

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 ocupé, 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.

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 (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 biblista 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. Leutensch, *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*³ 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 seudocientíficos 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, *Herme-neutik*, 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*³ 1 (1998), 1.529–1.538; íd., *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 Lehmkuhler sobre exégesis y dogmática en la escuela de la historia de la religión: cf. Lehmkuhler, *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 sus 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.