,
el límite de tu capacidad de comprensión.
Por eso, no te consideres demasiado pequeño
e insignificante. Ella busca confrontarse contigo
y, a través tuyo, con un mundo,
que necesita de su palabra, de su reclamo,
de su discurso de Dios y del hombre;

de su simpatía por ambos.
La Biblia no posee soluciones,
ni para Dios ni para el mundo.
Pero tiene imágenes.
Profecías e imágenes poéticas
para el misterio.
Lo indescriptible,
que también habla en ti”¹.

¹ Bruners, *Bibel*, 16s.

Bibliografía

1. Advertencia preliminar

Los artículos de obras de consulta se indican con todos sus datos en las notas, pero no así en esta bibliografía. Tampoco las direcciones de Internet a las que se remite en las notas aparecen nuevamente en este elenco bibliográfico.

La literatura se cita en las notas con el autor y el título abreviado; el título completo se ofrece allí sólo cuando, a raíz del contexto, existe un interés particular en otros datos bibliográficos. Por regla general, se toma como cita breve el primer sustantivo del título de la obra, pero, en caso de duda, se toman también otras palabras. Dado que la comprobación de citas de obras de consulta, de fuentes inéditas y de documentos eclesiales difieren de estas reglas aquí mencionadas, los títulos abreviados que se usan en tal caso son indicados también en este elenco bibliográfico.

Las publicaciones de Carlos Mesters se ordenan cronológicamente conforme a la fecha de la primera edición. En las referencias, al título breve se le agrega el año para facilitar su identificación; cuando se emplea una edición posterior o una traducción cuyo original no se ha podido consultar, se indica también en este elenco bibliográfico en forma complementaria a la primera edición.

Los autores latinoamericanos emplean, a menudo, un doble apellido. Por lo general, se los ordena entonces conforme al apellido con el que son más citados, que suele ser el paterno.

Los títulos en otro idioma de los que existe una edición castellana son citados, comúnmente, según esta versión; cuando ha sido posible, se ha controlado la traducción con el original.

2. Fuentes inéditas

ARGÜELLO, JOSÉ, *Optar hoy por los pobres*, Texto de una conferencia, Manuscrito, 08/09/1992 (5 pp.).

DE WIT, HANS, *Through the Eyes of Another. A Project of Intercultural Reading of the Bible* (folleto fotocopiado del proyecto, sin referencia al lugar de edición), febrero 2001 (96 pp.).

DINBÖCK, CHRISTOPH, *Lateinamerikanische und europäische Auslegung des Buches Rut*. Ein Vergleich der Rut-Kommentare von Carlos Mesters und Erich Zenger, Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, diciembre 1995 (147 pp.).

HÜNING, RALF, *Die Trennung von Glauben und Leben überwinden: Hermeneutik und Methodik der Bibelarbeit von Carlos Mesters – Brasilien*. Darstellung und Versuch einer Rezeption im deutschen Kontext. Diplomarbeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin, abril 1996 (IV+132 pp.).

———, Entrevista con Carlos Mesters (Münsterschwarzach 20/05/2003).

SÁNCHEZ ROMÁN, ELOY, *In memoriam Fritzleo Lentzen-Deis S. I. (1928-1993)*, Manuscrito, sin año [= 1998] (5 pp.).

———, *Fritzleo, la pragmática e il Progetto*, Manuscrito de una conferencia en la semana de estudio del grupo “Exégesis intercultural”, Tavernerio, Italia, 28/07/2003 (7 pp.).

3. Fuentes de Internet

BIBLIOGRAFÍA BÍBLICA LATINO-AMERICANA, Presentación de la propia redacción: URL: <http://www.metodista.br/biblica/quemsomos.htm> (10/07/2006).

GODOY, DANIEL, “Entrevista – Carlos Mesters”, en *BBLA informa*, 4 (julio-septiembre 2003): URL: http://www.metodista.br/biblica/bbla_informa/bbla_informa_4/conferencia-entrev_mesters.htm (10/07/2006).

4. Obras de consulta

DICCIONARIO DE TEOLOGÍAS DEL TERCER MUNDO, ed. por Virginia Fabella y Rasiah S. Sugirtharajah, Estella (Navarra): Verbo Divino 2003.

ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTSTHEORIE, ed. por Jürgen Mittelstraß, 4 Vol., Mannheim: Bibliographisches Institut 1980-1996 [*EPhW*].

HANDBUCH DER BIBELARBEIT, ed. por Wolfgang Langer, Múnich: Kösel 1987 [*HBA*].

HANDBUCH DER DEUTSCHSPRACHIGEN LATEINAMERIKAKUNDE, ed. por Nikolaus Werz (Freiburger Beiträge zu Entwicklung und Politik 11), Friburgo de Brisgovia: Arnold-Bergstrasser-Institut 1992 [*Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*].

KLEINES LEXIKON ZUR THEOLOGIE DER BEFREIUNG, compuesto por Horst Goldstein, Dusseldorf: Patmos 1991 [*KLexThB*].

LEXIKON DER KATHOLISCHEN DOGMATIK, ed. por Wolfgang Beinert, Friburgo de Brisgovia: Herder 1988 [*LKDog*].

LEXIKON DER RELIGIONEN. PHÄNOMENE – GESCHICHTE – IDEEN, ed. por Hans Waldenfels (Herder Spektrum 4090), Friburgo de Brisgovia: Herder 1992 [*LeRe*].

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, fundado por Michael Buchberger; 3ª edición totalmente renovada ed. por Walter Kasper, 10 Vol., apéndice e índice, Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1993-2001 [*LThK³*].

METZLER LEXIKON LITERATUR- UND KULTURTHEORIE. ANSÄTZE – PERSONEN – GRUNDBEGRIFFE, ed. por Ansgar Nünning, 2ª edición revisada y aumentada, Stuttgart y otras: Metzler 2001 [*MLLKT²*].

NEUES BIBELLEXIKON, ed. por Manfred Görg y Bernhard Lang, 3 Vol., Dusseldorf y otras: Benziger 1991-2001 [*NBL*].

NEUES HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE. Nueva edición ampliada, ed. por Peter Eicher, 5 Vol., Múnich: Kösel 1991 [*NHThG*].

RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. HANDWÖRTERBUCH FÜR THEOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT, 4ª edición, totalmente renovada, ed. por Hans Dieter Betz y otros, Vol. 1ss., Tübinga: Mohr Siebeck 1998ss. [RGG⁴].

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, ed. por Gerhard Krause y Gerhard Müller, Vol. 1ss., Berlín y otras: De Gruyter 1976ss. [TRE].

5. Documentos eclesiales

CONCILIO VATICANO II. CONSTITUCIONES, DECRETOS, DECLARACIONES; LEGISLACIÓN POSCONCILIAR, con un prólogo de Casimiro Morcillo González, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1968.

DIE EVANGELISIERUNG LATEINAMERIKAS IN GEGENWART UND ZUKUNFT. “Dokument der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla 26.1.–13.2. 1979”, en *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, 6. september 1968 – 13. februar 1979*, ed. por Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn sin año, 135-355 [Puebla].

JUAN Pablo II, “Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia”, en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Colección Documentos Vaticanos), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993, 3-17 [Juan Pablo II, *Discurso 1993*].

———, “Ansprache an die Teilnehmer des Symposiums über die Wurzeln des Antijudaismus vom 31. Oktober 1997”, en *OR(D)* 48, 28/11/1997, 7 [Juan Pablo II, *Discurso 1997*].

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, “Bible et Christologie – Bibel und Christologie – De sacra scriptura et Christologia”, en Müller, Paul-Gerhard (ed.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein*. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar von Joseph A. Fitzmyer und einem Geleitwort von Kardinal Joseph Rat-

zinger, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, 17-198 [*Päpstliche Bibelkommission, Bibel und Christologie*].

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Colección Documentos Vaticanos), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993 [IBI].

———, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001.

PABLO VI, “Iis qui interfuerunt Coetui vigesimo primo per hebdomadam Romae habito, biblicis studiis provehendis, proposito argumento ‘Esegesi ed ermeneutica’”, en AAS 62 (1970) 615-619 [Pablo VI, *Discurso 1970*].

———, “An die Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission am 14. März. Die Bibel lesen ‘im Lichte der Überlieferung’”, en Papst Paul VI, *Wort und Weisung im Jahr 1974* (Wort und Weisung 1), Ciudad del Vaticano, 231-238 [Pablo VI, *Discurso 1974*].

RATZINGER, JOSEPH CARDINAL, Prefacio al documento de la Comisión Bíblica, en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Colección Documentos Vaticanos), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993, 21-23 [Ratzinger, *Prefacio*].

6. Publicaciones de Carlos Mesters

6.1. Publicaciones sin indicación de su colaboración

CONFEDERACIÓN LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS (ed.), *Proyecto “Palabra-Vida” 1988-1993*, Bogotá: CLAR 1988.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (ed.), *A Leitura orante da Bíblia* (Tua Palavra é Vida 1), Río de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1990.

———, (ed.), *A Formação do Povo de Deus* (Tua Palavra é Vida 2), Río de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1990.

- , *A Leitura profética da história* (Tua Palavra é Vida 3), Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1992.
- , *Sabedoria e poesia do Povo de Deus* (Tua Palavra é Vida 4), Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1993.
- , *Seguir Jesus: Os Evangelhos* (Tua Palavra é Vida 5), Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1994.
- , *Viver e anunciar a Palavra. As primeiras comunidades* (Tua Palavra é Vida 6), Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1995.
- , *O Sonho do povo de Deus. As comunidades e os movimentos apocalípticos* (Tua Palavra é Vida 7), Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 1996.
- , *A Bíblia na Formação* (Tua Palavra é Vida), Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil; San Pablo: Loyola 2000.
- CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (ed.), *Caminhamos na estrada de Jesus. O Evangelho de Marcos* (Rumo ao novo milênio 2), San Pablo: Paulinas 1996.

6.2. Publicaciones bajo su nombre

- [1963] MESTERS, CARLOS, “To see God is to die and to live”, en *CIW* 4, 1 (1964), 12-25 (original: “God zien is sterven en leven. Het zien van God in het OT”, en *Carmel* 15, 1 [1963], 42-56).
- [1967] MESTERS, CARLOS, “Het woord dat gebeurt”, en *Carmel* 19 (1967), 195-203.
- [1968a] MESTERS, CARLOS, “Reflexões Bíblicas sôbre alguns Aspectos da Palavra ‘Evangelho’”, en *REB* 28 (1968), 342-355.

- [1968b] MESTERS, CARLOS, "De God van Abraham, zekerheid zonder polis", en *Carmel* 20, 1 (1968), 16-25.
- [1969a] MESTERS, CARLOS, "A Conceção Bíblica da Palavra de Deus", en *REB* 29 (1969), 13-37.
- [1969b] MESTERS, CARLOS, *Palavra de Deus na história dos homens*, Vol. 1, Petrópolis: Vozes ^o1977 (primera edición: Belo Horizonte y otras: O Lutador 1969).
- [1970a] MESTERS, CARLOS, "O Profeta Elias: Inspiração para Hoje", en *REB* 30 (1970), 590-617.
- [1970b] MESTERS, CARLOS, "Orações bem antigas para sustentar uma fé sempre nova", en Cintra, Raimundo (ed.), *Credo para amanhã*, vol. 1, Petrópolis: Vozes 1970, 89-101.
- [1971a] MESTERS, CARLOS, "A Experiência de Deus nos Patriarcas, nos sábios, nos profetas e no Apóstolo São João", en Baggio, Hugo D., y otros, *Experimentar Deus Hoje*, Petrópolis: Vozes ²1976, 90-125 (primera edición en *Convergência* [Río de Janeiro], 4, 36 [1971], 3-25).
- [1971b] MESTERS, CARLOS, *Palavra de Deus na história dos homens*, Vol. 2, Petrópolis: Vozes ⁴1979 (¹1971).
- [1971c] MESTERS, CARLOS, *Paraíso Terrestre: Saudade ou esperança?*, Petrópolis: Vozes ¹¹1987 (¹1971).
- MESTERS, CARLOS, *Paraíso Terrestre: ¿Nostalgia o esperanza?* (Colección Biblia 22), Quito: Vicaría Sur/Centro Bíblico Verbo Divino; Cuenca; EDICAY ³1993.
- [1971d] MESTERS, CARLOS, *Deus, onde estás? Uma introdução prática à Bíblia*, Petrópolis: Vozes ⁷1987 (primera edición: Belo Horizonte: Vega 1971).
- MESTERS, CARLOS, *Dios, ¿dónde estás? Una introducción práctica a la Biblia* (Traducción: Alfonso Ortiz García; Jesús Valiente Malla), Estella (Navarra): Verbo Divino 1996.
- [1972a] MESTERS, CARLOS, "La parola di Dio nella liberazione del popolo. Il processo di liberazione aperto dalle comunità di base nel Nordest del Brasile", en *IDOC.I(R)* 3, 3 (1972), 8-18.

[1973a] MESTERS, CARLOS, *Introdução geral. Guia do dirigente* (Círculos Bíblicos 2), Petrópolis: Vozes 1973.

MESTERS, CARLOS, *Lecturas bíblicas. Guías de trabajo para un curso bíblico*, Estella (Navarra): Verbo Divino ⁵1993 (original: Coleção Círculos Bíblicos, 15 folhetos, Petrópolis: Vozes 1973).

[1974a] MESTERS, CARLOS, *Por trás das palavras. Vol. 1: Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia* (Publicações Centro de Investigação e Divulgação, Exegese 1), Petrópolis: Vozes ³1977 (¹1974).

MESTERS, CARLOS, *Por detrás de las palabras. Estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia*, México D.F.: Palabra Ediciones ²1993.

[1975a] MESTERS, CARLOS, “O futuro de nosso passado. ‘O que deve ser tem força’”, em *SEDOC* 7 (1974-1975), 1.133-1.191.

[1975b] MESTERS, CARLOS, “O uso da Bíblia na evangelização”, em *Convergência* (Rio de Janeiro) 8 (1975-1976), 527-541.

[1976a] MESTERS, CARLOS, “Flor sem defesa. Ler o evangelho na vida”, em *íd.*, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis: Vozes 1983, 87-187 (primera edición en *SEDOC* 9 [1976-1977], 326-392).

[1977a] MESTERS, CARLOS, *Seis dias nos porões da humanidade*, Petrópolis: Vozes ⁶1985 (¹1977).

[1977b] MESTERS, CARLOS, *María, la madre de Jesús* (Colección Biblia 6), Quito: Parroquia Cristo Resucitado; Cuenca: EDICAY – Centro Bíblico Verbo Divino ⁸1992 (original: *Maria, a mãe de Jesus*, Petrópolis: Vozes 1977).

[1977c] MESTERS, CARLOS, “Considerações sobre a catequese dos povos indígenas”, em *íd.* – Suess, Paulo: *Utopia cativa. Catequese indigenista e libertação indígena* (Teologia Orgânica 15), Petrópolis: Vozes 1986, 9-49 (primera edición en *Boletim do Cimi* 6, 40 [septiembre 1977], 24-44).

- [1978a] MESTERS, CARLOS, *Abraham y Sara* (Colección Biblia 42), Quito: Parroquia Cristo Resucitado, sin año (original: *Abraão e Sara*, Petrópolis: Vozes 1978).
- [1979a] MESTERS, CARLOS, “A brisa leve, uma nova leitura da Bíblia”, en *íd.*, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis: Vozes 1983, 40-86 (primera edición en *SEDOC* 11, 118 [1979], 733-765).
- [1979b] MESTERS, CARLOS, “Fundamentação bíblica da espiritualidade carmelitana”, en *Carmelus* 26 (1979), 77-100.
- [1980a] MESTERS, CARLOS, “The bible in the church of the poor”, en Pereira Ramalho, Jether (ed.), *Signs of hope and justice. Commission on the churches participation in development*, Ginebra: Consejo Mundial de la Iglesias 1980, 81-89.
- [1980b] MESTERS, CARLOS, “Interpretação da Bíblia em algumas Comunidades Eclesiais de Base no Brasil”, en *íd.*, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis: Vozes 1983, 30-39 (primera edición 1980).
- [1981a] MESTERS, CARLOS, “The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People”, en Torres, Sergio-Eagleson, John (ed.), *The challenge of basis Christian communities: papers from the International Ecumenical Congress of Theology*, february 20 – march 2, 1980, San Pablo, Brasil, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1981, 197-210 (Original: “O uso da Bíblia nas comunidades cristãs de base”, en *A igreja que surge da base. Eclesiologia das comunidades de base. IV. Congresso Internacional Ecumênico de Teologia*, São Paulo 1982, San Pablo: Paulinas 1982, 297-311).
- [1981b] MESTERS, CARLOS, *A missão do povo que sofre: Os cânticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías*, Petrópolis: Vozes ²1985 (¹1981).
- MESTERS, CARLOS, *La Misión del Pueblo que Sufre. Los cánticos del siervo de Dios en el Libro del Profeta Isaías* (Colección Biblia 45), Quito: Vicaría Sur; Cuenca: EDICAY/Centro Bíblico Verbo Divino ²1993.

[1981c] MESTERS, CARLOS, *Bíblia: Livro feito em mutirão*, San Pablo: Paulinas ¹¹1986 (primera edición: PTP 1, 4 [1981] Supl.).

[1982a] MESTERS, CARLOS, *Um projeto de Deus. A presença de Deus no meio do povo oprimido*, San Pablo: Paulinas⁷1986 (¹1982).

MESTERS, CARLOS, “Un Proyecto de Dios. La práctica liberadora para una convivencia humana igualitaria”, en *íd.*, *Un Proyecto de Dios. La práctica liberadora para una convivencia humana igualitaria – La Práctica Liberadora de Jesús* (Colección Biblia 8), Quito: Vicaría Sur/Ediciones Verbo Divino; Cuenca: EDICAY, sin año, 3-40.

[1983a] MESTERS, CARLOS, “Introdução”, en *íd.*, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis: Vozes 1983, 7-9.

[1983b] MESTERS, CARLOS, “Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil”, en *íd.*, *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis: Vozes 1983, 188-202.

[1984a] MESTERS, CARLOS, “Restabelecer a justiça de Deus no meio do povo. Vida e luta do profeta Elias. Sobre a missão profética”, en *Convergência* (Río de Janeiro) 19, 171 (1984), 175-193.

[1984b] MESTERS, CARLOS, “Os Conflitos no Livro dos Atos dos Apóstolos. Uma Sugestão para o estudo”, en *Estudos Bíblicos* 3 (1984), 21-34.

MESTERS, CARLOS, *Los conflictos en el libro de los Hechos de los Apóstoles* (Traducción: Roberto Garza Evia), (Colección Biblia 5), Quito: Vicaría Sur, sin año.

[1985a] MESTERS, CARLOS, “A prática libertadora de Jesus” (PTP Supl.), Belo Horizonte: CEBI 1985.

MESTERS, CARLOS, “La práctica liberadora de Jesús”, en *íd.*, *Un proyecto de Dios. La práctica liberadora para una convivencia humana igualitaria – La práctica liberadora de Je-*

- sús (Colección Biblia 8), Quito: Vicaría Sur/Ediciones Verbo Divino; Cuenca: EDICAY, sin año, 41-60.
- [1985b] MESTERS, CARLOS, *Rut. Una historia de la Biblia, ¡Pan, familia, tierra! ¡El que por allí camina, no yerra!* (Colección Biblia 3), Quito: Parroquia Cristo Resucitado; Cuenca: EDICAY/Centro Bíblico Verbo Divino 1992 (original: *Rute, uma história da Bíblia: pão, família, terra! quem vai por aí não erra!*, San Pablo: Paulinas 1985).
- [1986a] MESTERS, CARLOS, “‘Como a água do rio que carrega o barquinho das comunidades’ – Sobre o uso da Bíblia no VI Encontro Intereclesial das Comunidades de Base”, en *REB* 46 (1986), 569-577.
- [1986b] MESTERS, CARLOS, *Rute* (Comentário Bíblico AT), Petrópolis: Vozes; San Bernardo del Campo: Metodista; San Leopoldo: Sinodal 1986.
- MESTERS, CARLOS, *Rut* (Traducción: David y Ethel Delgado), (Comentario Bíblico Ecueménico), Buenos Aires: Asociación La Aurora 1988.
- [1986c] MESTERS, CARLOS, *O Profeta Elias. Homen de Deus, homen do povo* (PTP 6, 37 Supl.), Belo Horizonte: CEBI 1986.
- MESTERS, CARLOS, *El Profeta Elías. Hombre de Dios, hombre del Pueblo* (Colección Biblia 13), Quito: Vicaría Sur, sin año.
- [1986d] MESTERS, CARLOS, *Bíblia: Livro da Aliança, Êxodo 19-24. A constituição de um povo. Roteiro de uma grande celebração*, San Pablo: Paulinas 1986.
- MESTERS, CARLOS, *Libro de la Alianza, Êxodo 19-24* (Colección Biblia 24), Quito: Parroquia Cristo Resucitado; Cuenca: EDICAY, sin año.
- [1986e] MESTERS, CARLOS, *Os dez mandamentos. Ferramenta da comunidade*, San Pablo: Paulinas 1986.

MESTERS, CARLOS, *La Ley de Dios. Herramienta de la Comunidad* (Colección Biblia 2), Quito: Vicaría Sur/Ediciones Verbo Divino; Cuenca: EDICAY ⁵1993.

[1986f] MESTERS, CARLOS, “Caros Amigos” (San Pablo, 8 de agosto de 1986), en *PTP* 6, 35 (1986), 2-7.

[1986g] MESTERS, CARLOS, “The carmelite mystical tradition at the service of the poor”, en *Sword* (Joliet) 47 (1987), 155-174 (original: “¿Cómo nosotros, carmelitas, hacemos o debemos hacer, en la práctica, para releer nuestra tradición mística y colocarla al servicio de los pobres?”, en *Vida Espiritual* [Bogotá], 85 [1986], 30-44).

[1987a] MESTERS, CARLOS, “Caro amigo Eliseu [Carta, Belo Horizonte, 08/12/1987]”, en *PTP* 7, 43 (1987), 11-12.

[1987b] MESTERS, CARLOS, *A Bíblia e a defesa dos direitos humanos* (PTP 7, 41 Supl.), Belo Horizonte: CEBI 1987.

[1988a] MESTERS, CARLOS, *Balanço de 20 anos. A Bíblia lida pelo povo na atual renovação da Igreja católica no Brasil 1964-1984* (PNV 7), Belo Horizonte: CEBI 1988.

[1988b] MESTERS, CARLOS, “Lectura popular de la Biblia”, en *El pueblo hace camino 1* (1988), 8-13 (original: “Leitura Popular da Bíblia”, en *O Povo faz Caminho 1* [1988], 7-14).

[1988c] MESTERS, CARLOS, *O rio dos Salmos das nascentes ao mar* (PNV 9), Belo Horizonte: CEBI 1988.

[1988d] MESTERS, CARLOS – LOPES, ELISEU, “Flor bonita nascida em terra seca sem adubo”, en *Tempo e Presença* (Rio de Janeiro), 235 (octubre 1988), 21-22.

[1988e] MESTERS, CARLOS, *Uma entrevista com o apóstolo Paulo* (PNV 1), Belo Horizonte: CEBI 1988.

MESTERS, CARLOS, *Una entrevista con el Apóstol Pablo* (Traducción: Carlos Cervantes), (Colección Biblia 31), Quito: Vicaría Sur / Centro Bíblico Verbo Divino; Cuenca: EDICAY ²1994.

- [1989a] MESTERS, CARLOS, “La lectura fiel de la Biblia”, en *RIBLA* (Quito) 5/6 (1990), 115-129 (original: O projeto “Palavra – Vida” e a leitura fiel da Bíblia de acordo com o Tradição e o Magistério da Igreja, en *REB* 49 [1989], 661-673).
- [1989c] MESTERS, CARLOS, “Os critérios da leitura da Bíblia”, en *Convergência* (Rio de Janeiro) 24 (1989), 324-328.
- [1990a] MESTERS, CARLOS, *La Biblia en la Nueva Evangelización* (Colección Biblia 53), Quito: Parroquia Cristo Resucitado; Cuenca: EDICAY, sin año (original: “A Bíblia na Nova Evangelização”, en *A Bíblia na Nova Evangelização*, Rio de Janeiro: CRB 1990, 7-37).
- [1991a] MESTERS, CARLOS, “‘Oír lo que el Espíritu habla a las Iglesias’. Interpretación popular de la Biblia en Brasil”, en *Concilium* 233 (1991), 143-156 (original: “Ouvir o que o Espírito diz às igrejas”. A interpretação popular da Bíblia no Brasil, en *Concilium* 233 [Petrópolis: Vozes 1991], 112-123).
- [1991b] MESTERS, CARLOS, “A Bíblia lê a Bíblia – Sobre o fenômeno da releitura dentro da Bíblia”, en *Estudos Bíblicos* 32 (1991), 39-46.
- [1991c] MESTERS, CARLOS, “Zwischen Emmaus und Jerusalem (Lukas 24,13-35). Wie Menschen in Brasilien die Bibel lesen”, en Schoenborn, Ulrich (ed.), *Hermeneutik in der Theologie der Befreiung* (Franziskanische Hefte 4), Mettingen: Institut für Brasilienkunde/Brasilienkunde-Verlag 1994, 67-76 (original: “O CEBI e a sua metodologia bíblica”, en *PTP* 11, 64 [1991], 25-36).
- [1991d] MESTERS, CARLOS, *Pablo apóstol. Un trabajador que anuncia el evangelio* (Biblia 63), Quito: Vicaría Sur de Quito/Misioneros del Verbo Divino; Cuenca: EDICAY 1994 (original: *Paulo apóstolo. Um trabalhador que anuncia o evangelho* [PNV 41], Belo Horizonte: CEBI 1991).
- [1991e] MESTERS, CARLOS, “A caminhada do profeta Elias”, en Chandler, Paul (ed.), *A Journey with Elijah. Carmelite Se-*

minar on the Prophet Elijah. Whitefriars Hall, Washington DC, 3-9 April 1991 (Carisma e Spiritualità 2), Roma: Institutum Carmelitanum 1991, 163-181.

- [1991f] MESTERS, CARLOS, “Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia”, en *Estudos Bíblicos* 32 (1991), 100-104.
- [1992a] MESTERS, CARLOS, “A prática evangelizadora de Jesus revelada nos evangelhos”, en *RIBLA* (Petrópolis; San Leopoldo) 12 (1992), 119-131.
- [1992b] MESTERS, CARLOS, *El profeta Jeremías. Boca de Dios, boca del pueblo. Introducción a la lectura del libro del profeta Jeremías* (Escuela de la Palabra), Santafé de Bogotá: San Pablo 1994 (original: *O profeta Jeremias: boca de Deus, boca do povo. Uma introdução à leitura do livro do profeta Jeremias [Por trás das Palavras]*, San Pablo: Paulinas 1992).
- [1992c] MESTERS, CARLOS, “Eclesialidade e missão. Reflexão a partir da Bíblia”, en *Convergência* (Río de Janeiro) 27 (1992), 430-444.
- [1993a] MESTERS, CARLOS, *Dios habla en la vida. Veinticinco círculos bíblicos para principiantes*. Traducción: José M. Hernández (Biblia y Vida 16), México D.F.: Dabar 1993 (original: *Olhar no espelho da vida – vinte e cinco círculos bíblicos para iniciantes* [PNV 65/66], San Leopoldo: CEBI 1993).
- [1993b] MESTERS, CARLOS – MELLO, AGOSTINHA VIERA DE – CAVALCANTI, TEREZA, “E o coração pegou fogo”. Notícias do primeiro encontro de espiritualidade do CEBI, 6 a 16 de junho de 1992. O fio que costura tudo (PNV 61/62), San Leopoldo: CEBI 1993.
- [1994a] MESTERS, CARLOS E EQUIPE, “Visão global sobre a interpretação e seu método”, en Cardoso Pereira, Nancy/Mesters, Carlos, *A Leitura Popular da Bíblia. A procura da moeda perdida* (PNV 73), San Leopoldo: CEBI 1994, 27-37.

[1994b] MESTERS, CARLOS, “Bíblia e Povo”, en Instituto Nacional de Pastoral (ed.), *Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70. Caminhos, experiências e dimensões* (Igreja do Brasil), Petrópolis: Vozes 1994, 185-191.

[1994c] MESTERS, CARLOS, “Casos de imaginação criativa”, en *Estudos Bíblicos* 42 (1994), 20-27.

[1995a] MESTERS, CARLOS, *Com Jesus na contramão* (Bíblia na mão do povo), San Pablo: Paulinas 1995.

MESTERS, CARLOS, *Con Jesús a contramano ... en defensa de la Vida* (Colección Biblia 68), Quito: Vicaría Sur/Centro Bíblico Verbo Divino; Cuenca: EDICAY 1996.

[1995b] MESTERS, CARLOS, *Jesús, nuestro hermano. Primera parte: El comienzo de la buena nueva*. Traducción: José M. Hernández (Biblia y vida 19), México D.F.: Dabar 1996 (original: “*Entre Nós Está e Não o Conhecemos*”. *Círculos Bíblicos. Jesus, Nosso Irmão 1ª Parte* [PNV 88], San Leopoldo: CEBI 1995).

MESTERS, CARLOS, *Jesús, nuestro hermano. Segunda parte: La comunidad y su misión*. Traducción: José M. Hernández (Biblia y vida 20), México D.F.: Dabar 1996 (original: “*Entre Nós Está e Não o Conhecemos*”. *A Comunidade e a Sua Missão. Círculos Bíblicos. Jesus, Nosso Irmão 2ª Parte* [PNV 91/92], San Leopoldo: CEBI 1995).

MESTERS, CARLOS, *Jesús, nuestro hermano. Tercera parte: Conflicto, derrota, victoria*. Traducción: José M. Hernández (Biblia y vida 21), México D.F.: Dabar 1996 (original: “*Entre Nós Está e Não o Conhecemos*”. *Enfrentando os Poderes – Doando a Vida. Círculos Bíblicos. Jesus, Nosso Irmão. 3ª Parte* [PNV 95/96], San Leopoldo: CEBI 1995).

[1995c] MESTERS, CARLOS, *Hacer arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Palabra*, Estella (Navarra): Verbo Divino 2006 (pp. 11-116: original: *Fazer arder o coração: reflexões sobre a leitura orante da Bíblia* [Coletânea Carmelitana. Bíblica; 3], Curitiba: Ed. do Carmo; Goiana, PE: Instituto de Espiritualidade Tito Brandsma 1995).

- [1996a] MESTERS, CARLOS, “A leitura libertadora da Bíblia”, en *Medellín* 22 (1996), 693-708.
- [1996b] MESTERS, CARLOS, “Jesus e o povo”, en *9º Encontro Intereclesial São Luís, MA 15 a 19 de julho de 1997*, CEBs: Vida e Esperança nas Massas. Texto Base, San Pablo: Editora Salesiana Dom Bosco 1996, 102-131.
- [1996c] MESTERS, CARLOS, “Senhor, dá-me dessa água!”. O diálogo da samaritana com Jesus: Dez roteiros para a leitura orante de João 4,1-42 (PNV 113), San Leopoldo: CEBI 1997 (primera edición: 1996).
- [1996d] MESTERS, CARLOS, “A Vida Religiosa inserida no meio dos pobres, à luz da Palavra de Deus”, en *Convergência* (Rio de Janeiro) 31, 294 (1996), 368-387.
- [1997a] MESTERS, CARLOS, “De Santa Maria para São Luís. Reflexões em torno do uso da Bíblia no IX Intereclesial”, en *REB* 57 (1997), 825-842.
- [1997b] MESTERS, CARLOS, *Fraternidade e Educação a Serviço da Vida e da Esperança*. Campanha da Fraternidade 1998. Círculos Bíblicos, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus; Goiânia: Arquidiocese de Goiânia 1997.
- [1997c] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Apocalipse de João. Esperança, coragem e alegria*. Círculos Bíblicos. Primeira Parte: Capítulos 1 a 3 (PNV 119/120), San Leopoldo: CEBI 1997.
- [1997d] MESTERS, CARLOS, “O itinerário dos discípulos e das discípulas de Jesus, segundo o evangelho de Marcos: uma interpelação à vida religiosa hoje”, en *Convergência* (Rio de Janeiro) 32, 305 (1997), 397-411.
- [1998a] MESTERS, CARLOS – LOPES, MERCEDES, *Querido Teófilo. Encuentros bíblicos sobre el evangelio de Lucas* (Traducción y adaptación: Atilano Rodríguez), Estella (Navarra): Verbo Divino 2000 (original: *O Avesso é o Lado Certo. Círculos bíblicos sobre o evangelho de Lucas*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulinas 1998).

- [1998b] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Apocalipse de João. Esperança, coragem e alegria. Círculos Bíblicos*. Segunda parte: Capítulos 4 a 11 (PNV 127 – 128), San Leopoldo: CEBI 1998.
- [1998c] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Apocalipse de João. Esperança, coragem e alegria. Círculos Bíblicos*. Tercera parte, Capítulos 12 a 20 (PNV 131/132), San Leopoldo: CEBI 1998.
- [1998d] MESTERS, CARLOS, “Apresentação”, en Barros, Marcelo, *Conversando com Mateus*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus; Goiás: Rede 1998, 5-6.
- [1999a] MESTERS, CARLOS, “Jesus e a cultura do seu povo”, en *Estudos Bíblicos* 61 (1999), 13-22.
- [1999b] MESTERS, CARLOS – LOPES, MERCEDES – OROFINO, FRANCISCO, *Travessia. Quero misericórdia e não sacrifício. Círculos bíblicos sobre o Evangelho de Mateus* (PNV 135/136), San Leopoldo: CEBI 1999.
- MESTERS, CARLOS – LOPES, MERCEDES – OROFINO, FRANCISCO, *Misericórdia quiero y no sacrificios. Encuentros bíblicos sobre el evangelio de Mateo* (Traducción: Atilano Rodríguez; Adaptación: Atilano Rodríguez y Juan Stefanow), Estella (Navarra): Verbo Divino 2001.
- [1999c] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Apocalipse de João. Esperança, coragem e alegria. Círculos Bíblicos*. Cuarta parte: Capítulos 21 a 22 (Círculos 34 a 37) (PNV 141), San Leopoldo: CEBI 1999.
- [1999d] MESTERS, CARLOS – LOPES, MERCEDES, “La palabra de Dios: fuente de vida y esperanza para el nuevo milenio”, en *La Palabra Hoy* (Bogotá) 24, 92/93 (1999), 51-69.
- [2000a] MESTERS, CARLOS – LOPES, MERCEDES – OROFINO, FRANCISCO, *Raio-X da Vida. Círculos Bíblicos do Evangelho de João* (PNV 147/148), San Leopoldo: CEBI 2000.

- [2000b] MESTERS, CARLOS, “Jesús formador”, en *Convergência* (Rio de Janeiro) 35, 355 (2000), 396-412.
- [2002a] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Atos dos Apóstolos. Círculos Bíblicos. Pé no chão, sonho no coração. Olhar no espelho das primeiras comunidades*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus 2002.
- [2002b] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, “Zur Ökonomie des Gottesreiches”, en *Missionszentrale der Franziskaner* (ed.), *Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Kapital* (vgl. Lk 16,13). Lateinamerikanische Bibelwerkstatt zur Ökonomie des Gottesreiches (Berichte – Dokumente – Kommentare 97), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 2005, 7-80. (original: *A Economia do Reino. Círculos Bíblicos sobre a Partilha*, San Leopoldo: CEBI; Paulus 2002).
- [2003a] MESTERS, CARLOS, “Der Gottesknecht. Der leidvolle Widerstand der Armen – Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes”, en *Conc(D)* 39 (2003), 56-63 (original: *O servo de Javé. A resistência sofrida dos pobres, espelho da justiça de Deus*, en *Concilium* [Petrópolis: Vozes], 299 [2003]).
- [2003b] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, “Die Bibel verändert das Leben. Über die Leitura Popular der Bibel in Brasilien”, en *KM Forum Weltkirche* 122 (2003), Cuadernillo 2, 19-23.
- [2003c] MESTERS, CARLOS – LOPES, MERCEDES, *Caminhando com Jesus. Círculos Bíblicos do Evangelho de Marcos*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus 2003.
- [2003d] MESTERS, CARLOS, “‘Acoged con mansedumbre la Palabra’ (Sant 1,21) – Propuestas prácticas de lectura orante”, en *íd.*, *Hacer arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Palabra*, Estella (Navarra): Verbo Divino 2006, 117-175 (original: “‘Accogliete con docilità la Parola’ (Gc 1,21) – Proposte pratiche di lettura orante”, en *íd.*, *Far ardere il cuore. Introduzione alla lettura orante della Parola* (Rotem; 1), Padua: Messaggero 2003, 105-155).

[2003e] MESTERS, CARLOS, “Jesús y los Salmos. La oración de los salmos en la vida de Jesús”, en *RIBLA* (Quito) 45 (2003) 130-140 (Original: “Jesus e os salmos - A oração dos salmos na vida de Jesus”, en *RIBLA* [Petrópolis], 45 [2003], 142-154).

[2004a] MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, “Não tenham medo! Resistir e perseverar: A Espiritualidade do Apocalipse de João. O que animou as comunidades no confronto com o Império”, en Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBs (ed.), *CEBs: “Espiritualidade Libertadora. Seguir Jesus no compromisso com os excluídos”*. Texto-base do 11º Intereclesial das CEBs, Belo Horizonte: O Lutador 2004, 86-103.

[2005a] MESTERS, CARLOS, “Lo que me sale del corazón. Sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia”, en *RIBLA* (Quito) 50 (2005), 18-21 (Original: “O que me vai no coração – Sobre a fonte e o rumo da interpretação da Bíblia”, en *RIBLA* [Petrópolis], 50 [2005], 25-29.)

7. Otra literatura

AICHELE, GEORGE y otros, *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*, New Haven y otras: Yale University Press 1995.

ALKIER, STEFAN – BRUCKER, RALPH, “Einleitung: Neutestamentliche Exegesen interdisziplinär – ein Plädoyer”, en íd. (ed.), *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23), Tübinga y otras: Francke 1998, IX–XIX.

ALKIER, STEFAN, “Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn”, en *ZNT* 6, 11 (2003), 48-59.

———, “Ethik der Interpretation”, en Witte, Markus (ed.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg: Religion-&-Kultur-Verlag 2003, 21-41.

- ALMEIDA CUNHA, ROGERIO DE, "Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen", en Castillo, Fernando (ed.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung* (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Systematische Beiträge 26), München: Kaiser; Maguncia: Grünewald 1978, 61-124.
- ALONSO SCHÖKEL, LUIS, "Ist die Exegese notwendig?", en *Conc(D)* 7 (1971), 691-695.
- , "Exégesis y hermenéutica en Brasil", en *Bib.* 68 (1987), 404-407.
- APARICIO VALLS, CARMEN, "La tradición según la Dei Verbum y su importancia en la teología ecuménica actual", en *Gr.* 86 (2005), 163-181.
- ARAGÓN, RAFAEL – LÖSCHCKE, EBERHARD, *La Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Historia y perspectivas*, Managua 1991.
- ARENHOEVEL, DIEGO, *Was sagt das Konzil über die Offenbarung? (Kleine Konzilskommentare)*, Maguncia: Grünewald 1967.
- ARENS, EDMUND, "'Intentio textus' und 'Intentio auctoris'", en *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*; Roma, settembre 1999 (Atti e documenti 11), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, 187-207.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Deutsche Bearbeitung von Eike Savigny, Stuttgart: Reclam 1979.
- AZEVEDO, MARCELLO DE C., "Kirchliche Basisgemeinden", en Ellacuría, Ignacio – Sobrino, Jon (ed.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Vol. 2, Lucerna: Edition Exodus 1995, 879-899.

- BAQUERO, PATRICIA – KNAUTH, THORSTEN – SCHROEDER, JOACHIM, “Befreiung als Paradigma in Pädagogik, Theologie und Philosophie”, en Knauth, Thorsten – Schroeder, Joachim (ed.), *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog* (Jugend – Religion – Unterricht 4), Münster y otras: Waxmann 1998, 11-92.
- BARROS SOUZA, MARCELO DE, “Ich klage mich an!”, en Missionszentrale der Franziskaner (ed.), *Ende einer Hoffnung. Dokumentation des Konfliktes um das CLAR-Projekt Wort und Leben* (Berichte – Dokumente – Kommentare 43), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 1989, 73-75.
- , *Conversando com Mateus*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus; Goiás: Rede 1998.
- BARTON, JOHN, “Introduction”, en íd. (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation (Cambridge companions to religion)*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 1-6.
- BARTON, JOHN – WOLTER, MICHAEL (ed.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. The unity of scripture and the diversity of the canon* (BZNW 118), Berlín y otras: de Gruyter 2003.
- BECK, ELEONORE – MILLER, GABRIELE, “Ein Buch mit Geschichte – Geschichte eines Buches”, en Lentzen-Deis, Fritzleo, *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis. Herausgegeben von Eleonore Beck und Gabriele Miller*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, VIII–XII.
- BEE-SCHROEDTER, HEIKE, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien* (SBB 39), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998.
- , “Die Schoah als Herausforderung an das traditionelle Selbstverständnis historisch-kritischer Exegese. Religionspädagogische Impulse für eine kontextuelle bibeltheologische Hermeneutik”, en Kampling, Rainer (ed.),

“Nun steht aber diese Sache im Evangelium...” Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn y otras: Schöningh 1999, 321-363.

BERG, HORST KLAUS, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung (Handbuch des Biblischen Unterrichts 1)*, München: Kösel; Stuttgart: Calwer 1991.

BERGER, KLAUS, “Ein Buch wie jedes andere auch? Die Schrift zwischen Exegese und Applikation”, en Anselm, Reiner/Schleissing, Stephan – Tanner, Klaus (ed.), *Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart*, Francfort del Meno y otras: Lang 1999, 169-184.

———, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2035), Tübinga y otras: Francke 1999.

———, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002.

BERNING, VINCENT, “Das Prinzip der Konnaturalität der Erkenntnis bei Thomas von Aquin”, en *ThGl* 72 (1982), 291-310.

BETTENCOURT, ESTÉVÃO, Uma parábola – “Quando Deus andou no mundo, a São Pedro disse assim...”, en *Pergunte e Responderemos* (Río de Janeiro) 38, 423 (1997), 376-380.

BEUKEN, WIM, “Die Auslegung der Bibel in der Kirche.” Ein neues Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, en: *Conc(D)* 30 (1994), 290-292.

BIERINGER, REIMUND, “Biblical revelation and exegetical interpretation according to Dei Verbum 12”, en *SNTU*, Serie A 27 (2002), 5-40.

BLOUNT, BRIAN K., *Cultural Interpretation. Reorienting New Testament Criticism*, Minneapolis: Fortress 1995.

———, “If You Get MY Meaning: Introducing Cultural Exegesis”, en Alkier, Stefan – Brucker, Ralph (ed.), *Exegese und*

- Methodendiskussion* (TANZ 23), Tübingen und andere: Francke 1998, 77-97.
- , “Kulturelle Interpretation: Jenseits der Begrenzungen von “Bedeutung”, en Gerstenberger, Erhard S. – Schoenborn, Ulrich (ed.), *Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten* (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretationen 1), Münster: Lit 1999, 102-121.
- BÖHLER, DIETER, “Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft”, en *ThPh* 77 (2002), 161-178.
- BOEHLER, GENILMA, “Ler a Bíblia com olhos de mulher”, en *Estudos Bíblicos* 32 (1991), 93-97.
- BOFF, CLODOVIS – PIXLEY, JORGE, *Die Option für die Armen* (BThB), Düsseldorf: Patmos 1987.
- BOFF, CLODOVIS, “Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung”, en Ellacuría, Ignacio – Sobrino, Jon (ed.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Vol. 1, Lucerna: Edition Exodus* 1995, 63-97.
- , *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes 1999.
- BOFF, LEONARDO, *Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenese*, Düsseldorf: Patmos 1987.
- BOHN GASS, ILDO A., “Um bom pedaço de estrada”, en *PTP* 17, 100 (1997), 9-35.
- BONGARDT, MICHAEL, “Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters”, en *HerKorr* 55 (2001), 316-319.
- BORGES DE SOUSA, AGABO, “Bibelarbeit im Kontext der Befreiung. Paulo Freires Methode in Carlos Mesters Bibelarbeit”, en Schoenborn, Ulrich (ed.), *Hermeneutik in der Theologie der Befreiung* (Franziskanische Hefte 4), Mettin-

gen: Brasilienkunde-Verlag – Institut für Brasilienkunde 1994, 77-88.

BRAKKE, DAVID, “Cultural Studies. Ein neues Paradigma us-amerikanischer Exegese”, en *ZNT* 1, 2 (1998), 69-77.

BRANCHER, MERCEDES, “Movimento Bíblico”, en Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto Metodista de Ensino Superior (ed.), *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*, Vol. 6: 1993, San Bernardo del Campo 1995, 25-38.

BRANDT, HERMANN, “Die Geduld des Gärtners”, en *LM* 18 (1979), 518-519.

———, “Die Saat ist schon im Boden – es muß nur noch regnen”, en *MdKI* 30 (1979), 36-39.

———, “In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das “Auf-tauchen Gottes” in Lateinamerika. Zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie”, en *ZThK* 78 (1981), 367-389.

———, “Vorwort – nicht nur zur Übersetzung”, en Mesters, Carlos, *Die Botschaft des leidenden Volkes*. Traducido por Hermann Brandt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1982, 9-17.

———, “Die Inkarnation der Befreiung – die Befreiung der Inkarnation. Lateinamerikanische Zeugnisse einer Entfesselung”, en *MdKI* 34 (1983), 8-13.

———, “Beispiele und Konsequenzen der “releitura” in der befreiungstheologischen Basisliteratur Lateinamerikas”, en *VF* 30 (1985), 38-46.

———, “Das leidende Volk in Brasilien als Träger des missionarischen Auftrags – am Beispiel einer kontextuellen Auslegung der Gottesknechtlieder”, en *Jahrbuch Mission* 1987, Hamburgo: Missionshilfe-Verlag 1987, 87-102.

- , “Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie”, en *ÖR* 39 (1990), 424-439.
- , *Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie* (Hamburger Theologische Studien 4), Hamburgo: Steinmann und Steinmann 1992.
- , “Neulesen der Bibel – im aktuellen Kontext lateinamerikanischer Befreiungstheologie”, en *MdKI* 46 (1995), 32-35.
- , “Recensión de Schmeller, Thomas, *Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika*, Münster: Aschendorff 1994”, en *ThLZ* 120 (1998), 664-666.
- BRIGHENTI, AGENOR, “Raíces de la epistemología y del método de la teología Latinoamericana”, en *Medellín* 20, 78 (1994), 207-254.
- BRUNERS, WILHELM, “Die Bibel – Eine Annäherung”, en *Ferment* 44, 1 (2003), 16-17.
- BUCHER, ANTON A. y otros (ed.), “*Im Himmelreich ist keiner sauer*”. *Kinder als Exegeten* (Jahrbuch für Kindertheologie 2), Stuttgart: Calwer 2003.
- BUCKENMAIER, ACHIM, “*Schrift und Tradition*” seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption* (KKTS 62), Paderborn: Bonifatius 1996.
- BULTMANN, RUDOLF, “Ist voraussetzungslose Exegese möglich?”, en *id.*, *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Andreas Lindemann* (UTB 2316), Tubinga: Mohr Siebeck 2002, 258-266.
- CABALLERO CUESTA, JOSÉ MARÍA, *Hermenéutica y Biblia* (El Mundo de la Biblia), Estella (Navarra): Verbo Divino 1994.

CAÑAVERAL OROZCO, ANÍBAL, “Pablos, Filemones, Apias y Onésimos. Por una casa (oikos) campesina”, en *RIBLA* (Quito) 28 (1997), 44-52.

———, “Aportes para una lectura campesina de la Biblia”, en *Alternativas* (Managua) 5, 11/12 (1998), 185-202.

———, *El escarbar campesino en la Biblia. Aportes para una interpretación campesina de la Biblia* (Hermenéutica 4), Quito: Centro Bíblico Verbo Divino 2002.

CAPUTO, ÁNGEL MARIO, “La Biblia en Manos del Pueblo. TECEPE – Taller de Creaciones Populares para la Evangelización y Educación”, en Katholische Bibelförderung, Generalsekretariat (ed.), *Audiens et proclamans*, Stuttgart: Katholische Bibelförderung 1994, 49-57.

CARDENAL, ERNESTO, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*. Übersetzt von Anneliese Schwarzer de Ruiz, Gesamtausgabe. Mit einem Nachwort von D. Johannes Schlingensiefen und einem Bibelstellenregister, Wuppertal: Peter Hammer 21981.

———, *Die Jahre in Solentiname. Erinnerungen* Vol. 2, aus dem nicaraguanischen Spanisch von Lutz Kliche, Wuppertal: Peter Hammer 2002.

CARDOSO PEREIRA, NANCY, “Presentación. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación”, en *RIBLA* (Quito) 25 (1997), 5-10.

———, “Introdução: Sagrados corpos”, en *RIBLA* (Petrópolis) 38 (2001), 5-10.

———, “Der bewegungslose Tanz. Körper und Bibel in Lateinamerika”, en *Conc(D)* 38 (2002), 178-186.

CARDOSO PEREIRA, NANCY – LOPES, ELISEU, “Auf der Suche nach dem Groschen. Volksbezogene Bibellektüre”, en *KatBl* 117 (1992), 398-405.

- CARRANZA, BRENDA, "Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien", en *Conc(D)* 38 (2002), 326-336.
- CAVALCANTI, TEREZA MARIA P., *A lógica do amor. Pensamento teológico de Carlos Mesters*, San Pablo: Paulinas 1986.
- , "El método de la lectura popular de la Biblia en América Latina", en *RIBLA* (Santiago de Chile) 14 (1993), 109-110.
- , (ed.), *Por manos de mujer* (RIBLA 15), San José de Costa Rica: DEI 1993.
- COMBLIN, JOSÉ, "Crítérios para um comentário da Bíblia", en *REB* 42 (1982), 307-330.
- CONTI, CRISTINA, "Hermenéutica feminista," en *Alternativas* (Managua) 5, 11/12 (1998), 93-112.
- , "Severino Croatto, un pionero de la Lectura Popular de la Biblia", en *RIBLA* (Quito) 50 (2005), 14-17.
- CRAFFERT, PIETER F., "From apartheid readings to ordinary readings of the Bible. Has the ethics of interpretation changed?", en *Scriptura* 64 (1998), 65-79.
- CROATTO, JOSÉ SEVERINO, "Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die "Theologie der Befreiung"", en Prien, Hans-Jürgen (ed.), *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie*. Vol. 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 40-59.
- , "Biblical Hermeneutics in the Theologies of Liberation", en Fabella, Virginia – Torres, Sergio (ed.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology. Papers from the Fifth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, August 17-29, 1981, New Delhi, India, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1983, 140-168.
- , "Die relecture des Jahwe-Namens. Hermeneutische Überlegungen zu Ex 3,1-15 und 6,2-13," en *EvTh* 51 (1991), 39-49.

- , *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires: Lumen ²1994.
- , “El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”, en *RIBLA* (Quito) 23 (1996), 17-22.
- , “Historicidad de la revelación y hermenéutica bíblica en América Latina”, en *Medellín* 22 (1996), 311-327.
- , “On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: A Response from Argentina”, en *Semeia* 81 (1998), 187-210.
- , *Historia de salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, Estella (Navarra): Verbo Divino ²2000.
- , “La función hermenéutica del Targum”, en *RIBLA* (San José de Costa Rica) 40 (2001), 91-108.
- , *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Estella (Navarra): Verbo Divino 2002.
- , *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Quito: Centro Bíblico Verbo Divino 2002.
- CRÜSEMANN, FRANK, “Anstöße. Befreiungstheologische Hermeneutik und die Exegese in Deutschland”, en *EvTh* 50 (1990), 535-545.
- DAWSEY, JAMES M., “The Lost Front Door into Scripture. Carlos Mesters, Latin American Liberation Theology and the Church Fathers”, en *AThR* 72 (1990), 292-305.
- DE FREITAS FARIA, JACIR, “Presentación: ‘Dios habló una palabra, dos yo oí’”, en *RIBLA* (San José de Costa Rica) 40 (2001), 5-7.
- DE WIT, HANS, “Leerlingen van de armen?”, en *WeZ* 19 (1990), 230-234.

- , *Leerlingen van de armen. Een onderzoek naar de betekenis van de Latijnsamerikaanse volkse lezing van de bijbel in de hermeneutische ontwerpen en exegetische praktijk van C. Mesters, J. S. Croatto en M. Schwantes*, Amsterdam: V. U. Uitgeverij 1991.
- , “Leyendo con Yael. Un ejercicio en hermenéutica intercultural”, en Hansen, Guillermo (ed.), *Los caminos inexauribles de la palabra (Homenaje a J. Severino Croatto)*, Buenos Aires: Lumen/ISEDET 2000, 11-66.
- , “Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible”, en Joneleit-Oesch, Silja – Neubert, Miriam (ed.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis (ÖR.B 72)*, Francfort del Meno: Lembeck 2002, 19-64.
- , *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, San José de Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana 2002.
- , “Through the eyes of another. Objectives and backgrounds”, en íd. y otros (ed.), *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies 2004, 3-53.
- DE WIT, HANS y otros (ed.), *Through the eyes of another. Intercultural reading of the Bible*, Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies 2004.
- DIETRICH, LUIZ – SOARES, SEBASTIÃO A. G., “Arrozais florescerão”, en *PTP* 17, 100 (1997), 36-52.
- DIETRICH, WALTER – LUZ, ULRICH (ed.), *Bibel im Weltkontext. Lektüren aus Lateinamerika – Afrika – Asien*, Zúrich: Theologischer Verlag 2002.
- DIETRICH, WALTER – LUZ, ULRICH, “Einführung”, en íd. (ed.), *Bibel im Weltkontext. Lektüren aus Lateinamerika – Afrika – Asien*, Zúrich: Theologischer Verlag 2002, 7-13.

- DIETRICH, WALTER – SCHWANTES, MILTON (ed.), *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja* (SBS 170), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996.
- DILLMANN, RAINER, “Das Lukasevangelium als Tendenzschrift. Leserlenkung und Leseintention in Lk 1,1-4”, en *BZ* 38 (1994), 86-93.
- , “Handlungsorientierte Bibelauslegung”, en *Lebendige Katechese* 20 (1998), 64-67.
- , “Consideraciones en torno a la pragmática”, en *id.* – Grilli – Massimo – Mora Paz, César, *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación* (Evangelio y Cultura: Monografías 1), Estella (Navarra): Verbo Divino 1999, 59-74.
- , “Plädoyer für eine pragmalinguistische Exegese”, en *BN* 102 (2000), 5-8.
- , “Überlegungen zur Pragmatik”, en *id.* – Grilli – Massimo – Mora Paz, César, *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung* (SBS 193), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2002, 59-75.
- , Einführung, en Dormeyer, Detlev – Grilli, Massimo, *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess* (SBS 201), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2004, 8-10.
- DILLMANN, RAINER – MORA PAZ, CÉSAR, *Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000.
- DILLMANN, RAINER – GRILLI, MASSIMO – MORA PAZ, CÉSAR, *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación* (Evangelio y Cultura: Monografías 1), Estella (Navarra): Verbo Divino 1999.

- DILLMANN, RAINER – GRILLI, MASSIMO – MORA PAZ, CÉSAR, *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung* (SBS 193), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2002.
- DILLMANN, RAINER – MORA PAZ, CÉSAR A., *Comentario al evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral* (Evangelio y Cultura 2), Estella (Navarra): Verbo Divino 2006.
- DISSE, JÖRG, “Theologische und historisch-kritische Exegese. Eine philosophisch-theologische Grundlegung”, en Bucher, Alexius (ed.), *Welche Philosophie braucht die Theologie?* (ESt. NF 47) Ratisbona: Pustet 2002, 111-134.
- DOHMEN, CHRISTOPH, “Muß der Exeget Theologe sein? oder: Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift”, en *TThZ* 99 (1990), 1-14.
- , *Die Bibel und ihre Auslegung* (C. H. Beck Wissen in der Beck’schen Reihe 2099), München: Beck 1998.
- , (ed.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission “Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel”*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003.
- DOHMEN, CHRISTOPH – SÖDING, THOMAS (ed.), *Eine Bibel – Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn y otras: Schöningh 1995.
- DOHMEN, CHRISTOPH – STEMBERGER, GÜNTER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (KStTh1,2), Stuttgart y otras: Kohlhammer 1996.
- DORMEYER, DETLEV, “Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte”, en Arens, Edmund (ed.), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 6-28.

- , Recensión de Lentzen-Deis, Fritzeo, de *Das Markus Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, editado por Eleonore Beck – Gabriele Miller. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998, en *ThRv* 95 (1999), 113-114.
- , “Interkulturelle Exegese. Der pragmlinguistische ‘Kommentar für die Praxis’ für Lateinamerika und Europa”, en Pokornig, Petr – Roskovec, Jan (ed.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (WUNT 153), Tubinga: Mohr Siebeck 2002, 270-298.
- , “Hermeneutische und methodische Grundlagen der handlungsorientierten Exegese”, en íd. – Grilli, Massimo, *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess* (SBS 201), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2004, 126-146.
- , “Principios hermenéuticos y metodológicos de la exegesis pragmático-lingüística”, en Grilli, Massimo – Dormeyer, Detlev, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa* (Evangelio y Cultura: Monografías 2), Estella (Navarra): Verbo Divino 2004, 123-142.
- , “Der Verein ‘Evangelium und Kultur’ und das Projekt ‘Interkulturelle Exegese’”, en Theis, Joachim (ed.), *Die Welt geht rascher als die Kirche* (FS Wolfgang Lentzen-Deis), Tréveris: éditions trèves 2004, 88-97.
- DORMEYER, DETLEV – GALINDO, FLORENCIO, *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003.
- DORMEYER, DETLEV – GRILLI, MASSIMO, *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess* (SBS 201), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2004.
- DREHER, CARLOS A., “Nachwort”, en Schürger, Wolfgang, *Theologie auf dem Weg der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien/CEBI in Brasilien*

- (EMMÖ 24), Erlangen Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1995, 244-249.
- DREWERMANN, EUGEN, *Tiefenpsychologie und Exegese. Vol. II: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten*, Friburgo de Brisgovia: Walter 1985.
- DROOGERS-ZOUTEWELLE, INEKE, *Leren van gewone mensen. De volkse lezing van de bijbel bij Carlos Mesters, 's-Gravenhage*: Uitgeverij Boekencentrum 1990.
- DULLES, AVERY, "The Interpretation of the Bible in the Church. A Theological Appraisal", en Geerlings, Wilhelm – Seckler, Max (ed.), *Kirche sein* (FS Hermann Josef Pottmeyer), Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1994, 29-37.
- ECO, UMBERTO, *Nachschrift zum "Namen der Rose"*, Múnich: Hanser 1987.
- EGGER, WILHELM, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1990 (1987).
- EICHER, PETER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Múnich: Kösel 1977.
- ELKANA, YEHUDA, *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft*. Traducido por Ruth Achlama, Francfort del Meno: Suhrkamp 1986.
- FABER, EVA-MARIA, "Bekehrung zum fremden Gott. Steht eine theo-logische Wende an?", en *GuL* 74 (2001), 467-474.
- FEWELL, DANNA NOLAN – PHILLIPS, GARY A. (ed.), *Bible and Ethics of Reading* (Semeia 77), Atlanta, Ga.: Scholars Press 1997.
- FISCHER, GEORG, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung* (con la cooperación de Boris Repschinski y Andreas Vonnach), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000.

- FISCHER, IRMTRAUD, "Frauen und feministische Exegese im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission 'Die Interpretation der Bibel in der Kirche'", en *BiLi* 70 (1997), 53-56.
- FITZMYER, JOSEPH, *Kommentar*, en Müller, Paul-Gerhard (ed.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein*. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar von Joseph A. Fitzmyer und einem Geleitwort von Kardinal Joseph Ratzinger, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, 199-258.
- , *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary* (SubBi 18), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1995.
- , "The Senses of Scripture Today", en *IThQ* 62 (1996), 101-117.
- , "Recensión de Peter S. Williamson, Catholic Principles for Interpreting Scripture", en *Bib.* 83 (2002), 434-439.
- FLORIS, MARIA LUISA – USAI, BIAGINA, "Bibbia, Ministeri e Missione in America latina. Tavola rotonda con Carlos Mesters, Beltrán Villegas e Orestes Stragliotto", en *Missione Oggi* (Parma) 1, 5 (1979), 30-38.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL, "Hören auf das Volk' – Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie", en *StZ* 204 (1986), 169-184.
- , (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Vol., Maguncia: Grünewald 1997.
- , (ed.), *Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 7), Francfort del Meno: IKO 2000.

- FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Maguncia: Grünewald 1983.
- , “Schriftauslegung im Widerstreit”, en *BiKi* 45 (1990), 200-204.
- , “Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium”, en Oberlínner, Lorenz – Fiedler, Peter (ed.), *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS Anton Vögtle)*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1991, 31-89.
- , “Das Neue Testament als Kommentar? Möglichkeiten und Grenzen einer hermeneutischen These aus der Sicht eines Neutestamentlers”, en Hossfeld, Frank-Lothar (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185)*, Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 2001, 200-278.
- , “‘Biblische’ Theologie. Semantisch-historische Anmerkungen und Thesen”, en *ThGl* 92 (2002), 157-176.
- , “Die Heiligen Schriften der Juden und die Christologie”, en Dohmen, Christoph (ed.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission “Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel”*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 37-50.
- FREIRE, PAULO, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Mit einer Einführung von Ernst Lange*, Reinbek en Hamburg: Rowohlt 1973.
- FRICKE, MICHAEL, *Bibelauslegung in Nicaragua. Jorge Pixley im Spannungsfeld von Befreiungstheologie, historisch-kritischer Exegese und baptistischer Tradition* (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretationen 2), Münster: Lit 1997.

- , “Novedades en el diálogo ecuménico. La recepción de la interpretación bíblica latinoamericana en las ‘ayudas de predicación’ de Alemania”, en *RIBLA* (Quito) 29 (1998), 183-188.
- FRIES, HEINRICH, “Das kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit”, en Kahlefeld, Heinrich (ed.), *Schriftauslegung dient dem Glauben*, Francfort del Meno: Knecht 1979, 56-90.
- , “Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen”, en Pfammatter, J. – Christen, E. (ed.), *Theologe und Hierarch* (ThBer 17), Zürich 1988, 55-77.
- , “Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie”, en Pannenberg, Wolfhart – Schneider, Theodor (ed.), *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition* (DiKi 7), Friburgo de Brisgovia: Herder; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 289-314.
- FUCHS, OTTMAR, “Ökumenische und kontextuelle Bibellektüre hierzulande”, en *KatBl* 117 (1992), 432-436, 483-489.
- FUCHS, OTTMAR, “Päpstliche Bibelkommission versöhnt zwischen Freiheit und Verbindlichkeit”, en *BiLi* 71 (1998), 55-60.
- , “Kriterien gegen den Mißbrauch der Bibel”, en *BiLi* 73 (2000), 12-33.
- , *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* (Praktische Theologie heute 57), Stuttgart: Kohlhammer 2004.
- FÜNFSINN, BÄRBEL – KIENEL, CAROLA, “Es gibt kein körperloses Bewusstsein. Interview mit der brasilianischen Theologin Nancy Cardoso Pereira”, en *ila* (Bonn) 256 (2002), 13-14.
- FÜRST, WALTER, “Sensus fidelium – Sensus fidei – Sentire cum ecclesia. Pastoraltheologische Überlegungen zu einem innerkirchlichen Spannungsfeld als Beitrag zur Frage nach

- dem 'Common Sense' in Kirche und Gesellschaft", en *PThI* 22 (2002), 52-71.
- GABEL, HELMUT, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Maguncia: Grünewald 1991.
- , "Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion", en *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma, settembre 1999 (Atti e documenti 11), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, 64-84.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Gesammelte Werke, Vol. 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, quinta edición revisada y aumentada, Tübinga: Mohr 1986.
- GEBARA, IVONE, "Welche Schriften sind heilige Autorität? Die ambivalente Rolle der Bibel im Leben der lateinamerikanischen Frauen", en *Conc(D)* 34 (1998), 237-249.
- GERDMAR, ANDERS, "Exegesis, Postmodernism, and Auschwitz. On Human Dignity and the Ethics of Interpretation", en *StTh* 51 (1997), 113-143.
- GERSTENBERGER, ERHARD S., "Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese", en Emerton, J. A. (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (V.T.S 36), Leiden Brill 1985, 132-144.
- , "Bibelexegese in Lateinamerika und Europa", en *DtPfrBl* 94, 2 (1994), 47-50.
- , "Bibel und Befreiung: Von den Wurzeln und der Wirkung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie", en Evangelisches Missionswerk in Deutschland (ed.), *Der Text im Kontext. Die Bibel mit anderen Augen gelesen* (Weltmission heute 31), Hamburgo: Evangelisches Missionswerk in Deutschland 1998, 67-86.

- GNILKA, JOACHIM, "Die biblische Exegese im Licht des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)", en *MThZ* 36 (1985), 5-19.
- GOLDSTEIN, HORST, *Brasilianische Christologie: Jesus, der Severino heißt. Eine Skizze*, 2ª edición corregida, Mettingen Brasilienkunde-Verlag 1985.
- , "‘Brannte uns nicht das Herz...’. Überlegungen zum befreienden Umgang mit der Bibel in der erneuerten Kirche Lateinamerikas", en *BiKi* 42 (1987), 116-130.
- , "Wer fällt eigentlich zwischen Jerusalem und Jericho unter die Räuber? Lateinamerikaner lehren uns, daß wir die Bibel "neu" lesen müssen", en *Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, B4 (1988), 100-113.
- , "Der Dekalog im Kontext Lateinamerikas", en *Das missionarische Wort* 42 (1989), 145-148.
- , "VII. Treffen brasilianischer Basisgemeinden", en *Orien* 53 (1989), 164-167.
- , "Gott, der Gemeinschaft und Leben verspricht. Vom Umgang mit der Bibel in Lateinamerika", en *StZ* 208 (1990), 374-384.
- , "Was ist 'Lectura popular?'" en Mesters, Carlos, "Seht, ich mache alles neu". *Bibel und Neuevangelisierung. Mit einer Einführung von Horst Goldstein* (SBTB 6), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1991, 17-21.
- , "Israel nicht vergessen! Theologie der Befreiung und Antijudaismus", en *ThG(B)* 36 (1993), 179-195.
- GÓMEZ DE SOUZA, LUIZ ALBERTO, "Die Ursprünge von Medellín. Von der Katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950-1968)", en *Conc(D)* 38 (2002), 266-272.
- GORGULHO, GILBERTO DA SILVA, "Das Bibelapostolat in Brasilien", en *BDV(D)* 1 (1986), 4-6.

- GOTTWALD, NORMAN K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1979.
- GREINACHER, NORBERT, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, München: Piper 1980.
- GRILLI, MASSIMO, “Autore e lettore: il problema della comunicazione nell’ambito dell’ esegesi biblica”, en *Gr.* 74 (1993), 447-459.
- , “Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico”, en *Gr.* 83 (2002), 655-678.
- , “Ciencias de la comunicación e interpretación de un texto bíblico”, en *íd.* – Dormeyer, Detlev, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa* (Evangelio y Cultura: Monografías 2), Estella (Navarra): Verbo Divino 2004, 9-33.
- GRILLI, MASSIMO – DORMEYER, DETLEV, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa* (Evangelio y Cultura: Monografías 2), Estella (Navarra): Verbo Divino 2004.
- GRILLI, MASSIMO – LANDGRAVE GÁNDARA, DANIEL – LANGNER, CORDULA (EDS.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas* (Evangelio y Cultura: Monografías 3), Estella (Navarra): Verbo Divino 2006.
- GRILLMEIER, ALOYS, “Kommentar zum Dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung”, en *LThK.E* 2, Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1967, 528-557.
- GROß, WALTER, “Rom gegen den Fundamentalismus”, en *ThQ* 174 (1994), 232-243.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, “Die Armen und die Grundoption”, en Ellacuría, Ignacio – Sobrino, Jon (ed.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Vol. 1, Lucerna: Edition Exodus 1995, 293-311.

- HAAG, HERBERT, "Bilanz eines Jahrhunderts. Ein Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission", en *Orien* 58 (1994), 129-132.
- HAHN, EBERHARD, "Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien", en *KuD* 36 (1990), 111-155.
- , "Schriftauslegung im Spannungsfeld von Impetus und *σκάνδαλον*. Ein Beitrag zu den hermeneutischen Anstößen von Frank Crüsemann", en *KuD* 38 (1992), 71-79.
- , "Neuere Ansätze der Schriftauslegung", en Neudorfer, Heinz-Werner – Schnabel, Eckhard J. (ed.), *Das Studium des Neuen Testaments. Vol. 2: Exegetische und hermeneutische Grundfragen* (Bibelwissenschaftliche Monographien 8), Wuppertal: Brockhaus; Gießen Brunnen 2000, 13-32.
- HARTMAN, JAN, "Recensión de Hans de Wit: Alumnos de los pobres", en *Xilotl* (Managua) 9 (1992), 144-147.
- HASENKAMP, NADIA – LEE, ANTHONY, "Das deutsche Rätsel: Lösbar?", en Hofstede, Geert, *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management* (Beck-Wirtschaftsberater), 2^a edición revisada, Múnich: dtv 2001, 353-365.
- HASLINGER, HERBERT, "Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis", en *id.* (ed.), *Handbuch Praktische Theologie. Vol. 1: Grundlegungen*, Maguncia: Grünewald 1999, 102-121.
- HAUSBERGER, KARL, "Dem Licht den Rücken gekehrt. Zu den antimodernistischen Rahmenbedingungen der katholischen Exegese zwischen 1870 und 1943", en Frühwald-König, Johannes – Prostmeier, Ferdinand R. – Zwick, Reinhold (ed.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte* (FS Georg Schmuttermayr), Ratisbona: Pustet 2001, 427-440.
- HEIDEMANN, KATJA, "Die feministisch-theologische Rezeption lateinamerikanischer Theologie der Befreiung in

- Deutschland”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Vol. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*, Maguncia: Grünewald 1997, 27-40.
- , “Eine ‘postkoloniale Kehrtwendung’? Anmerkungen zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission aus missionswissenschaftlicher Sicht”, en *BiLi* 70 (1997), 57-61.
- HEINEN, GUIDO, “*Mit Christus und der Revolution*”. *Geschichte und Wirken der “iglesia popular” im sandinistischen Nicaragua (1979-1990)* (MKHS 7), Stuttgart y otras: Kohlhammer 1995.
- HENGEL, MARTIN, “Aufgaben der Neutestamentlichen Wissenschaft”, en *NTS* 40 (1994), 321-357.
- , “Eine junge theologische Disziplin in der Krise”, en Becker, Eve-Marie (ed.), *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie* (UTB 2475), Tubinga y otras: Francke 2003, 18-29.
- HERCSIK, DONATH, Das Wort “Gottes in der nachkonziliaren Kirche und Theologie”, en *Gr.* 86 (2005), 135-162.
- HOCHSCHILD, RALPH, *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung* (NTOA 42), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- HOFSTEDE, GEERT, *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management* (Beck-Wirtschaftsberater), 2^a edición revisada, Múnich: dtv 2001.
- HOPING, HELMUT, T^heologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum”, en Hünermann, Peter – Hilberath, Bernd Jochen (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 3, Friburgo de Brisgovia: Herder 2005, 695-831.

- HOSSELD, FRANK-LOTHAR (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185)*, Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 2001.
- HÜBNER, KURT, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Friburgo de Brisgovia; Múnich: Alber 1978.
- , *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübinga: Mohr Siebeck 2001.
- HUNING, RALF, *Tu Palabra nos da Vida. ABC de la Biblia*, Managua: Centro Bíblico Verbo Divino 1998.
- , “Die eine Heilige Schrift und die vielen Leser und Lektüren. Ein Literaturüberblick”, en Joneleit-Oesch, Silja – Neubert, Miriam (ed.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis (ÖR.B 72)*, Francfort del Meno: Lembeck 2002, 260-276.
- , “In der Schule der Armen. Die Bibel anders lesen Warum wir in Europa, bei denen in die Schule gehen sollten, die nichts wissen”, en *Leben aus dem Wort. Bibel teilen in der Weltkirche*, ed. por Missio – Päpstliche Missionswerke in Österreich (Werkmappe Weltkirche 130), Viena: Missio 2003, 4-5.
- , *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters (SBB 54)*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005.
- , “La dimensión social del evangelio”, en Asociación de Biblistas de México (ed.), *ABM 14* (México D.F. 2005), 3-74.
- IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas*, Friburgo de Brisgovia y otros: Herder 1967.
- INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE ALLENSBACH, *Allensbacher Berichte* 2005, n° 20

- ISER, WOLFGANG, “Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa”, en Warning, Rainer (ed.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (UTB 303), Múnich: Fink ³1988, 228-252.
- , *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett* (UTB 163), Múnich: Fink ³1994.
- JIMÉNEZ, LUZ (ed.), *La Palabra se hizo india* (RIBLA 26), Quito: RECU 1997.
- JONELEIT-OESCH, SILJA – NEUBERT, MIRIAM (ed.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis* (ÖR.B 72), Francfort del Meno: Lembeck 2002.
- JUNCO GARZA, CARLOS, “La Sagrada Escritura en la Vida de la Iglesia”, en Asociación de Biblistas de México (ed.), *ABM 10* (México D.F. 2001), 49-64.
- KASPER, WALTER, “Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung”, en Frankemölle, Hubert – Kertelge, Karl (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus (FS Joachim Gnllka)*, Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1989, 508-526.
- , “Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive”, en Pannenberg, Wolfhart – Schneider, Theodor (eds.), *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition* (DiKi 7), Friburgo de Brisgovia: Herder; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 335-370.
- KAUFMANN, LUDWIG – KLEIN, NIKOLAUS, “Die Bibel den Armen wieder wegnehmen? Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992”, en *Orien* 53 (1989), 252-256.
- KEHL, MEDARD, “Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen”, en *StZ* 221 (2003), 219-232.

- KERN, WALTER – POTTMEYER, HERMANN JOSEF – SECKLER, MAX (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Vol. 2: Traktat Offenbarung (UTB für Wissenschaft Große Reihe)*, 2ª edición corregida y actualizada, Tubinga y otras: Francke 2000.
- KERN, WALTER – POTTMEYER, HERMANN JOSEF – SECKLER, MAX (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Vol. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie (UTB für Wissenschaft Große Reihe)*, 2ª edición corregida y actualizada, Tubinga y otras: Francke 2000.
- KINET, DIRK, *Geschichte Israels* (NEB, Ergänzungsband zum Alten Testament 2), Würzburg: Echter 2001.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, “Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Darstellung und Würdigung”, en Ruppert, Lothar – Klauck, Hans-Josef, *Die Interpretation der Bibel in die Kirche: das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993* (SBS 161), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995, 62-90.
- , “Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II”, en Wolf, Hubert (ed.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug* (Programm und Wirkungsgeschichte des II.Vatikanums 3), Paderborn y otras: Schöningh 1999, 39-70.
- KLAUSNITZER, WOLFGANG, *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Ratisbona: Pustet 1999.
- KNAUF, ERNST AXEL, “Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion”, en *BiKi* 53 (1998), 118-126.
- KOCH, GÜNTER, “Glaubenssinn – Wahrheitsfindung im Miteinander. Theologische Grundlagen – pastorale Konsequenzen”, en íd. (ed.), *Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen*, Würzburg: Echter 1993, 99-114.

- KÖRTNER, ULRICH H. J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- KONINGS, JOHAN, “Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II.Vatikanum”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Vol. 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993)*, Maguncia: Grünewald 1997, 62-69.
- KOSCH, DANIEL, “Schriftauslegung als ‘Seele der Theologie’. Exegese im Geist des Konzils”, en *FZPhTh* 38 (1991), 205-233.
- , “La riqueza de la biblia y la multiplicidad de lecturas”, en *La Palabra Hoy* 22, 84 (1997), 12-25.
- , “Kontextuelle Bibellektüren. Eine Einführung”, en *BiKi* 52 (1997), 54-62.
- , “Exegese und Bibelarbeit”, en *BiKi* 56 (2001), 122-129.
- KREMER, JACOB, “Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift”, en Schulte, Raphael (ed.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia (FS Kardinal König)*, Viena: Herder 1980, 327-361.
- , *Die Bibel – ein Buch für alle, Berechtigung und Grenzen “einfacher” Schriftauslegung*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1986.
- , “Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung”, en *StZ* 211 (1993), 75-94.
- , “Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission”, en *StZ* 212 (1994), 151-166.
- , *Die Bibel lesen – aber wie?* Nueva edición, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003.

- KÜGLER, JOACHIM, “Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität”, en Bucher, Rainer (ed.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses* (Theologie im kulturellen Dialog 8), Graz y otras: Styria 2001, 95-116.
- , “Auf dem Weg zur Pluralitätsfähigkeit? Bibelwissenschaft im Spannungsfeld von Sozialkonstruktivismus, Rezeptionsästhetik und Offenbarungstheologie”, en Bucher, Alexius (ed.), *Welche Philosophie braucht die Theologie?* (Est. NF 47), Ratisbona: Pustet 2002, 135-160.
- KÜNG, HANS, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, Múnich: Piper 1987.
- KUHN, THOMAS S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1977.
- LADISLAO, MARÍA GLORIA, “Una palabra propia”, en Levoratti, Armando J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento* (Editado con la colaboración de Elsa Tamez y Pablo Richard), Estella (Navarra): Verbo Divino 2003, 43-50.
- LANDGRAVE G., DANIEL, “Método pragmalingüístico”, en Mora Paz, César (ed.), *Para comprender el mensaje de Dios. Comentarios al documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, México D.F.: Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica 1997, 53-62.
- LANDMESSER, CHRISTOF, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113) Tübinga: Mohr Siebeck 1999.
- LANGE, ERNST, “Einführung”, en Freire, Paulo, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Mit einer Einführung von Ernst Lange, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973, 9-23.
- LANGER, WOLFGANG, “Die Funktion biblischer Texte im Unterricht”, en *ThQ* 164 (1984), 256-267.

- LEHMANN, KARL, "Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese", en Schreiner, Josef (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg: Echter 1971, 40-80.
- LEHMKÜHLER, KARSTEN, *Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule* (FsöTh 76), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- LEINER, MARTIN, *Psychologie und Exegese. Grundfragen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments*, Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus 1995.
- LENK, HANS, "Zum Stand und zu künftigen Aufgaben der Verantwortungsanalyse in Wissenschaft und Technik", en Baumgartner, Hans Michael – Becker, Werner (ed.), *Grenzen der Ethik* (Ethik der Wissenschaften 9), München: Fink; Paderborn y otras: Schöningh 1994, 115-127.
- LENK, HANS, *Praxisnahes Philosophieren. Eine Einführung*, Stuttgart y otras: Kohlhammer 1999.
- LENK, HANS – MARING, MATTHIAS, "Wissenschaftsethik", en Pieper, Annemarie – Thurnherr, Urs (ed.), *Angewandte Ethik. Eine Einführung* (Beck'sche Reihe 1261), München: Beck 1998, 288-309.
- LENTZEN-DEIS, FRITZLEO, "Esegesi della Bibbia, oggi", en *Rivista di scienze religiose* (Molfetta) 1 (1987), 347-359.
- , "Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der 'pragmatischen' Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden", en Kertelge, Karl (ed.), *Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112), Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1988, 191-232.
- , "La Biblia en las diversas culturas", en Latourelle, René (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Verdad e imagen 109), Salamanca: Sígueme 1989, 1071-1085.

- , “La ciencia de la exégesis y la hermenéutica pastoral”, en *íd.* y otros, *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria. La exégesis y la lectura de la Biblia en grupos* (Evangelio y Cultura 1), Bogotá: Paulinas 1990, 13-45.
- , “Handlungsorientierte Exegese der ‘Wachstums-Gleichnisse’ in Mk 4,1-34. Pragmalinguistische Aspekte bei der Auslegung fiktionaler Texte”, en Degenhardt, Johannes Joachim (ed.), *Die Freude an Gott – unsere Kraft (FS Otto Bernhard Knoch)*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1991, 117-134.
- , “Metodi dell’esegesi tra mito, storicità e comunicazione: Prospettive ‘pragma-linguistiche’ e conseguenze per la teologia e la pastorale”, en *Gr. 73* (1992), 731-737.
- , *Comentario al evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización* (Evangelio y Cultura 1), Estella (Navarra): Verbo Divino 1998.
- , *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis. Herausgegeben von Eleonore Beck und Gabriele Miller*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998.
- LENTZEN-DEIS, FRITZLEO y otros, *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria. La exégesis y la lectura de la Biblia en grupos* (Evangelio y Cultura 1), Bogotá: Paulinas 1990.
- LENTZEN-DEIS, FRITZLEO y otros, *Anunciar a Jesús. Ensayos de método exegético*, México D.F.: Librería Parroquial de Clavería 1984.
- LENTZEN-DEIS, FRITZLEO y otros, *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy* (Evangelio y Cultura 2), Bogotá: Paulinas 1990.
- LENTZEN-DEIS, FRITZLEO y otros, *Jesus in Exegetical Reflections and Community Experience* (Evangelium et Cultura 2), New Delhi: Intercultural Publications 1997.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, “Über den Beweis des Geistes und der Kraft”, en *íd.*, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*.

- Vol. 8: *Werke 1774-1778*, ed. por Arno Schilson (Bibliothek deutscher Klassiker 45), Francfort del Meno: Deutscher Klassiker Verlag 1989, 437-445.
- LEUTZSCH, MARTIN, “Probleme gerechter Bibelübersetzung”, en *JK* 63, 2 (2002), 31-39.
- LOHFINK, NORBERT, “Der weiße Fleck in ‘Dei Verbum’, Artikel 12”, en *TThZ* 101 (1992), 20-35.
- LOIS, JULIO, “Christologie in der Theologie der Befreiung”, en Ellacuría, Ignacio – Sobrino, Jon (ed.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Vol. 1, Lucerna: Edition Exodus 1995, 213-241.
- LOPES, ELISEU, “Os sesenta anos do Frei Carlos”, en *RIBLA* (Petrópolis) 10 (1991), 9-18.
- LOPES, MERCEDES – CAVALCANTI, TEREZA, “CEBI: Uma espiritualidade fecunda”, en *PTP* 19, 112 (1999), 12-17.
- LÓPEZ VIGIL, MARÍA, “La realidad de la iglesia de los pobres en Nicaragua”, en Gorostiaga, Xabier (ed.), *Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista*, Managua: Ediciones Nicarao 1991, 76-82.
- LUZ, ULRICH, “Was hast du, das du nicht empfangen hast?”, en Becker, Eve-Marie (ed.), *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie* (UTB 2475), Tubinga y otras: Francke 2003, 295-305.
- MACKENZIE, RODERICK, “Das Selbstverständnis des Exegeten”, en *Conc(D)* 7 (1971), 682-686.
- MAIER, MARTIN, “Differenzierung theologischer Diskurse: Ideologiekritik oder Hören auf das Volk?”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Vol. 2: *Kritische Auswertung und neue Herausforderungen*, Maguncia: Grünewald 1997, 11-24.

- MALINA, BRUCE J., "The Bible: Witness or Warrant? Reflections on Daniel Patte's Ethics of Biblical Interpretation", en *BTB* 26 (1996), 82-87.
- MAYER, JUDITE PAULINA, "Bíblia e leitura judaica", en Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto Metodista de Ensino Superior (ed.), *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*, Vol. 7: 1994, San Bernardo del Campo 1996, 31-52.
- MAYORDOMO-MARÍN, MOISÉS, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2* (FRLANT 180), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- MENA LÓPEZ, MARICEL, "Unser Körper ist der Ort der Erlösung. Schwarze feministische Befreiungstheologie", en *ila* (Bonn), 256 (2002), 17-18.
- , "Hermenéutica negra feminista. De invisible a intérprete y artífice de su propia historia", en *RIBLA* (Quito) 50 (2005), 130-134.
- METTE, NORBERT, "Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie", en Fuchs, Ottmar (ed.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Dusseldorf: Patmos 1984, 50-63.
- MISSIONSZENTRALE DER FRANZISKANER (ed.), *Wort und Leben. 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Umkehr und Neubesinnung* (Berichte – Dokumente – Kommentare 37), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 1988.
- , (ed.), *Das Wort beruft das Gottesvolk. Erste Etappe des Projektes Wort und Leben der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR)* (Berichte – Dokumente – Kommentare 39), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 1988.
- , (ed.), *Ende einer Hoffnung. Dokumentation des Konfliktes um das CLAR-Projekt Wort und Leben* (Berichte – Do-

- kumente – Kommentare 43), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 1989.
- MITTELSTRASS, JÜRGEN, *Wissenschaft als Lebensform* (stw 376), Francfort del Meno: Suhrkamp 1982.
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Múnich: Kaiser ¹²1985 (¹1964).
- MOORE, STEPHEN D., “True confessions and weird obsessions: Autobiographical interventions in literary and biblical studies”, en *Semeia* 72 (1995), 19-50.
- MORA PAZ, CÉSAR, “Los métodos de analisis literario. El método pragmalingüístico”, en *Medellín* 22, 88 (1996), 49-84.
- (ed.), *Para comprender el mensaje de Dios. Comentarios al documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, México D.F.: Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica 1997.
- , *Nuevas formas de leer la Biblia en la Iglesia. Animación bíblica de la Pastoral*, en cinco fichas, México D.F.: Paulinas 1998.
- , “Introducción”, en Dillmann, Rainer – Grilli, Massimo – Mora Paz, César, *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación* (Evangelio y Cultura: Monografías 1), Estella (Navarra): Verbo Divino 1999, 9-29.
- , “¿Como influye el texto bíblico en el lector creyente? Aportaciones a la pastoral desde el quehacer exegético”, en Asociación de Biblistas de México (ed.), *ABM* 10 (México D.F. 2001), 33-47.
- , “Einleitung”, en Dillmann, Rainer – Grilli, Massimo – Mora Paz, César, *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung* (SBS 193), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2002, 13-30.

MOVIMIENTO BÍBLICO POPULAR DE LA REGIÓN ANDINA (ed.), “Biblia y ciudad”, *Revista Bíblica Andina* (Quito) 4 (1995).

MÜLLER, PAUL-GERHARD (ed.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein*. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar von Joseph A. Fitzmyer und einem Geleitwort von Kardinal Joseph Ratzinger, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987.

NAVIA VELASCO, CARMIÑA, “Propuestas para una hermenéutica urbana”, en *Alternativas* (Managua) 5, 11 – 12 (1998), 203-211.

———, *La ciudad interpela a la Biblia. Propuesta de Teología Bíblica* (Hermenéutica 2), Quito: Centro Bíblico Verbo Divino 2001.

———, “Hermenéutica bíblica femenina, reflexiones y propuestas”, en Levoratti, Armando J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento* (Editado con la colaboración de Elsa Tamez y Pablo Richard), Estella (Navarra): Verbo Divino 2003, 51-57.

NEUDORFER, HEINZ-WERNER – SCHNABEL, ECKHARD J. (ed.), *Das Studium des Neuen Testaments. Vol. 2: Exegetische und hermeneutische Grundfragen* (Bibelwissenschaftliche Monographien 8), Wuppertal: Brockhaus; Gießen Brunnen 2000.

NIEMAND, CHRISTOPH, “Recensión de Dillmann, Rainer – Mora Paz, César, *Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000”, en *ThPQ* 149 (2001), 416.

OEMING, MANFRED, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

OORSCHOT, JÜRGEN VAN, “Weisheit in Israel und im frühen Judentum”, en *VF* 48 (2003), 59-89.

PATTE, DANIEL, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville: Westminster John Knox Press 1995.

———, “The guarded personal voice of a male European-American biblical scholar”, en Kitzberger, Ingrid Rosa (ed.), *The personal voice in biblical interpretation*, Londres y otras: Routledge 1999, 12-24.

PEREIRA, ANTÔNIO DA SILVA, “Leitura da Bíblia em Carlos Mesters. Uma interpretação equivocada”, en *REB* 56 (1996), 945-955.

PERTUZ GUETTE, MARIBEL, “Carta a Filemón: Desde la perspectiva feminista”, en *RIBLA* (Quito) 28 (1997), 37-43.

PERTUZ, MARIBEL, *Hermenéutica feminista*, Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, sin año.

PESCH, OTTO HERMANN, “Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis”, en Kern, Walter – Pottmeyer, Hermann Josef – Seckler, Max (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Vol. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB für Wissenschaft Große Reihe), 2ª edición corregida y actualizada, Tübinga y otras: Francke 2000, 1-21.

———, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte* (Topus plus 393), Würzburg: Echter 2001.

PETZOLDT, MATTHIAS, “Offenbarung – in sprechakttheoretischer Perspektive”, en Krüger, Friedhelm (ed.), *Gottes Offenbarung in der Welt* (FS Horst Georg Pöhlmann), Gütersloh: Kaiser-Gütersloher Verlagshaus 1998, 129-148.

PIEPKE, JOACHIM G., “Der Kampf der Kirchen um die Seelen. Soziologische, politische und psychologische Faktoren des Wachstums der Sekten in Lateinamerika”, en *OrdKor* 37,1 (1996), 48-71.

———, “Der Candomblé und die Frage nach der Identität”, en *ZMR* 84 (2000), 275-285.

PIXLEY, JORGE, “Hosea: Ein neuer Lesevorschlag aus Mittelamerika”, en *EvTh* 51 (1991), 60-81.

———, “Die Lektüre der Bibel in der Theologie der Befreiung”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Vol. 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen*, Maguncia: Grünewald 1997, 161-183.

———, “El aspecto político de la hermenéutica”, en *RIBLA* (Quito) 32 (1999), 68-81.

———, “La teología de la liberación, ¿instrumento de lucha popular?”, en Susin, Luiz Carlos (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina* (Presencia Teológica 111), Santander: Sal Terrae 2001, 157-163.

———, “¿Anti-judaísmo o guía espiritual? Las dos lecturas de la Biblia hebrea en los escritos patrísticos”, en *RIBLA* (San José de Costa Rica) 40 (2001), 34-48.

———, “Toward a pastoral reading of the Bible not confined to the church”, en *Biblical Interpretation* 11 (2003), 579-587.

POSER, HANS, “Wissenschaft und Lehre – Wertfrei? Max Weber und die Ingenieurwissenschaften”, en Melezinek, Adolf – Ruprecht, Robert (eds.), *Unique and Excellent. Ingenieurausbildung im 21. Jahrhundert* (Leuchtturm-Schriftenreihe Ingenieurpädagogik 44), Alsbach: Leuchtturm 2000, 47-54.

———, *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 2001.

POTTMAYER, HERMANN JOSEF, “Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung”, en Kern, Walter – Pottmeyer, Hermann Josef – Seckler, Max (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Vol. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB für Wissenschaft Große Reihe), 2ª edición corregida y actualizada, Tubinga y otras: Francke 2000, 86-108.

- PULEO, MEV, *The struggle is one. Voices and visions of liberation*, Albany NY: State University of New York Press 1994.
- PULGA, ROSA – RAMOS, MARCELINO, “Animación bíblica de la pastoral en Brasil (‘Servicio de Animación Bíblica – SAB’ y ‘Centro Ecu­ménico de Estudios Bíblicos – CEBI’)”, en *MisEx(M)* 145 (1995), 34-48.
- RAMÍREZ F., DAGOBERTO, “Die Bibel in Chile heute. Ein Erfahrungsbericht”, en *EvTh* 51 (1991), 101-108.
- RAMÍREZ, SERGIO, *Adiós, muchachos! Eine Erinnerung an die Sandinistische Revolution*. Traducción de Lutz Kliche, Wuppertal: Peter Hammer 2001.
- RAMMINGER, MICHAEL, “Kirchenkritische Bewegungen in der BRD und Theologie der Befreiung”, en For­net-Betancourt, Raúl (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Vol. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*, Maguncia: Grünewald 1997, 113-128.
- RATZINGER, JOSEPH, “Der Holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung”, en *Hochl.* 62 (1970), 301-313.
- , “Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute”, en íd. (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1989, 15-44.
- , *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1996.
- REHBEIN, FRANZISKA C., *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulturen. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé* (StKK 3), Bonn: Borengässer 1989.
- REINMUTH, ECKART, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments* (UTB 2310), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

REVENTLOW, HENNING GRAF, "Katholische Exegese des Alten Testaments zwischen den Vatikanischen Konzilien", en Wolf, Hubert (ed.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn y otras: Schöningh 1999, 15-38.

REYES ARCHILLA, FRANCISCO, *Hagamos vida la palabra. Aportes para una lectura de la Biblia en comunidad* (Tierra y Cántaro), Santafé de Bogotá: Colectivo Ecuménico de Bibliistas "CEDEBI" 1997.

———, "Imaginación y exégesis. A propósito de una relectura de la carta a Filemón desde lo infantil", en *RIBLA* (Quito) 28 (1997), 53-65.

———, "Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario", en *RIBLA* (Quito) 28 (1998), 9-36.

———, "Leer la Biblia con los ojos de los niños", en *Alternativas* (Managua) 5, 11/12 (1998), 213-230.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, PEDRO A., "Religiões populares", en Bezozzo, José Oscar (ed.), *Curso de Verão, Ano II* (Teologia Popular), San Pablo: Paulinas 1988, 107-130.

RICHARD, PABLO, *Bíblia: "Memória Histórica dos Pobres"*, en *Estudos Bíblicos* 1 (1984), 20-30.

———, "Bibellektüre durch das Volk in Lateinamerika. Hermeneutik der Befreiung", en *EvTh* 51 (1991), 20-39.

———, "Teología india y hermenéutica bíblica. Revelación de Dios en la Religiones indígenas y en la Biblia", en *FZPhTh* 39 (1992), 350-368.

———, "Crítica de la hermenéutica occidental y lectura popular de la tradición", en *Pasos* (San José de Costa Rica) 49 (1993), 1-10.

———, "Kritik der Hermeneutik des Westens und Volksbezogene Lektüre der Tradition: Hermeneutik des Geistes", en

- Schoenborn, Ulrich (ed.), *Hermeneutik in der Theologie der Befreiung* (Franziskanische Hefte 4), Mettingen Institut für Brasilienkunde-Brasilienkunde-Verlag 1994, 130-149.
- , “Biblical interpretation from the perspective of indigenous cultures of Latin America (Mayas, Kunas, and Quechuas)”, en Brett, Mark G. (ed.), *Ethnicity and the Bible* (Biblical interpretation series 19), Leiden y otras: Brill 1996, 297-314.
- , “Un nuevo espacio y un nuevo sujeto para interpretar la Palabra de Dios,” en *Alternativas* (Managua) 5, 11/12 (1998), 131-154.
- , “Das Wort Gottes als Quelle des Lebens und der Hoffnung für das neue Jahrtausend”, en *BDV(D)* 50 (1999), 4-10.
- , “Hermenéutica: camino de encuentro con la Palabra de Dios (Diez principios teóricos sobre la Lectura Comunitaria de la Biblia)”, en Hansen, Guillermo (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la palabra (Homenaje a J. Severino Croatto)*, Buenos Aires: Lumen-ISEDET 2000, 531-551.
- , “Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina”, en Susin, Luiz Carlos (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina* (Presencia Teológica 111), Santander: Sal Terrae 2001, 218-237.
- , “Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva”, en Levoratti, Armando J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento* (Editado con la colaboración de Elsa Tamez y Pablo Richard), Estella (Navarra): Verbo Divino 2003, 11-18.
- RICHTER REIMER, IVONI, “Mulheres, Bíblia e CEBI: Uma tríade que compromete para a solidariedade”, en *PTP* 19, 112 (1999), 35-37.

- RICHTER, WOLFGANG, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- RIESNER, RAINER, "Geographie, Archäologie, Epigraphik und Numismatik", en Neudorfer, Heinz-Werner – Schnabel, Eckhard J. (eds.), *Das Studium des Neuen Testaments. Vol. 2: Exegetische und hermeneutische Grundfragen* (Bibelwissenschaftliche Monographien 8) Wuppertal: Brockhaus; Gießen Brunnen 2000, 119-154.
- RIETVELD, JAN, "Met het volk de bijbel lezen Het werk van Carlos Mesters. Een praktische herwaardering van de sensus fidelium", en *PrakTh* 17 (1990), 543-560.
- RUPPERT, LOTHAR, "Kommentierende Einführung in das Dokument", en íd. – Klauck, Hans-Josef, *Die Interpretation der Bibel in die Kirche: das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993* (SBS 161), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995, 9-61.
- RUSTER, THOMAS, *Der verwechselbare Gott – Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 2000.
- , "Die Welt verstehen 'gemäß den Schriften'. Religionunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis", en *rhs* 43 (2000), 189-203.
- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, "La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años", en *Salm.* 48 (2001), 81-121.
- SCHMELLER, THOMAS, "Zugänge zum Neuen Testament in lateinamerikanischen Basisgemeinden", en *MThZ* 38 (1987), 153-175.
- , *Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika* (NTA N.F. 27), Münster: Aschendorff 1994.

- SCHMID, PETER F., “Von der Macht des Dialogs oder: Wer hat das Sagen? Dialog als Lebensprinzip von Seelsorge, Kirche und Theologie”, en *Diak.* 31 (2000), 5-12.
- , “Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis”, en Kern, Walter – Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Vol. 2: Traktat Offenbarung (UTB für Wissenschaft Große Reihe)*, 2ª edición corregida y actualizada, Tübinga y otras: Francke 2000, 1-12.
- SCHMUTTERMAYR, GEORG, “Der Leser als ‘Mitarbeiter’ des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie”, en íd. y otros (ed.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (FS Joseph Kardinal Ratzinger)*, Ratisbona: Pustet 1997, 25-62.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, “Dei Verbum und die neutestamentliche Exegese”, en *BiKi* 45 (1990), 187-192.
- SCHOENBORN, ULRICH, “‘Das universale Wort spricht nur Dialekt’”. Skizze einer lateinamerikanischen Hermeneutik”, en íd., *Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur kontextuellen Theologie in Brasilien (Brasilien Taschenbuch 7)*, Mettingen Institut für Brasilienkunde-Brasilienkunde-Verlag 1986, 109-143.
- , “Biblische Hermeneutik der Anderen – eine Herausforderung”, en íd. (ed.), *Hermeneutik in der Theologie der Befreiung (Franziskanische Hefte 4)*, Mettingen Institut für Brasilienkunde-Brasilienkunde-Verlag 1994, 150-175.
- SCHOLTISSEK, KLAUS, “Relecture – Zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium)”, en *BiLi* 70 (1997), 309-315.
- SCHÜRGER, WOLFGANG, *Theologie auf dem Weg der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien/CEBI in Brasilien (EMMÖ 24)*, Erlangen Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1995.

- , “Bibelauslegung in der Perspektive der Befreiung. Methoden befreiungstheologischer Bibelarbeit in Europa”, en Joneleit-Oesch, Silja – Neubert, Miriam (eds.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis* (ÖR.B 72), Francfort del Meno: Lembeck 2002, 83-98.
- , “Altes Buch mit neuem Leben. Der Umgang mit biblischen Texten in den Basisgemeinden in Lateinamerika als Herausforderung für Europa”, en *US* 58 (2003), 62-69.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Friburgo (Suiza): Edition Exodus 1988.
- , “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship”, en *JBL* 107 (1988), 3-17.
- , *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis: Fortress 1999.
- , “Defending the Center, Trivializing the Margins”, en Räsänen, Heikki y otros, *Reading the bible in the global village*: Helsinki, Atlanta: Society of Biblical Literature 2000, 29-48.
- SCHUNACK, GERD, “Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese”, en *VF* 41 (1996), 28-55.
- SCHWANTES, MILTON, “Wege der biblischen Theologie in Lateinamerika”, en *EvTh* 51 (1991), 8-19.
- SCHVIENAHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, “Recensión de Messers, Carlos, *Befreit – Gebunden. Die 10 Gebote. Das Bundesbuch*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Hermann Brandt, Erlangen Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1989”, en *ThRv* 87 (1991), 371-373.
- , “Das Hohelied”, en Zenger, Erich y otros, *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), 5ª edición totalmente co-

- regida y aumentada, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 389-395.
- SECKLER, MAX, "Wort Gottes und Menschenwort", en *CGG* 2 (1981), 84-88.
- , "Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit", en Baier, W. y otros (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Vol. 1 (FS Joseph Ratzinger)*, St. Ottilien EOS 1987, 37-65.
- SEGOVIA, FERNANDO F., "Introduction: Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse", en íd. – Tolbert, Mary Ann (ed.), *Reading from this place. Vol. 2: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis: Fortress 1995, 1-17.
- SEGOVIA, FERNANDO F. – TOLBERT, MARY ANN (ed.), *Reading from this place*, 2 Vol., Minneapolis: Fortress 1995.
- SEGOVIA, FERNANDO F. – TOLBERT, MARY ANN (ed.), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1998.
- SEMMELROTH, OTTO – ZERWICK, MAXIMILIAN, *Vaticanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution "Dei Verbum": Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung* (SBS 16), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1966.
- SEPÚLVEDA, JUAN, "Lectura Pentecostal de la Biblia en Chile", en *Alternativas* (Managua) 5, 11/12 (1998), 231-240.
- , "Pfingstbewegung und Befreiungstheologie: Zwei Manifestationen des Wirkens des heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche", en Bergunder, Michael (ed.), *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie* (Weltmission heute 39), Hamburgo: Evangelisches Missionswerk in Deutschland 2000, 82-94.

- SERVIÇO DE DOCUMENTAÇÃO, “Dossiê: A Confederação Latino-Americana dos Religiosos questionada em seu Projeto ‘Palavra-Vida’”, en *SEDOC* 22, 215 (1989), 2-87.
- SERVIÇO DE DOCUMENTAÇÃO, “A nomeação do secretário-geral da CLAR”, en *SEDOC* 22, 218 (1990), 406-431.
- SHEDINGER, ROBERT F., “Kuhnian paradigms and biblical scholarship: Is biblical studies a science?”, en *JBL* 119 (2000), 453-471.
- SILVA, AIRTON JOSÉ DA, “Notas sobre alguns aspectos da leitura da Bíblia no Brasil hoje”, en *REB* 50 (1990), 117-137.
- SILVA, CÁSSIO MURILO DIAS DA, *Metodologia de exegese bíblica* (Bíblia e História), San Pablo: Paulinas 2000.
- SILVA, SÍLVIA REGINA DE LIMA, “‘Há sapatos velhos que fazem calos nos pés’. Ensaio de releitura bíblica a partir da realidade afro-latino-americana e caribenha”, en Richter Reimer, Ivoni (ed.), *Leitura da Bíblia em 500 anos de Brasil* (PNV 149/150), San Leopoldo: CEBI 2000, 89-98.
- SIMIAN-YOFRE, HORACIO, “Anacronía y sincronía. Hermeneútica y pragmática”, en íd. (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 106), Salamanca: Sígueme 2001, 177-201.
- SÖDING, THOMAS, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament* (con la colaboración de Christian Münch), Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1998.
- , “Exegese und Theologie. Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive”, en *ThRv* 99 (2003), 3-20.
- SOHNS, RICARDA, *Verstehen als Zwiesprache. Hermeneutische Entwürfe in Exegese und Religionspädagogik* (Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 9), Münster y otras: Lit 2003.
- STEGEMANN, WOLFGANG, “Amerika, du hast es besser! Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA”, en Anselm, Reiner – Schleissing, Stephan – Tanner, Klaus (eds.), *Die Kunst des Auslegens. Zur Herme-*

- neutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart*, Francfort del Meno y otras: Lang 1999, 99-114.
- , “Kulturanthropologie des Neuen Testaments”, en *VF* 44 (1999), 28-54.
- STOWASSER, MARTIN, “...damit das Urteil der Kirche reife’. Von ‘Providentissimus Deus’ zur ‘Interpretation der Bibel in der Kirche’”, en *ThQ* 175 (1995), 202-214.
- SUGIRTHARAJAH, RASIAH S., *The Bible and the Third World. Pre-colonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- TAKAHASHI, MITIÊ y otros, “Metodologia Bíblica-popular: uma experiência, uma proposta...”, en *PTP* 7, 43 (1988), 13-30.
- TAMEZ, ELSA (ed.), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica: DEI 1986.
- , (ed.), *Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort. Mit einem Vorwort von Luise Schottroff*, Münster: Edition Liberación 1990.
- , *Frauen lesen die Bibel neu, en Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Lucerna: Edition Exodus 1992, 260-271.
- , “Verschiedene Angesichter Gottes entdecken”, en Misionszentrale der Franziskaner (ed.), *Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind... Befreiungstheologie aktuell* (Berichte – Dokumente – Kommentare 89), Bonn: Misionszentrale der Franziskaner 2002, 21-30.
- TEIXEIRA, FAUSTINO LUIZ COUTO, *Teologia da Libertação – novos desafios*, San Pablo: Paulinas 1991.
- , “Geschichten von Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden”, en *Conc(D)* 38 (2002), 273-282.
- THEISSEN, GERD, “Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel”, en Mehlhausen, Joachim (ed.), *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft

- für Theologie 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995, 127-140.
- , *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003.
- THURNHERR, URS, *Angewandte Ethik zur Einführung* (Zur Einführung 222), Hamburgo: Junius 2000.
- TILBORG, SJEFF VAN, *Comentario al evangelio de Juan* (Evangelio y Cultura 3), Estella (Navarra): Verbo Divino 2005.
- , *Das Johannes-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*. Überarbeitet von Rainer Dillmann und Detlev Dormeyer, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005.
- VALLE, EDÊNIO, “Der Plan ‘Wort und Leben’: Was nun?”, en Missionszentrale der Franziskaner (ed.), *Dein Wort ist Leben. Bibelmeditationen lateinamerikanischer Ordensleute* (Berichte – Dokumente – Kommentare 44), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 1990, 4-7.
- VANHOYE, ALBERT, “Catholicism and the Bible”, en *First Things* 74 (junio/julio 1997), 35-40.
- , “Preface”, en Williamson, Peter S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission’s The Interpretation of the Bible in the Church*. Preface by Albert Vanhoye, SJ (SubBi 22), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2001, VII–X.
- VASANTHARAO, CHILKURI, “Dalit Participation in the *lectura popular* Projekt”, en Joneleit-Oesch, Silja/Neubert, Miriam (ed.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis* (ÖR.B 72), Frankfurt del Meno: Lembeck 2002, 65-82.
- VASCONCELOS, SERGIO S. DOUETS, “Der Candomblé und die Suche nach der brasilianischen Identität”, en *ZMR* 84 (2000), 259-274.
- VENETZ, HERMANN-JOSEF, “Vom dialogischen Umgang mit der Schrift”, en Bogensberger, Hugo y otros (ed.), *Erkenntnis-*

- wege in der Theologie* (Forum St. Stephan 10), Graz y otras: Styria 1998, 39-56.
- VIEIRA SAMPAIO, TÂNIA MARA, “Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico”, en *RIBLA* (Petrópolis) 37 (2000), 7-14.
- VIGIL, JOSÉ MARIA, “Die Option für die Armen”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Vol. 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen*, Maguncia: Grünewald 1997, 95-111.
- , “Paradigmenwechsel in der Befreiungstheologie?”, en Missionszentrale der Franziskaner (ed.), *Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind... Befreiungstheologie aktuell* (Berichte – Dokumente – Kommentare 89), Bonn: Missionszentrale der Franziskaner 2002, 67-84.
- VOGT, THEOPHIL, *Bibelarbeit. Grundlegung und Praxismodelle einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung* (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde), Stuttgart y otras: Kohlhammer 1985.
- VORGRIMLER, HERBERT, “Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen”, en *Diak.* 28 (1997), 366-375.
- WAGUA, AIBAN, “Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner”, en *Conc(D)* 26 (1990), 477-483.
- WEBER, BURKHARD, *Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Leonardo Boff*, Maguncia: Grünewald 1999.
- WEBER, FRANZ, “Senfkorn und Sauerteig – sensus fidelium als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche”, en *PThI* 22 (2002), 97-110.
- WEDER, HANS, “Kritik am Verdacht. Eine neutestamentliche Erprobung der neueren Hermeneutik des Verdachts”, en *ZThK* 93 (1996), 59-83.

- WEGENAST, KLAUS, "Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft – zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie", en Ritter, Werner – Rothgangel, Martin (ed.), *Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte* (FS Wilhelm Sturm), Stuttgart y otras: Kohlhammer 1998, 63-80.
- WIEDERKEHR, DIETRICH (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151), Friburgo de Brisgovia y otras: Herder 1994.
- WIEDERKEHR, DIETRICH, "Das Prinzip Überlieferung", en Kern, Walter – Pottmeyer, Hermann Josef – Seckler, Max (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Vol. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB für Wissenschaft Große Reihe), 2ª edición corregida y actualizada, Tubinga y otras: Francke 2000, 65-83.
- WILCKENS, ULRICH, "Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung", en Pannenberg, Wolfhart – Schneider, Theodor (eds.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* (DiKi 9), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo: Herder 1995, 13-71.
- WILLIAMSON, PETER S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*. Preface by Albert Vanhoye, SJ (SubBi 22), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2001.
- WINK, WALTER, *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode* (UB 622), Stuttgart y otras: Kohlhammer 1976.
- WISCHMEYER, ODA, "Was ist ein Text? Zusammenfassung und Perspektiven für die Interpretation neutestamentlicher Texte", en Becker, Eve-Marie (ed.), *Was ist ein Text?* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 1), Tubinga y otras: Francke 2001, 211-225.

———, “Das Selbstverständnis der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland. Bestandsaufnahme. Kritik. Perspektiven. Ein Bericht auf der Grundlage eines neutestamentlichen Oberseminars”, en *ZNT* 5, 10 (2002), 13-36.

WOHLMUTH, JOSEF, “Sensus fidei (fidelium)”, en *PThI* 22 (2002), 17-35.

ZENGER, ERICH, *Das Buch Ruth* (ZBK.AT 8), Zürich: Theologischer Verlag 1986.

———, “Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalms”, en *BiLi* 62 (1989), 10-20.

———, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf: Patmos 1991.

———, “Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz”, en Dohmen, Christoph – Söding, Thomas (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn y otras: Schöningh 1995, 143-158.

———, “Heilige Schrift der Juden und der Christen”, en *íd.* y otros, *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), 5ª edición totalmente revisada y ampliada, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 11-33.

ZENGER, ERICH y otros, *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), 5ª edición totalmente revisada y ampliada, Stuttgart: Kohlhammer 2004.

8. Apéndice: Publicaciones de Carlos Mesters no incluidas en esta investigación

MESTERS, CARLOS, *Le thème de l'exode dans la composition de l'apocalypse, Dissertatio ad lauream in Sacra Theologia obtinendam*. Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe (Moderatore R. P. Conletho Kearns O. P.), Roma 1963 (inédito).

- MESTERS, CARLOS, “O Tema do Êxodo na Bíblia”, en *RCB N.S.* 2 (1965), 1-81.
- MESTERS, CARLOS, “God bade light shine out darkness”, en *CIW* 7 (1967), 7-16.
- MESTERS, CARLOS – TEIXEIRA, F., *Como rezar os salmos hoje?*, San Pablo: Livraria Duas Cidades 1969.
- MESTERS, CARLOS, “Como ler a Bíblia hoje”, en *Atualização* (Belo Horizonte) 1 (1969), 6-15.
- MESTERS, CARLOS, “O presente tem futuro”, en *Convergência* (Río de Janeiro) 2, 17 (1969), 2-5.
- MESTERS, CARLOS, “Fundamentação evangélica da vida religiosa”, Conferência dos Religiosos do Brasil, sin año (1969?).
- MESTERS, CARLOS, “Rezar os Salmos hoje”, en *Atualização* (Belo Horizonte) 5 (1970), 15-25.
- MESTERS, CARLOS, “Onde está o nosso Deus? O Deus vivo na história do povo eleito”, en *Grande Sinal* (Petrópolis) 24 (1970), 5-19.
- MESTERS, CARLOS, “Jesus Cristo, ‘Deus conosco’”, en *Grande Sinal* (Petrópolis) 24 (1970), 93-108.
- MESTERS, CARLOS, “Em tudo, igual aos outros homens”, en *Convergência* (Río de Janeiro) 3, 30 (1970), 12-15.
- MESTERS, CARLOS, “Jesus Cristo e a ligação entre os dois Testamentos”, en *Grande Sinal* (Petrópolis) 25 (1971), 3-14.
- MESTERS, CARLOS, “Quem é o meu proximo? Uma pergunta que não se faz”, en *Grande Sinal* (Petrópolis) 25 (1971), 563-568.
- MESTERS, CARLOS, “A linguagem dos fatos. Uma avaliação do Capítulo Geral in 1971 (publicación desconocida; traducción inglesa: “The language of events: reflections on the

- General [O. Carm] Chapter 1971”, en *Sword* [Joliet, Ill.], 34, 1 [febrero 1974], 60-65; 34, 2 [junio 1974], 11-41).
- MESTERS, CARLOS, “Brief uit Brazilië”, en *Speling* (Nijmegen) 24, 4 (1972), 65-70.
- MESTERS, CARLOS “Em Defesa de Jesus Cristo Libertador”, en *Revista de Cultura* 66 (1972), 571-574.
- MESTERS, CARLOS – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (eds.), “*Viver é perigoso*”: *subsídios de reflexão para o tempo de Advento, motivada pelo 25º. Aniversário da “Declaração Universal dos Direitos do Homem*”, sin año (= 1973).
- MESTERS, CARLOS (ed.), *Com Cristo ressuscitado: a caminho da libertação: Semana Santa*, Belo Horizonte: Paróquia do Carmo, sin año (= 1974).
- MESTERS, CARLOS (ed.), *Unidos na oração*, 3 Vol., Belo Horizonte: Igreja do Carmen, sin año (= 1974).
- MESTERS, CARLOS, *Por que batizar? Instrução preparatória para a devida compreensão do Sacramento do Batismo*, Belo Horizonte: O Lutador 41975.
- MESTERS, CARLOS, “Preghiere antichissime per alimentare una fede sempre nuova”, en Boff, Leonardo y otros, *Quale preghiera?* (Vangelo e Vita: collana di spiritualità), Asís: Cittadella 1976, 115-129.
- MESTERS, CARLOS, “Cursinho bíblico para animadores”, en Diocese de São Mateus, *Boletim Informativo* 27 (1978), 1-81.
- MESTERS, CARLOS, “Cursinho bíblico para animadores. Segunda etapa”, en Diocese de São Mateus, *Boletim Informativo* 32 (1979), 1-89.
- MESTERS, CARLOS, “Il popolo interpreta la Bibbia. Alcuni aspetti dell’ uso che il popolo fa della Bibbia”, en *Lettura popolare della Bibbia: convegno interecclesiale*, Verona 20-23 febbraio 1979; Martina Franca 25-28 febbraio 1979 (Colle-

- zione: Quaderni di Missione Oggi), Bolonia: Mario Menin; Parma: Missione Oggi 1979, 9-29.
- MESTERS, CARLOS, *Círculos bíblicos. Campanha de Fraternidade de 1979*, Brasília: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil 1979.
- MESTERS, CARLOS, "Notities van een uiteenzetting van ontstaan en ontwikkeling van de basisgemeenschap in Latijns Amerika", en *Forum* 6, 2 (1979), 239-242.
- MESTERS, CARLOS, "Aonde vais? Jeroboão, lider dos operarios para onde vai?; Nabot, expulso da terra, para onde vais?", en *Tempo e Presença* 158 (marzo-abril 1980), 32-35.
- MESTERS, CARLOS, "A história do empobrecimento na Bíblia", en *PTP* 1, 1 (noviembre-diciembre 1980).
- MESTERS, CARLOS, *La Biblia, norma de vida del carmelo* (traducido por Juan Gil Aguilar), Caudete (Albacete): Centro de Espiritualidad Carmelitana, D.L. 1981.
- MESTERS, CARLOS, "Livro do Apocalipse ou a Coragem da Fé", en *PTP* 1, 2 (1981), Supl.
- MESTERS, CARLOS, "Curso de Capacitação. Goiânia, 29.06.81 até 15.07.81", en *PTP* 1, 5 (1981), 1-13.
- MESTERS, CARLOS, "Um Curso Bíblico para Pescadores. Olin-da, 14 a 18 de novembro de 1981", en *PTP* 1, 7 (1981), 10-15.
- MESTERS, CARLOS, "O caráter profético da vida religiosa", en *Onde está a espiritualidade Carmelitana?*, Boletim da província Carmelitana de Santo Elias (Belo Horizonte) Supl. 2 (1981), 17-38.
- MESTERS, CARLOS y otros, *Solo urbano e ação pastoral*, Petrópolis: Vozes 1982.
- MESTERS, CARLOS, *Círculos Bíblicos. Campanha da Fraternidade de 82: "Educar para a Fraternidade"*, Angra dos Reis: CEBI 1982.

- MESTERS, CARLOS, *Chave de leitura de Isaías*, Angra dos Reis: CEBI, sin año (= 1982).
- MESTERS, CARLOS y otros, *Missa, o que e?*, Petrópolis: Vozes 1983.
- MESTERS, CARLOS y otros, *Vamos defender os nossos direitos*, Petrópolis: Vozes 1983.
- MESTERS, CARLOS, *Carta aos Romanos*, San Pablo: Paulinas 1983.
- MESTERS, CARLOS, *Esperança de um povo que luta. Apocalipse de São João: uma chave de leitura*, Petrópolis: Vozes 1983.
- MESTERS, CARLOS, “Caminar na presença do senhor no Espírito Santo e no poder de Elias (Lc 1, 17). Exposição feita no Capítulo Geral da Ordem Carmelita, em setembro de 1983, Roma”, en *Carmelo Lusitano* (Lisboa) 2 (1984), 9-30.
- CEBI (ed.), *Estudo Sobre Isaías Júnior – Is 40-55*, San Pablo: Paulinas 1983.
- CEBI (ed.), *Comentário aos Atos dos Apóstolos*, San Pablo: Paulinas 1983.
- MESTERS, CARLOS y otros, *O batismo, o que e?*, Petrópolis: Vozes 1984.
- MESTERS, CARLOS y otros, *Crisma, o que e?*, Petrópolis: Vozes 1984.
- MESTERS, CARLOS y otros, *Igreja, o que e?*, Petrópolis: Vozes 1984.
- MESTERS, CARLOS y otros, *Sal da terra*, Petrópolis: Vozes 1984.
- MESTERS, CARLOS, *Quando falam os sábios. Provérbios, Jó, Eclesiastes, Eclesiástico, Sabedoria*, San Pablo: Paulinas 1984.
- MESTERS, CARLOS y otros, *Nasceu “Pobre” e “Sem Palácios”*, PTP 4, 25 (1984), Supl.

- MESTERS, CARLOS, “Os Profetas e a Saúde do Povo”, en *PTP* 5, 31 (1985), Supl.
- MESTERS, CARLOS, “Biblia y conversión cristiana”, en *Escapulario del Carmen* (Jerez de la Frontera) 81 (1985), 115-122.
- MESTERS, CARLOS, “Waar leef ik echt?”, en *Speling* (Tilburg) 37, 3 (1985), 25-29.
- MESTERS, CARLOS, *A Regra do Carmen, sua origem, seu sentido, sua atualidade* (Caderno de Reflexão 5), Belo Horizonte: Irmãs Carmelitas da Divina Providência 1985.
- MESTERS, CARLOS, “Os Dez Mandamentos (Éx 20, 1-17). Ferramenta da Comunidade”, en *Estudos Bíblicos* 9 (1986), 57-67.
- MESTERS, CARLOS – GRUEN, WOLFGANG, *O Profeta Elias. Homem de Deus – Homem do Povo*, San Pablo: Paulinas 1987.
- CEBI (ed.), *Projeto do aprofundamento CEBI. Manual para um estudo mais aprofundado da Bíblia*, Belo Horizonte: CEBI, sin año (= 1986).
- MESTERS, CARLOS, “Como Gesù ha formato gli apostoli”, en *Presenza del Carmelo* (Roma) 40 (1986), 20-33.
- MESTERS, CARLOS, “Os profetas João e Jesus e os outros líderes populares daquela época”, en *RIBLA* (Petrópolis) 1 (1988), 72-80.
- MESTERS, CARLOS, *Diversos são as atividades, mas è o mesmo Deus que opera tudo em todos* (Coletânea Carmelitana 5), San Pablo: Centro de Espiritualidade Tito Brandsma 1988.
- MESTERS, CARLOS, “A profecia durante e depois do Cativoiro”, en Beozzo, José Oscar (ed.), *Curso de verão. Ano II*, San Pablo: CESEP; Paulinas 1988, 34-48.
- MESTERS, CARLOS, *O canto do servo sofredor*. San Pablo: Centro de Capacitação Cristã – Região Episcopal Belém, sin año (= 1988).

- MESTERS, CARLOS, *A espiritualidade que animou San Pablo* (Coletânea Carmelitana 1), San Pablo: Instituto de Espiritualidade Tito Brandsma; Paranaíba: Livraria Nosso Senhor do Carmo 1989.
- MESTERS, CARLOS, “‘Elias, que fazes aqui?’ Meditação sobre 1 Rs 19,1-21, Manuskript 1989 (traducción inglesa: A reflection: Elijah, what are you doing here? [1 Kings 19:9]”, en *Carmel 2000. Heritage, Prophecy, Challenge: “Elijah, where are you”? Documents of the General chapter of the order of Brothers of the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel* [Sassone-Italy 1989], Melbourne: Carmelite Communications 1989, 48-58).
- MESTERS, CARLOS, “‘Ouvi o clamor do meu povo!’ Estudos bíblicos de Mt 5-9”, en *CEBI Sul* (ed.), “Felizes os pobres...” Justiça, Comunidade, Felicidade (Dia da Bíblia 1989), San Leopoldo: CEBI 1989.
- MESTERS, CARLOS, *Sobre a interpretação popular da Bíblia – História e método*, Curitiba 1990.
- MESTERS, CARLOS, “O Apocalipse de São João – uma chave de leitura”, en Beozzo, José Oscar (ed.), *Curso de Verão. Ano IV* (Coleção Teologia Popular), San Pablo: Paulinas 1990, 34-45.
- MESTERS, CARLOS, “A Regra do carmo e a leitura da Bíblia: Reflexões sobre a lectio divina”, en Chandler, P. – Egan, K. J. (eds.), *The Land of Carmel: Essays in Honor of Joachim Smet*, Roma: Institutum Carmelitanum 1991, 43-59.
- MESTERS, CARLOS, “Meditating day and night on the law of the Lord and keeping vigil in prayer”, en Hofmann, David – Mark, Kevin (eds.), *Documents of the XII Council of Provinces of the Order of the Brothers of the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel* (Salamanca, Spain 1991), Melbourne: Carmelite Communications 1991, 31-42.
- MESTERS, CARLOS “Faz escuro, mas eu canto”, en *Mandacaru* (Recife) 2, 6 (1991), 3.
- MESTERS, CARLOS, “Metodologia de leitura popular da Bíblia”, en *Palavra Partilhada* (San Leopoldo) 11, 3 (1992) 5-44.

- MESTERS, CARLOS, "Historia de Israel bajo los persas, griegos y romanos", en íd. – Schwantes, Milton, *La fuerza de Yahvé actúa en la historia – breve historia de Israel*, México D.F.: Dabar 1992, 65-140.
- MESTERS, CARLOS, "El exilio", en Equipo Bíblico Verbo Divino (ed.), *Curso Bíblico Sociedad del Verbo Divino*, Quito: Verbo Divino 1993, 39-51.
- MESTERS, CARLOS, "Sem casa pra morar e sem onde se inclinar, este povo ainda espera a tua vinda", en Bohn Gass, Ildo y otros, *Eu faço a cidade e não moro nela. Reflexões bíblicas sobre moradia* (PNV 63), San Leopoldo: CEBI 1993, 40-43.
- MESTERS, CARLOS "Sete chaves de leitura para o Cântico dos Cânticos", en *Estudos Bíblicos* 40 (1993), 9-13.
- MESTERS, CARLOS, "Elías, profeta del Carmelo y los Carmelitas de hoy", en *Escapulario del Carmen* (Jerez de la Frontera) 89 (1993), 228-237.
- MESTERS, CARLOS, "Quem não está contra nós, está a nosso favor", en *Bíblia e Ecumenismo. Programa de Assessoria à Pastoral* (Mosaicos da Bíblia 15), San Pablo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação; Río de Janeiro: CEDI 1994, 23-27.
- MESTERS, CARLOS, "Curso Bíblico na Holanda", en *PTP* 14, 80 (1994) 12-13.
- MESTERS, CARLOS, "Sobre a mística que anima a defesa da vida da criança no Antigo Testamento", en *Convergência* (Río de Janeiro) 30, 282 (1995), 234-246.
- MESTERS, CARLOS – SCHWANTES, MILTON, "Caminhando na oração", en *PTP* 15, 89 (1995), 22-24.
- MESTERS, CARLOS, "VIII encontro de exegetas da América Latina", en *PTP* 15, 91 (1995), 12-15.
- MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, "As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época. As etapas da história, do ano 30 ao ano 70", en *RIBLA* (Petrópolis) 22 (1995), 314-324.

- MESTERS, CARLOS, “O livro da aliança na vida do povo de Deus”, en *RIBLA* (Petrópolis) 23 (1996), 104-122.
- MESTERS, CARLOS, “Religious life and its mission among the poor, in the light of the word of God”, en *SEDOS Bulletin* (Roma) 28 (1996), 171-179.
- MESTERS, CARLOS, “Experience of evangelization with the Bible”, en *SEDOS Bulletin* (Roma) 28 (1996), 180-186.
- MESTERS, CARLOS, “Reconstruir a casa. Jesus defende a vida das crianças, dos pequenos”, en *Estudos Bíblicos* 50 (1996), 75-84.
- MESTERS, CARLOS, “A leitura popular e espiritual da Bíblia”, en *Carmelo Lusitano* (Lisboa) 14 (1996), 85-106.
- MESTERS, CARLOS – BÁEZ, SILVIO JOSÉ, “‘Tudo o que tiverdes de fazer, fazei-o na Palavra do Senhor’. A leitura da Bíblia nos santas e santos do Carmelo”, en *Carmelo Lusitano* (Lisboa) 14 (1996), 107-118.
- MESTERS, CARLOS, “A cartilha do missionário carmelita”, en *Carmelo Lusitano* (Lisboa) 14 (1996), 119-127.
- MESTERS, CARLOS – ANTONIAZZI, ALBERTO, *À descoberta da Bíblia*, San Pablo: Paulinas 1996.
- MESTERS, CARLOS, “El reto que nos viene de la lectura popular de la Biblia”, en *La Biblia en el Carmelo* (Cuadernos Carmelitas 1), Quito: O.C.D. 1997, 27-41.
- MESTERS, CARLOS, “Os salmos de romaria ou de peregrinação”, en *PTP* 17, 101 (1997), 8-9.
- MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Ele nascerá do povo. Encontros de preparação para o Natal* (PNV 129), San Leopoldo: CEBI 1998.
- MESTERS, CARLOS, “Peregrino nas estradas de um mundo desigual...”. *Salmos de Romaria*, San Leopoldo: CEBI; San Pablo: Paulus 1998.
- MESTERS, CARLOS, “La Regla del Carmen, leída desde ‘los menores’”, en *Paradigmas de santidad en el Carmelo, leídos*

desde América Latina y el Caribe (Cuadernos Carmelitas 2), Quito: O.C.D. 1997, 61-79.

MESTERS, CARLOS, “Mirando en el espejo de nuestro pasado, en Cuarta Jornada de Justicia y Paz. Región Ibérica Carmelita: ¿Profetas de Justicia y Paz? Madrid, 6 de diciembre de 1997”, en *Servicio de Información*, Provincia Carmelita de Aragón y Valencia (Zaragoza), 188 (1998) Anexo, 5-23.

MESTERS, CARLOS, “‘Faz escuro mas eu canto’, ‘Ó noite que me guiaste!’, ‘As trevas para ti não são trevas!’”, en *PTP* 19, 111 (1999), 8-11.

MESTERS, CARLOS, “Apresentação: Aniversário! Vinte anos!”, en *PTP* 19, 112 (Edição Especial: CEBI – 20 anos) (1999), 5-8.

MESTERS, CARLOS, “A cidadania nas comunidades do Apocalipse”, en Schinelo, José Edmilson (ed.), *Bíblia e Cidadania: Dignidade, comunidade e utopia* (PNV 137/138), San Leopoldo: CEBI 1999, 33-37.

MESTERS, CARLOS, “Encontramos a tribo de Dan!”, en Richter Reimer, Ivoni (ed.), *Leitura da Bíblia em 500 anos de Brasil* (PNV 149/150), San Leopoldo: CEBI 2000, 20-26.

MESTERS, CARLOS, “Bijbel en leven: Carlos Mesters vertelt”, en *Achter de Karmel* (Amelo) 6 (2000), 2-6.

MESTERS, CARLOS, “Het probleem van vluchtelingen en asielsezoekers”, en *Karmelnieuws* (Amelo) 34 (2000) 178-182.

MESTERS, CARLOS, *Um Retiro con Jesus Cristo*, Curitiba-PR: Carmo, sin año (2000?).

MESTERS, CARLOS, “O grande lamento”, en *PTP* 21, 122 (2001), 7-11.

MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, “A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século”, en *Estudos Bíblicos* 69 (2001) 72-82.

- MESTERS, CARLOS, *Meninas e Meninos. Sobre a mística que anima a defesa da vida da criança na História do Povo de Deus* (PNV 162), San Leopoldo: CEBI 2001.
- MESTERS, CARLOS, *Ao Redor da Fonte. Círculos de oração e da meditação em torno da Regra do Carmo*, Rio de Janeiro: Gráfica e Editora TVJ, sin año (= 2001).
- MESTERS, CARLOS, "Blessed among Women", en Buggert, Donald W. – Rogge, Louis P. – Wastag, Michael J. (eds.), *Mother, Behold Your Son: Essays in Honor of Eamon R. Carroll, O. Carm*, Washington, D.C.: The Carmelite Institute 2001, 215-230.
- MESTERS, CARLOS, "Presença de Nossa Senhora na Ordem do Carmo", en *Família Carmelitana* (Rio de Janeiro) 9 (2001), 3-6; 10 (2001), 2-6; 11 (2001), 3-6.
- MESTERS, CARLOS, "Faíscas da vida, faíscas de Deus – Quando tudo se desintegra, as flores anunciam que Deus continua fiel", en *PTP* 21, 125 (2001) 12-14.
- MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Apocalipse de São João. A teimosia da fé dos pequenos*, (Coleção Comentário Bíblico), Petrópolis: Vozes 2003.
- MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Entre... a casa é sua! Círculos Bíblicos da 1a. e 2a. Cartas de Pedro* (PNV 181), San Leopoldo: CEBI 2003.
- MESTERS, CARLOS, "O que a Bíblia tem a ver com a Ecologia e o que a Ecologia tem a ver com a Bíblia", en Dietrich, Luiz José (ed.), *Ecologia: solidariedade com o cosmos* (PNV 189), San Leopoldo: CEBI 2003.
- MESTERS, CARLOS – FRIGERIO, TEA – OROFINO, FRANCISCO, *Reciclar a Vida. Círculos Bíblicos sobre a Ecologia* (PNV 193/194), San Leopoldo: CEBI 2004.
- MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO – VAONA, DARIO, *Revelar a ternura de Deus. Círculos Bíblicos para Isaías 40 a 66* (PNV 198/199), San Leopoldo: CEBI 2004.

MESTERS, CARLOS – FRIGERIO, TEA – OROFINO, FRANCISCO, *Oséias e Gomer – Um casal profético*, Círculos Bíblicos, Leopoldo/RS: CEBI 2005.

MESTERS, CARLOS, “Por que Jesus manda odiar os pais?”, en *Estudos Bíblicos* 85 (2005) 49-56.

MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *O Varal da Vida – Chave de leitura para o livro do Eclesiastes*, San Leopoldo: CEBI 2006.

MESTERS, CARLOS – OROFINO, FRANCISCO, *Entre na roda com a gente. A solidariedade vence qualquer deficiência*, San Leopoldo: CEBI 2006.

Índice

Prólogo	5
Introducción	7
Abreviaturas y siglas	13

PRIMERA PARTE ESCLARECIMIENTO DE LOS INTERESES COGNITIVOS

Capítulo 1:

Contribución de las ciencias bíblicas a la lectura de la Biblia en la Iglesia católica	17
1.1. Observaciones preliminares	17
1.1.1. La meta de la investigación	17
1.1.2. Determinación de conceptos	17
1.1.3. Necesidad y peligros de la abstracción	20
1.1.4. “Tu forma de hablar te delata”	23
1.2. Necesidad de una mediación científica para la lectura popular de la Biblia	24
1.3. La mediación entre lectura científica y popular de la Biblia en el plano pastoral	26
1.4. La discusión sobre la metodología de la mediación científica.	28
1.4.1. Puntos candentes de la discusión en los últimos treinta años	28
1.4.2. La cuestión de la relevancia	32
1.4.3. La cuestión de las consecuencias negativas del trabajo científico con la Biblia	38
1.4.4. La llamada a un cambio de paradigma en las ciencias bíblicas	41
1.4.5. La cuestión del progreso científico en las ciencias bíblicas	43

1.5. Síntesis: la necesidad de aclaraciones científico-teóricas	45
Capítulo 2:	
Reflexiones previas sobre teoría de la ciencia	47
2.1. Condiciones, alcances y límites del conocimiento científico	47
2.2. El reconocimiento de formas no científicas de conocimiento y de pensamiento	55
2.3. La importancia de la situación lingüística pragmática para las explicaciones científicas	59
Capítulo 3:	
La necesidad de una ética de la ciencia para biblistas	61
3.1. La meta de una ética de la ciencia	61
3.2. <i>Ethos</i> científico	61
3.2.1. <i>Ethos</i> profesional de las ciencias bíblicas . . .	61
3.2.2. Valores conductores de la acción para la ciencia como sistema de declaraciones	62
3.2.3. Valores conductores de la acción para la ciencia como actividad	63
3.3. Responsabilidad por las consecuencias de las ciencias: ¿necesitan también las ciencias del espíritu una ética de las ciencias?	63
3.4. Diferenciación del concepto de responsabilidad . .	65
3.4.1. Responsabilidad interna y externa	65
3.4.2. Diferenciación de la responsabilidad externa	66
3.4.2.1. Responsabilidad por acciones causales y por omisiones	66
3.4.2.2. Responsabilidad de tareas y de roles	67
3.4.2.3. Responsabilidad moral universal	67
3.4.2.4. Responsabilidad legal	67

Índice	539
3.5. La responsabilidad del rol del biblista católico . . .	68
Capítulo 4:	
Rasgos de la teoría de la lectura de la Biblia en la Iglesia católica.	71
4.1. Introducción	71
4.2. Determinaciones ontológicas	73
4.3. Determinaciones normativas	76
4.3.1. Visión global	76
4.3.2. Sagrada Escritura – Palabra de Dios	77
4.3.2.1. Sagrada Escritura.	77
4.3.2.2. Palabra de Dios.	80
4.3.2.3. Noción de revelación	82
4.3.3. La Iglesia como comunidad intérprete	85
4.3.3.1. Visión general	85
4.3.3.2. El significado de la tradición	87
4.3.3.3. La comunidad intérprete	90
4.3.3.4. La tarea de la ciencia bíblica	92
4.3.4. Dimensión histórica	95
4.3.5. Dimensión literaria	95
4.3.6. Admisibilidad de preguntas – criterios para el juicio de lecturas bíblicas.	96
4.4. Determinaciones sobre las fuentes de conocimiento admitidas	101
4.5. Jerarquización de las fuentes de conocimiento	104
4.6. Determinaciones judicativas	110
4.7. Consecuencias ético-científicas	112
4.8. Síntesis y precisión acerca de los intereses cognoscitivos de esta investigación	117
4.9. Mirada a la segunda parte del trabajo	123

SEGUNDA PARTE
ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA
DE LECTURA BÍBLICA
A PARTIR DE LA OBRA DE CARLOS MESTERS

Capítulo 1:

Introducción: ciencia bíblica al servicio de la lectura de la Biblia en las comunidades de base latinoamericanas.	127
1.1. Consideraciones previas acerca de la elección de la base documental de la segunda parte de esta investigación	127
1.2. La recepción de impulsos del movimiento bíblico latinoamericano por la ciencia bíblica en ámbito alemán	132

Capítulo 2:

Los fundamentos de la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters	137
2.1. Consideraciones previas sobre los límites de mi presentación	137
2.2. Esbozo biográfico de Carlos Mesters.	141
2.3. La nueva lectura popular de la Biblia en algunas comunidades de base latinoamericanas	146
2.3.1. El surgimiento de la nueva lectura popular de la Biblia en la Iglesia católica en Brasil . .	146
2.3.2. Características de la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base brasileñas	150
2.4. La parábola de la puerta como síntesis de la teoría de la lectura de la Biblia	152
2.4.1. Mirada global a la parábola de la puerta . . .	152
2.4.2. Una puerta que comunica la Biblia y la vida	154
2.4.3. La ciencia enajena al pueblo de la Biblia . . .	156
2.4.4. El ineludible perspectivismo	158

2.5. Intento de una dilucidación del contenido de los conceptos centrales de “el pueblo” y “los pobres” .	160
2.6. La precomprensión teológica:	
noción de revelación e inspiración	167
2.6.1. Consideraciones preliminares	167
2.6.2. Noción de revelación	168
2.6.2.1. Redescubrimiento de la comprensión bíblica de Palabra de Dios	168
2.6.2.1.1. Los déficit de la comprensión instructivo-teórica de la revelación . .	168
2.6.2.1.2. La “Palabra de Dios” es una luz: revela la “verdad”	170
2.6.2.1.3. La “Palabra de Dios” es una fuerza: revela el poder de quien la pronuncia y está llena de él	171
2.6.2.1.4. Autonomía y dependencia de la “Palabra de Dios”	172
2.6.2.1.5. La “Palabra de Dios” es promesa	173
2.6.2.1.6. La estructura dialógica de la “Palabra de Dios”	174
2.6.2.1.7. La relación entre palabra y realidad .	175
2.6.2.2. Dios se revela desde abajo y desde arriba .	176
2.6.2.2.1. La revelación de Dios desde abajo: la palabra de la creación	176
2.6.2.2.2. La revelación de Dios desde arriba: la palabra redentora	179
2.6.2.2.3. La relación entre palabra de la creación y de la redención	181
2.6.2.2.4. La experiencia de Dios de Abrahán como experiencia modelo de la “revelación desde abajo”	182
2.6.2.2.5. La sabiduría popular como acceso a la “revelación desde abajo”	184
2.6.2.2.6. Los profetas: experiencia de Dios en continuidad y discontinuidad con las revelaciones anteriores	186
2.6.2.2.7. Síntesis	188

2.6.2.3. La autorrevelación de Dios en Jesucristo . . .	189
2.6.2.4. Dios se revela preferentemente entre los marginados	191
2.6.2.5. Transmisión y memoria de la revelación divina	194
2.6.2.5.1. Medios de transmisión y memoria de la revelación divina	194
2.6.2.5.2. La función del mito en los pueblos indígenas y en el pueblo de Israel.	195
2.6.2.5.3. Fe y religión	196
2.6.2.5.4. La relectura intrabíblica	197
2.6.3. Noción de inspiración	201
2.6.3.1. Los escritos bíblicos en la perspectiva de las ciencias religiosas	201
2.6.3.2. Los escritos bíblicos en la visión de fe cristiana	202
2.6.3.3. La función de la Escritura inspirada en la vida de los hombres según 2 Tm 3,14-17	205
2.6.4. La Biblia como modelo de experiencia histórico normativo para la percepción de la revelación divina en la historia actual	207
2.6.4.1. La relación estrecha entre Biblia y vida	207
2.6.4.2. La insuficiencia de una interpretación de la Biblia exclusivamente histórica	211
2.6.4.3. La Biblia es a la vez testimonio histórico y símbolo	214
2.6.4.4. De la vida a la Biblia y de la Biblia a la vida	215
2.6.5. Jesucristo es la clave de comprensión de la Biblia	216
2.6.5.1. Implicaciones de la precomprensión cristiana de la Sagrada Escritura	216
2.6.5.2. La experiencia que Jesús tuvo de Dios como clave de interpretación	216
2.6.5.3. El modelo del uso de la Escritura de Jesús y de los primeros cristianos	218

2.6.6. Resultado parcial: consecuencias de la teología de la revelación y de la inspiración para la teoría de la lectura de la Biblia	219
2.6.6.1. Superación de malentendidos respecto de la teología de la revelación	219
2.6.6.2. El significado de las experiencias humanas para la teología de la revelación y de la inspiración	222
2.6.6.3. La liberación de la fijación en el autor inspirado	222
2.6.6.4. Comprensión soteriológica de la inspiración y pragmática del texto. . .	223
2.6.6.5. El significado de la comunidad de fe para la lectura de la Biblia	224

Capítulo 3:

Perfil de una teoría de la lectura de la Biblia en la obra de Carlos Mesters

3.1. Consideraciones preliminares	225
3.2. El objetivo de la interpretación	226
3.3. Dos movimientos de interpretación	227
3.4. El triángulo hermenéutico	229
3.4.1. Texto, pre-texto y con-texto	229
3.4.2. El con-texto: la comunidad de fe	231
3.4.2.1. Mirada global	231
3.4.2.2. La comunidad es el sujeto de la interpretación	232
3.4.2.3. El <i>sensus ecclesiae</i> como marco referencial de la interpretación	233
3.4.2.4. La “mística” como acceso a la realidad . .	235
3.4.2.5. La nueva experiencia de Dios y de Iglesia en las comunidades de base	237
3.4.3. El pre-texto: la realidad actual	240
3.4.4. El texto.	243
3.4.4.1. La autonomía del texto.	243
3.4.4.2. La duplicación del triángulo hermenéutico	244

3.4.4.3. Principios para una teoría del texto que implique también al lector actual . . .	245
3.4.5. Visión de conjunto del triángulo hermenéutico	248
3.4.5.1. La confluencia de pasado, presente y futuro.	248
3.4.5.2. El redescubrimiento de la sabiduría	249
3.4.5.3. El triángulo hermenéutico y los carismas específicos dentro de la comunidad interpretativa	250
3.4.5.4. Tres actitudes fundamentales en el trato con la Biblia en cuanto Sagrada Escritura.	251
3.5. El aporte del Magisterio en el proceso de interpretación	253
3.6. El aporte de los lectores populares en el proceso de interpretación	254
3.6.1. Las propias experiencias de vida como acceso a la comprensión de la Biblia .	254
3.6.2. Un camino sapiencial de conocimiento de Dios . .	256
<i>Excursus:</i> La pedagogía de la liberación de Paulo Freire.	258
3.6.3. El <i>sensus fidelium</i>	262
3.6.4. Comprensión simbólica	263
3.6.5. La lectura popular es ecuménica	264
3.6.6. Los límites de la lectura popular de la Biblia . .	265
3.7. El aporte de la ciencia bíblica en el proceso de interpretación	268
3.7.1. La lectura popular de la Biblia requiere la mediación científica	268
3.7.2. El significado del marco de referencia eclesial para la investigación bíblico-científica	268
3.7.3. Significado de la convivencia con el pueblo para el trabajo bíblico-científico	270
3.7.4. El trabajo bíblico-científico tiene que contribuir a facilitar el empleo de la Biblia . .	272

3.7.5. La responsabilidad por los efectos negativos de la Biblia interpretada científicamente . . .	273
3.8. El significado del plano de comunicación pastoral para el proceso de interpretación	275

Capítulo 4:

Consecuencias para la metodología de la lectura de la Biblia	277
4.1. Consecuencias para la metodología bíblico-científica	277
4.1.1. Criterios para la elección de los métodos . . .	277
4.1.2. La necesidad del análisis de cuatro contextos .	279
4.1.3. El contexto actual de vida como punto de referencia del trabajo bíblico-científico	280
4.1.4. El análisis del contexto literario	285
4.1.5. Los análisis históricos con la ayuda de la “lectura de los cuatro lados”	286
4.1.6. La diferenciación de la perspectiva fundamental de la lectura de la Biblia a través de otros biblistas latinoamericanos: de la lectura desde la perspectiva de los pobres al desarrollo de “hermenéuticas específicas”	289
4.1.6.1. Consideraciones previas acerca del significado de este apartado	289
4.1.6.2. Lectura de la Biblia desde la perspectiva de las mujeres (hermenéutica feminista) . .	290
4.1.6.2.1. El surgimiento de esta hermenéutica específica	290
4.1.6.2.2. Una hermenéutica de la sospecha . . .	293
4.1.6.2.3. El cuerpo como categoría hermenéutica	293
4.1.6.2.4. Las historias cotidianas de los sujetos intérpretes como punto de partida de la interpretación	295
4.1.6.2.5. Una hermenéutica de deconstrucción y de reconstrucción.	295

4.1.6.2.6. Una hermenéutica que problematiza la autoridad de la Biblia	296
4.1.6.3. Lectura de la Biblia desde la perspectiva de los afro-latinoamericanos (hermenéutica negra)	296
4.1.6.4. Lectura de la Biblia desde la perspectiva de los indígenas (hermenéutica indígena) .	297
4.1.6.5. Otras hermenéuticas específicas	300
4.2. Consecuencias para la metodología de la lectura de la Biblia en el plano popular y pastoral	302
4.2.1. Los tres pasos “de la vida – a la Biblia – a la vida” y su diferenciación	302
4.2.2. Los siete pasos del proceso de interpretación . .	303
4.2.2.1. El punto de partida: reflexionar sobre los problemas de la actualidad.	303
4.2.2.2. Conocer el texto	304
4.2.2.3. El contexto redaccional	305
4.2.2.4. El contexto histórico de la situación presentada en el texto.	305
4.2.2.5. El mensaje teológico para el tiempo de la situación presentada	305
4.2.2.6. El mensaje teológico para el tiempo de la redacción	305
4.2.2.7. El contexto del Espíritu: la celebración de la presencia de Dios	306
4.2.3. La unidad interna del proceso de interpretación	306
Capítulo 5: Elementos de una ética de la lectura de la Biblia	309
5.1. Introducción	309
5.2. Cinco mandamientos del lector de la Biblia	309
5.2.1. Leer	309
5.2.2. Escuchar	310

Índice	547
5.2.3. Servir	310
5.2.4. Fidelidad	311
5.2.5. Comunidad.	311
5.3. Impedir la legitimación de la opresión de los pobres a través de la lectura de la Biblia . .	312
5.4. Impedimento de la legitimación de la opresión de mujeres a través de la lectura de la Biblia	313
5.5. Impedimento de la legitimación de la opresión de minorías culturales, étnicas y religiosas a través de la lectura de la Biblia	314
5.6. Impedimento del abuso antijudío de la Biblia . . .	317
5.7. Los efectos de las decisiones éticas previas sobre la praxis de la lectura de la Biblia	322
 Capítulo 6:	
Apreciación crítica	325
6.1. Consideraciones previas	325
6.2. Comprensión de la revelación y de la inspiración	326
6.3. La valoración positiva de la subjetividad y del perspectivismo del conocimiento humano . .	330
6.4. La opción por los pobres como decisión hermenéutica previa	335
6.4.1. El peligro de la auto-inmunización de la precomprensión normativa de la “opción por los pobres”	335
6.4.2. La precomprensión ideológica normativa de la opción por los pobres	336
6.4.3. En el camino hacia una percepción diferenciada de los pobres	341
6.4.4. Hermenéuticas específicas como percepciones perspectivistas de los pobres, que se complementan recíprocamente	345

6.5. Los límites del pensamiento sapiencial	346
6.6. Las tareas en el plano de comunicación pastoral	348
6.6.1. El juicio de la Iglesia como marco referencial del juicio de las interpretaciones	348
6.6.2. La tarea de mediación del nivel pastoral	351
6.6.3. La situación, llena de tensiones, del mediador pastoral	352
6.6.4. La mediación entre tres espacios hermenéuticos	353
6.6.4.1. Los tres espacios hermenéuticos de la Biblia en la Iglesia católica	353
6.6.4.2. El servicio de la mediación pastoral en el espacio litúrgico-institucional	358
6.6.4.3. El servicio de la mediación pastoral en el espacio académico	360
6.6.4.4. El servicio de la mediación bíblico-pastoral en el espacio comunitario	363
6.7. La lectura de la Biblia en las comunidades de base y los Padres de la Iglesia	364
6.8. Consecuencias para la ciencia bíblica y su metodología	367
6.8.1. Consideraciones preliminares	367
6.8.2. ¿Qué método se adecua como método de base a la investigación bíblico-científica al servicio de la lectura popular de la Biblia?	368
6.8.3. La encarnación de la Palabra de Dios en la palabra del hombre	370
6.8.4. El texto, en su forma final, ¿posee una supremacía?	371
6.8.5. La dependencia del saber hipotético de expertos	373
6.9. Mirada a la tercera parte del trabajo	376

TERCERA PARTE
PERSPECTIVAS PARA CONTINUAR EL DESARROLLO
DE LA METODOLOGÍA Y HERMENÉUTICA
DE UNA CIENCIA BÍBLICA AL SERVICIO
DE LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

Capítulo 1:

En camino hacia un método de base para la ciencia bíblica al servicio de la lectura popular de la Biblia: el método pragmalingüístico en el “Proyecto de exégesis intercultural” de F. Lentzen-Deis y su círculo de discípulos	381
1.1. Sobre la génesis del “Proyecto de exégesis intercultural”	381
1.2. El método pragmalingüístico en el “Proyecto de exégesis intercultural”	385
1.2.1. El intento de tener en cuenta las demandas del plano de la mediación pastoral	385
1.2.2. El texto bíblico como modelo de acción	387
1.2.3. Autor, texto y lector	389
1.2.4. Los tres pasos de la interpretación	391
1.2.4.1. Una subdivisión metodológica de la interpretación	391
1.2.4.2. Sintáctica	392
1.2.4.3. Semántica	393
1.2.4.4. Pragmática	393
1.2.4.4.1. Conducción de la lectura a través del texto y construcción de sentido por el lector	393
1.2.4.4.2. Perspectivas y roles	394
1.2.4.4.3. Símbolos y metáforas	395
1.2.4.4.4. La producción de textos performativos	395
1.2.4.5. Los tres pasos de la interpretación en los “Comentarios para la praxis”	396
1.2.4.5.1. La meta de los “Comentarios para la praxis”	396

1.2.4.5.2. Configuración	397
1.2.4.5.3. Explicación del texto	398
1.2.4.5.4. Pautas de acción	398
1.2.4.5.5. Cuestionamiento crítico a los “Comentarios para la praxis” . . .	399
1.3. El método pragmalingüístico en el “Proyecto de exégesis intercultural” y la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters	402
1.4. El desafío de una interpretación intercultural de la Biblia	404
 Capítulo 2: En camino hacia una teoría intercultural de la lectura de la Biblia: alegato por la recepción del modelo cultural y de valores de Geert Hofstede . .	
2.1. La necesidad de una hermenéutica intercultural .	407
2.2. Modelo cultural y de valores de Geert Hofstede . .	409
2.2.1. La cultura como programación mental	409
2.2.2. Manifestaciones de la cultura	411
2.2.3. Planos culturales	411
2.2.4. Dimensiones de las culturas nacionales	412
2.2.4.1. Las cinco dimensiones de las culturas . .	412
2.2.4.2. Distancia del poder	413
2.2.4.3. Colectivismo frente a individualismo . . .	415
2.2.4.4. Masculinidad y feminidad	417
2.2.4.5. Evitar la inseguridad	418
2.2.4.6. Orientación a largo plazo frente a orientación a corto plazo	419
2.3. El empleo del modelo cultural y de valores de cinco dimensiones como esquema para ordenar y comparar las lecturas contextuales de la Biblia	420
2.3.1. Los límites del empleo del modelo cultural y de valores.	420

2.3.2. Las cinco dimensiones como esquema para comparar las lecturas científica de la Biblia procedentes de distintos contextos	421
2.4. Una mirada retrospectiva a la teoría de la lectura de la Biblia de Carlos Mesters, a la luz del modelo cultural y de valores de cinco dimensiones	428
Capítulo 3:	
En camino hacia una ética de la ciencia bíblica: el esbozo de Daniel Patte	433
3.1. La necesidad de una ética de la ciencia bíblica . .	433
3.2. Conversiones de un biblista	434
3.3. Intentos insuficientes para asumir su responsabilidad como biblista	437
3.4. Lectura científica y popular de la Biblia	440
3.5. Características de un trabajo bíblico-científico multidimensional androcítico	444
3.6. Poner en evidencia la propia perspectiva	446
3.7. Valoración crítica	448
3.7.1. El paradigma de la libertad de paradigma . .	448
3.7.2. La consideración del nexo referencial histórico	450
3.7.3. El cambio de perspectiva en el trabajo bíblico-científico	451
3.7.4. La necesidad del diálogo con otros lectores de la Biblia	452
Consideración conclusiva	455
Bibliografía	459