

LA SAGRADA ESCRITURA  
EN LA VIDA DEL PUEBLO DE DIOS

Pikaza, Xavier

La sagrada escritura en la vida del pueblo de Dios : hacia una lectura contextual de la Biblia / Xavier Pikaza, Elsa Támez Luna, César de Jesús Buitrago López, Aníbal Cañaverl Orozco, José Santos Torres Muñoz, Venanzio Mwangi Munyiri, Jhon Fredy Mayor Tamayo; Carlos Andrés Imbachí Silva Compilador -- Cali : Sello Editorial Unicatólica, 2021.

216 páginas

ISBN 978-958-53065-9-2

Capítulo 1. Visión de conjunto -- Capítulo 2. Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia: una mirada feminista -- Capítulo 3. La fontalidad de la Palabra de Dios -- Capítulo 4. Relectura campesina de la Palabra: entre la devastación, la vida y la esperanza de la Madre Tierra y el campesinado -- Capítulo 5. La Sagrada Escritura: memoria, compañía y profecía. La Biblia en la formación de la vida consagrada -- Capítulo 6. El negro y lo negro en la Biblia -- Capítulo 7. Teología de la ciudad: Dilemas entre la "gran ciudad" y la "Ciudad Santa" -- Capítulo 8. Leer la Biblia. Entender y cumplir su mensaje.

1. Biblia – Crítica e interpretación

220.7 cd 22 ed

P6351s



**SE** SelloEditorial  
UNICATÓLICA

*La Sagrada Escritura en la vida del pueblo de Dios*

© Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

© Compilador: Carlos Andrés Imbachí Silva, SDS

**ISBN: 978-958-53065-9-2**

**Primera edición, mayo 2021**

**UNICATÓLICA**

Carrera 122 No. 12 - 459, Pance

[www.unicatolica.edu.co](http://www.unicatolica.edu.co)

Cali, Valle del Cauca - Colombia

**Canciller**

Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

**Vicerrectora Académica**

Luz Elena Grajales López

**Editor General**

Duván F. Peña Benítez

**Diseño y edición digital**

G&G Editores - [www.gygeditores.com](http://www.gygeditores.com)

**Rector**

Harold Enrique Banguero Lozano

**Director de investigaciones**

Fabio Alberto Enríquez Martínez

**Corrección de estilo**

Juan Carlos García M. - G&G Editores

El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de la Institución, es responsabilidad absoluta de sus autores.

Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte, por ningún medio impreso o digital, sin permiso escrito de los titulares del copyright.

# ***La Sagrada Escritura en la vida del pueblo de Dios***

**"Hacia una lectura contextual de la Biblia"**

*Carlos Andrés Imbachí Silva, SDS*  
COMPILADOR





## Contenido

### PRÓLOGO

*Carlos Andrés Imbachí Silva, SDS* . . . . . 7

PRESENTACIÓN . . . . . 17

### CAPÍTULO 1

Visión de conjunto

*Xabier Pikaza* . . . . . 21

### CAPÍTULO 2

Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia:  
una mirada feminista

*Elsa Támez Luna* . . . . . 45

### CAPÍTULO 3

La fontalidad de la Palabra de Dios

*César de Jesús Buitrago López* . . . . . 61

### CAPÍTULO 4

Relectura campesina de la Palabra: entre la devastación, la vida  
y la esperanza de la Madre Tierra y el campesinado

*Aníbal Cañaverall Orozco.* . . . . . 85

CAPÍTULO 5

La Sagrada Escritura: memoria, compañía y profecía. La Biblia en la formación de la vida consagrada

*José Santos Torres Muñoz, cmf* . . . . . .113

CAPÍTULO 6

El negro y lo negro en la Biblia

*Venanzio Mwangi Munyiri, IMC* . . . . . .137

CAPÍTULO 7

Teología de la ciudad: Dilemas entre la “gran ciudad” y la “Ciudad Santa”

*Jhon Fredy Mayor Tamayo* . . . . . .157

CAPÍTULO 8

Leer la Biblia. Entender y cumplir su mensaje

*Xabier Pikaza* . . . . . .185

EPÍLOGO . . . . . .207

AUTORES . . . . . .213

## Prólogo

*Carlos Andrés Imbachí Silva, SDS<sup>1</sup>*

El acercamiento a las Sagradas Escrituras, desde los nuevos contextos históricos y sociales, se convierte en un desafío a nivel eclesial y pastoral, pues los lectores u oyentes de la Palabra se mueven en situaciones históricas, culturales y sociales específicas. Esto hace que la Revelación deba llegarles de la forma más diáfana posible, logrando que el texto se tome, no solo desde el contexto en el cual fue escrito, sino que se actualice a las nuevas realidades, desde un principio ético de liberación. Pero ante este movimiento actualizante y contextual de la Palabra, se debe partir de la premisa de que toda interpretación está sujeta a corrección y afinación, haciendo de ella un trabajo continuo y permanente, cuyo sentido consiste en recrear el mensaje en medio de los elementos culturales y sociales en constante cambio.

Este escenario humano, siempre cambiante, siempre en transformación, busca la acomodación del Evangelio, y se realizan interpretaciones condicionadas por determinados intereses, personales o institucionales, que no siempre están en armonía con los mejores principios de interpretación, o, para decirlo de otra forma, con los más recientes descubrimientos de las ciencias que nos revelan elementos contextuales, tanto del presente como del pasado textual. Con esto no se quiere decir que sea imposible un acercamiento a las Sagradas Escrituras desde los

---

<sup>1</sup> Religioso de la Sociedad del Divino Salvador. Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, director del programa de Teología e investigador del grupo de investigación Yeshúa, de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium - Unicatólica, Cali. e-mail: carlosandressds@gmail.com

contextos culturales y sociales actuales, pues cada cultura y cada sociedad posee tanto desafíos como elementos positivos, favorables, que posibilitan el acceso a los sentidos de las Escrituras. De esta manera, en alguna realidad geopolítica determinada salen a la luz elementos que en otros contextos pueden ser opacos o no se distinguen con claridad; es frente a esta situación que cobra sentido la hermenéutica como la tarea de un ejercicio contextual de la Palabra por medio de todas las herramientas disponibles en la cultura y en la contemporaneidad. Desde su quehacer interdisciplinar las ciencias de la interpretación se valen de las ciencias sociales y antropológicas, que son las que facilitan la comprensión precisa del horizonte cultural (antiguo y presente) de la lingüística y de la literatura y, en gran medida, de la historia, para la mejor actualización del texto sagrado.

En ese contexto, el trabajo interinstitucional e interdisciplinar de los investigadores de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium - Unicatólica, de Cali, desde su Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades (grupo de investigación Yeshúa) y la Fundación Universitaria Bautista Unibautista, de Cali (grupo de investigación Reformanda), cobra relevancia pues en su estudio comparativo de los diferentes devocionales se logra descubrir la diversidad existente entre ellos en cuanto a su forma, contenido y la recepción que de ellos hacen las personas y comunidades que utilizan esta mediación como manera de acercarse a la Palabra.

Estos investigadores, por medio del análisis crítico del discurso y el acercamiento a los imaginarios de las personas o comunidades que se sirven de los devocionales, logran proponer una lectura de la Palabra de Dios encaminada hacia un marco ético de compromiso y liberación. En otras palabras, que comprometa al lector/a con las realidades, tanto personales como comunitarias y sociales, actuando desde la performatividad que tiene la Palabra y se salga del rol de lector/a pasivo/a. Con ello se propone una construcción de imaginarios para la lectura del texto sagrado desde los contextos específicos de las comunidades que beben de estos devocionales. Todo este recorrido quedó plasmado en un primer libro titulado *Imaginarios y posibilidades de la lectura de la Biblia: un estudio de textos devocionales en la ciudad de Cali*, publicado en octubre de 2020.

Pero el trabajo de este proyecto de investigación no se agotó en este horizonte de la lectura y análisis de los devocionales populares de lectura de la Biblia sino que ello fue el pretexto para seguir reflexionando en torno a la importancia y la necesidad de hacer una lectura contextual de la Palabra, pues en Latinoamérica especialmente se nos reconoce como un continente pluriétnico, pluricultural y de realidades sociales extremas, debido a la forma como las desigualdades e injusticias globales se proyectan en el territorio, y las diferentes comunidades que resultan de estos procesos, que conforman cada uno de los países, indígenas, negros, mestizos, campesinos, pobres, hombres, mujeres y niños creyentes que hacen del territorio un espacio propio para dar una palabra frente a la manera como se acerca cada uno a la Biblia, actualizando su mensaje y promocionando la dignificación y compromiso del ser humano desde sus contextos específicos.

Es por eso que con gran alegría presentamos este libro, fruto de la investigación de varios docentes, que en el marco del *III Congreso Internacional y IX Nacional Bíblico Teológico* sustentaron sus resultados, y que de manera sistemática se enmarcan aquí en ocho capítulos donde cada uno busca dar una respuesta desde diferentes dimensiones a la pregunta: ¿Cómo realizar una lectura contextual de la Palabra en diferentes ambientes culturales y sociales, sin perder lo esencial del texto revelado?

En el primer capítulo el Dr. Xabier Pikaza brinda una visión de conjunto que contextualiza al lector/a frente al texto revelado. Magistralmente el autor subdivide este bloque en cuatro momentos. En el primero, la Biblia como teología, aborda el texto desde un contexto histórico, resaltando su importancia y centralidad en los primeros siglos de la iglesia, siendo el único referente teológico de la época y que, solo a partir del siglo XIII, se elaboran libros de teología dogmática y derecho, ampliando el horizonte teológico, pero diezmando el uso del texto como referente de vida.

En el segundo momento, se hace referencia a “La Biblia de la Humanidad”, o “tres biblias”. Aquí el autor acerca al lector/a al texto sagrado de tradición, desde una triple perspectiva. La primera, que se podría llamar la biblia de la creación o la naturaleza, y es en donde Dios

habla por medio de lo creado; luego la biblia interior, que es la Palabra de Dios que resuena en el interior de cada ser humano; finalmente, la biblia histórica, la cual se explicita en el libro. Esta última no rechaza las dos anteriores, sino que las presupone, en una comprensión interrelacionada, desarrollando mejor el sentido de cada una.

En el tercer momento, Xabier Pikaza presenta las tres lecturas bíblicas (judaísmo, cristianismo e islam), y en ellas las características y particularidades de la manera como cada pueblo o persona fue descubriendo el paso de Dios revelándose en la historia, resaltando, a su vez, los valores y los riesgos que conlleva la interpretación de las tres lecturas bíblicas.

Finalmente, en el cuarto apartado de este capítulo, el autor abre el debate recordando la importancia y la urgencia de recuperar el valor de la constitución dogmática sobre la interpretación de la Biblia, la “*Dei Verbum*”; pero no lugar de llegada, sino que a partir de él se abre el horizonte teológico para el acercamiento y la comprensión del Texto Santo.

En el segundo capítulo, la Dra. Elsa Támez trata el tema *Lectura latinoamericana y caribeña de la biblia: una mirada feminista*. En ella se aborda la lectura contextual de la Biblia, que para el continente latinoamericano se convierte en la lectura pastoral pues desde el proceso hermenéutico toma en cuenta las diversas realidades que se viven en el continente (lo político, lo social, lo económico, la ecología, lo religioso y lo cultural), y diversos rostros, los cuales hacen que la lectura adquiera nuevos matices (las mujeres, los afrodescendientes, los campesinos, los indígenas, la diversidad en el LGTB, los jóvenes). Esto hace que la lectura de la Sagrada Escritura no sea neutral sino contextualizada.

La autora desarrolla el capítulo desde el proceso que dio inicio a una nueva manera de acercarse al texto santo a partir del análisis del encuentro con Dios en la historia. En este proceso histórico se describen las etapas y los sujetos que dieron matices a la lectura contextual de la Palabra; luego, desde los procedimientos actuales por medio del proceso exegético-hermenéutico, dando énfasis al círculo hermenéutico desde sus mediaciones analítica, hermenéutica y práctica, se establecen los aportes que enriquecen la lectura de la Biblia desde una intencionalidad clara.

Seguidamente, el texto se centra en una lectura contextual, aun dentro de la perspectiva feminista, reivindicando la lucha de las mujeres por su dignidad. Se reconocen en esta lectura las mujeres en la Biblia, muchas veces pasadas por alto en las lecturas tradicionales. De ahí que se recurra a la hermenéutica de la sospecha para visibilizar el rostro de las mujeres discípulas, maestras, diaconisas, que aparecen a lo largo de los textos bíblicos. Finalmente, desde el método hermenéutico narrativo, Elsa Támez presenta bellamente un enfoque sobre el pasaje de Lc. 7, 11-15 (“La viuda de Naín”), a partir de la recreación literaria del personaje Lidia; en la narrativa se subraya la solidaridad de Jesús con esta mujer, que no solo siente su dolor y soledad, sino que al resucitar a su hijo la levanta y la dignifica.

En el tercer capítulo, el Pbro. Dr. César de Jesús Buitrago López desarrolla el tema “La fontalidad de la Palabra de Dios”, desde el proceso histórico que vivió la iglesia para llegar a proponer la Palabra de Dios como realidad fontal, profundizando en lo que se entiende por “fontalidad de la palabra”, para luego adentrarse en los desafíos que el horizonte teológico presenta, no solo en el ser humano, sino en la vida y misión eclesial. La fontalidad de la Palabra al interior de la iglesia no hace referencia a una lectura meramente intimista o devocional, sino a un encuentro liberador que integra a la iglesia en un proceso donde los miembros beban de la fuente y desde ahí se reconozca el mensaje que Dios tiene para cada ser humano en la historia concreta, y de ello se gesten un seguimiento en pos del compromiso por la vida y la construcción del Reino de Dios.

Por su parte, el Mg. Aníbal Cañaverl Orozco trata en el cuarto capítulo el tema “Relectura campesina de la Palabra, entre la devastación, la vida y la esperanza de la Madre Tierra y el campesinado”, una experiencia que se hace teología. En este apartado el autor introduce una manera de acercarse a la Sagrada Escritura desde la mente, la piel, el cuerpo; es decir, con todos los sentidos, en pleno contacto con la madre tierra. Nos habla de ancestralidad, divinidad, conflicto, violencia y muerte, signos en contrasentido que claman justicia y esperanza en pos de la salvación de la casa común y de los que habitamos en ella.

Esta manera de acercarse al texto no se queda en una perspectiva romántica, sino que es una clara denuncia frente al sistema social y económico imperante, que despoja y condena al ser humano, específicamente a los campesinos, a desarraigarse del don dado por Dios en la creación. La lectura campesina tiene un método propio, que utiliza cuatro sustantivos cuyo sentido se enraíza en su trabajo con las comunidades campesinas: *artífices*, *entradas*, *llaves* y *claves*. Además, propone una lectura de la Biblia en la Tierra, con un acercamiento no tanto desde la liberación sino la salvación de la creación, como lugar teológico y sagrado.

En el quinto capítulo, el Dr. José Santos Torres aborda el tema de la Sagrada Escritura desde la memoria, compañía y profecía como itinerario de la formación de la vida consagrada. En este apartado el autor aborda la memoria desde la historia de la salvación inmersa en signos de sentido y contrasentido que al fin y al cabo están ahí presentes y deben ser asumidos e iluminados. Es en este contexto donde la Palabra se hace compañía, como misterio de comunión en el amor que capacita al ser humano para dar una respuesta eficaz en el seguimiento que hace de Jesús.

Además, se resalta la importancia que tiene la oración personal y comunitaria como lugar privilegiado donde el discípulo cultiva una relación íntima de amistad con Jesús, en un movimiento kenótico (vaciamiento) y dinámico que lanza al ser humano a ser profeta y poeta de la esperanza, pues finalmente el proceso da origen al servicio entendido como signo profético que el seguidor de Jesús asume como condición de vida que le lanza a captar el sentido profundo de una opción por los ausentes y anónimos de la historia, desde un Amor universal, del cual nadie está excluido y, a la vez, prioritario a favor de los últimos de la historia, los oprimidos e insignificantes; todo ello se condensa en la construcción del proyecto de salvación.

En el sexto capítulo el Mg. Venanzio Mwangui Munyiri, IMC aborda el tema de "El negro y lo negro en la Biblia". Se resalta el sujeto negro como lugar teológico, donde acontece Dios y se da la Revelación. Con este presupuesto, el autor enmarca la reflexión en el contexto de los años sesenta y setenta en África central y occidental, lugares donde se desarrolló una reflexión teológica basada en la inculturación, desplazando una teología eurocéntrica dominante hasta ese momento, hacia

una teología negra, propia del continente y con muchos matices similares a los de la teología latinoamericana.

Con este giro epistemológico, la teología africana analiza el tema de la opresión política y económica, pero sobre todo el papel que juega la iglesia frente a esta realidad; es decir, se confrontan las prácticas eclesiales desde el seguimiento de Jesús como una opción fundamental por los que viven en situación de marginación y deshumanización. Es ahí donde la hermenéutica bíblica afro, bebiendo de las teologías latinoamericanas, logra visibilizar la presencia negada, silenciada e ignorada del negro, consecuencia de una lógica colonial de alienación. Con ello el autor quiere aportar al “giro descolonizador”, reivindicando las negritudes presentes en la Palabra, enfocando, además, los procesos teológico-pastorales que este tipo de mirada involucra para al lector/a y para la teología.

Finalmente, en este capítulo se presentan, a modo de ejemplos, diversos pasajes bíblicos leídos desde la perspectiva negra, donde se evidencian no solo los sujetos que han sido ignorados en el proceso histórico, sino que se hace una invitación a acercarse al texto santo desde el lado de las víctimas y empobrecidos como pretexto ético de liberación.

Por su parte, el Mg. Jhon Fredy Mayor aborda, en el séptimo capítulo, un tema de vital pertinencia para complementar el proceso de las lecturas contextuales de la Palabra. Después de la lectura afro, indígena, feminista, campesina y pastoral, su enfoque se centra ahora en la urbe como un desafío pastoral pues allí se aglutinan diversos sujetos, rostros y experiencias. Su intervención, titulada “Teología en la ciudad: Dilemas entre la gran ciudad y la Ciudad Santa”, nos pone en esta discusión.

El autor sitúa la ciudad como “lugar teológico”, y a partir de este presupuesto hace un recorrido comparativo desde una lectura hermenéutica entre la gran ciudad, “urbe”, con la Ciudad Santa presentada en el Apocalipsis; este proceso enmarca una serie de líneas que se convierten en desafíos para la teología y la pastoral, tales como: el acompañamiento a los creyentes inmersos en la ciudad en sus procesos de fe y de compromiso ético de participación en las esferas sociales. Siendo así la teología de la ciudad la que propende a una teología de lo pastoral, lo profético y lo político, como lugar de salvación y de oportunidades.

Entre la utopía y la distopía se teje una delgada frontera, pues la manera como se han construido las ciudades contemporáneas, no solo en infraestructura sino en políticas económicas, afecta la convivencia y el encuentro, exacerbando la individualidad y la desigualdad. Por ello, uno de los retos que el autor presenta es ver el contexto latinoamericano en la perspectiva de la pastoral urbana, contribuyendo a la construcción de tejido social, al desarrollo integral del ser humano y la dignificación de los mismos a imagen de la Ciudad Santa.

El libro cierra con un nuevo capítulo del Dr. Xabier Pikaza, quien desarrolla el tema “*Leer la Biblia, entender y cumplir su mensaje*”. En este apartado, el autor bellamente ofrece una contextualización de la Biblia en la historia y cómo ella ha sido abordada desde diferentes dimensiones (libro de estudio, profundización, guía moral o libro para orar), y desde diversas aproximaciones antropológicas (psicología, feminismo, liberación). Todo ello desemboca en la pregunta: ¿Cómo el creyente puede acceder al texto santo para orar y para comprometerse con propuestas ahí consignadas? Y es aquí donde Pikaza desarrolla la *Lectio Divina* como experiencia básica de oración cristiana, lo que de una u otra forma contribuye a la transformación personal y social.

Finalmente se presenta una propuesta de lectura de la Biblia en 12 meses, no sin antes enfatizar en que para realizar un buen proceso de acercamiento, lectura y oración de la Palabra, se debe prestar atención a no “separar la lectura histórico-literaria de la meditación-contemplación, ni separar la propia interpretación de la interpretación y vida del conjunto de la Iglesia, ni el conocimiento de la Biblia de la transformación personal y social de los hombres, en línea de justicia, solidaridad y esperanza de futuro”, en palabras de Pikaza. Con estos presupuestos, la propuesta invita a tomar como centro a Jesús y desde ese presupuesto navegar o zigzaguear entre los textos del A. T. y del N. T., que, en última instancia, desembocarán en la fuente primera, “Jesús de Nazareth”.

A partir de lo anterior, es posible comprender cómo el acercamiento al texto de Revelación desde las lecturas contextuales estimula la imaginación de los/as lectores/as, pues cada texto se abre a cada cultura y tiempo para actualizarse en la historia; la discusión presentada por todos los autores y por la autora reorganiza el paradigma de limitar,

desde un enfoque particular, la lectura bíblica, pues en ella actúa la cosmovisión del/la intérprete, la situación histórica, en la que converge el pretexto de liberación como finalidad de la Palabra en sí.

En conclusión, la labor de estos autores demuestra que la investigación y reflexión en torno a la Palabra no es una acción solitaria o de una institución en particular. Por el contrario, es un proceso de red, de colaboración, de experiencia que se hace vida y teología, que performa cada ambiente y cultura, aportando algo nuevo a la realidad que clama a Dios.



## **Presentación**

*Carlos Andrés Imbachí Silva, SDS*

La Revelación de Dios es dinámica; es decir, ella misma se actualiza, enraizándose en la historia y abriendo con ello nuevas perspectivas para su interpretación. En este sentido, la Revelación nos pone ante una nueva manera de entendernos como creyentes, comprendiendo la escucha como una invitación a la acción en cuanto que, al aceptar que la Revelación de Dios irrumpe en lo humano y en la historia, esta acción no acontece en un plano meramente vertical y bajo la perspectiva de una teología que reduce la praxis cristiana al cumplimiento de preceptos con una pretensión estática de lo universal, sino como un acontecimiento que envuelve al ser humano en su ser y en su actuar. Por ello, es menester de la teología facilitar todas las herramientas posibles y promover la segura convicción de mostrar a un Dios que se revela comprometido con la vida de las personas, con su realidad cotidiana y con los acontecimientos concretos de los tiempos

Lo sagrado no es ajeno a lo profano o, dicho de otra manera, lo divino no es ajeno a lo mundano y tampoco el ser humano puede comportarse como forastero en su propia tierra. La revelación dinámica apunta en gran medida a promover una nueva manera de comprender y acercarnos a Dios, donde se favorezca la perspectiva de la relación Dios-ser humano y entre ser humano-mundo, realidad y contexto.

Con todo, no se trata de alguna esnobista comprensión de la Revelación; la Sagrada Escritura no es ajena a esta condición dinámica de la Revelación, pues ella, al ser revelada, siempre tiene algo que decir al oyente contemporáneo, pues la Palabra Revelada irrumpe por su

carácter perlocucionario y performativo como una proclamación actual, que interpela no en abstracto al creyente sino contemplando rostros, matices, nombres y circunstancias concretas, que vuelven existenciales y vitales los contextos específicos en los que actúa la Revelación.

El acercamiento a las Sagradas Escrituras desde las realidades históricas y sociales tiene de base una teología contextual que en sí misma toma la Revelación como acontecimiento e irrupción históricos y exige, *per se*, una vivencia cristiana de continua interpretación y discernimiento. Con ello se reconoce el valor teológico de la historia, pues a partir de ella se desvela, se hace vida y compromiso la Palabra Revelada. Solo así, el ser humano y la comunidad creyente orientan su fe en un Dios que se revela en su cotidianidad, y se comprenden a sí mismos como llamados a estar atentos y a leer su propio contexto como escenario privilegiado de encuentro con Dios. Sus contextos vitales son la dinámica misma de la Revelación.

Con esta convicción, el trabajo que aquí se presenta, fruto de un esfuerzo mancomunado e interinstitucional, ofrece una visión plural sobre las maneras de hacer teología desde la lectura contextual de la Palabra. Los capítulos, desde su especificidad, muestran un esbozo de una realidad específica y la manera como desde ella se ilumina y se actualiza el texto sagrado, como una nueva manera de ser Iglesia, que renueva y acerca al creyente al Dios que camina y se compromete con la causa de los campesinos, las mujeres, los jóvenes y las familias en la urbe o en el campo.

Esto inmediatamente nos acerca al análisis de los signos de los tiempos, en que la historia, como autocomunicación de Dios, exige una teología bíblica de tipo contextual, enfoque amigable, sugerente y receptor, científicamente informada, sazónada desde lo espiritual, acogedora de lo humano en toda su extensión, para una teología en y desde América Latina y el Caribe, a partir del acontecer histórico de la Revelación.

Cada escrito irá resaltando que el dinamismo interpretativo de discernimiento de la voluntad de Dios debe ser siempre orientado por la postura dialógica. La lectura contextual de la Palabra es una labor común y colectiva, de constante construcción, que implica lo plural y lo diverso como posibilidad de nuevos horizontes.

Invitamos al lector y a la lectora a acercarse a este estudio con el corazón dispuesto, animado y buscando superar nuestros propios prejuicios, sin que por ello se deje de lado la actitud crítica que permita comprender y enriquecer los alcances que con la continua tarea hermenéutica, propia de la teología bíblica, que es una tarea interpretativa continua y siempre inconclusa, todo creyente se sienta portador de una vocación teológica y se sienta llamado a leer y a vivir el Texto Sagrado no solo desde su riqueza, sino desde el horizonte del contexto, para que la Revelación, por su fuerza performativa, se convierta en pretexto ético de liberación y múltiples emancipaciones. Finalmente, es importante resaltar que el trabajo que aquí se compila invita a que, desde las facultades de Teología de las instituciones participantes, y desde los distintos lugares donde se realiza la acción pastoral, se propicie, se impulse un trabajo bíblico y teológico en la línea de las teologías y lecturas contextuales de la Palabra, que responda de manera eficaz a los signos de los tiempos.



## **Visión de conjunto**

*Xabier Pikaza*

### **Biblia como teología**

El único texto de teología cristiana es la Biblia. Ciertamente, ella es un libro de historia y geografía, literatura y liturgia, oración y derecho, economía y política y bastantes cosas más. Pero, al mismo tiempo y sobre todo, es la *Palabra de Dios* (= teo-logía), para judíos y cristianos. Así lo supieron por más de doce siglos los creyentes de todas las iglesias, que no tenían más principio de vida cristiana que Jesús, ni más texto de teología que la Biblia (*Sacra Pagina*, Página Sagrada).

Solo a partir del siglo XIII, por interés *racionalista* y de organización eclesial, se empezaron a elaborar en el occidente latino libros de derecho y teología dogmática (y después de eclesiología y moral, de sacramentología, misionología y moral... de carácter normativo), dejando la Biblia en el trasfondo como lectura arcana o cantera para sacar de ella propuestas, leyes y doctrinas de una Iglesia que empezaba a crear su propio sistema conceptual, apelando a la Biblia, pero en realidad casi sin ella. Esta situación se agudizó a partir del siglo XVI con la disputa católico-protestante, que terminó dañando a unos y a otros; los protestantes corrieron el riesgo de separar la Biblia de la raíz vital de la Iglesia, y los católicos crearon un sistema eclesial sin Biblia, prohibiendo incluso su lectura a los fieles.

Esta es una historia conocida, y no hace falta recordarla. Lo cierto es que tras el Concilio de Trento (1545-1563) cierta jerarquía latina se sintió amenazada y, creyéndose responsable de la buena interpretación de la Biblia, acabó prohibiendo su lectura a los seglares. Ciertamente, esa situación empezó a cambiar a partir del XIX, pero todavía, en pleno siglo XXI, quedan ciertos problemas no resueltos, de forma que sigue habiendo un tipo de sospecha ante la Biblia, como si ella no fuera Palabra de Dios para el conjunto de los cristianos. Pues bien, en ese contexto, y para colaborar con aquellos que quieren cambiar esa situación, volviendo a las fuentes de la vida cristiana, se ha querido preparar y convocar esta publicación, dedicada a *la lectura contextual de la Biblia*, desde la perspectiva del Pueblo de Dios.

Esta es una publicación bíblico-teológica, es decir, *de Teología*, pues, en principio, no hay en la Iglesia más teología que la Biblia, como testimonio de un camino que los creyentes han de rehacer y recorrer dentro de la tradición de la Iglesia, que es *una* en unidad de comunión, es *santa* como presencia de Dios, es *católica*, es decir, universal, plantada en todas las tierras y pueblos, y es finalmente *apostólica*, pues se mantiene en continuidad con los primeros testigos de Jesús, cuyo testimonio ha quedado recogido en la Biblia.

### ***Espacio para escuchar la Palabra de Dios***

El estudio cristiano de la Biblia toma como punto de partida y clave el enunciado de Jn 1, 14 (*la Palabra se hizo carne*, es decir, se hizo hombre, humanidad). En esa línea, esta publicación es una reflexión *bíblico-antropológica*, pues trata ante todo del hombre, llamado y "habitado" por Dios, desde el Génesis (Gen 1-3) al Apocalipsis (Ap 21-22). Pero es bueno que se titule "*Bíblico-Teológica*", porque es el mismo Dios como Palabra el que vive y se encarna en la vida de los hombres.

No es evocación poético/literaria de la Biblia (aunque hubiera deseado que lo fuera), sino un acontecimiento teológico, presentado y desarrollado desde una perspectiva creyente, confiando en el mensaje de la Biblia y empleando para desvelarlo los métodos y el arte de la crítica

histórico-literaria, que nos permiten explorar y describir su tema de fondo y su argumento<sup>1</sup>.

1. *Esta es una reflexión de iniciación cristiana; es decir, de introducción en el camino del Dios de la Biblia, entendida como libro de identidad cristiana. No se quiere elaborar un manual de historia, ni un tratado de filosofía, sino ofrecer una exposición razonada del despliegue (marcha, pascua) del Dios que está en el fondo del complejo y fascinante relato del A. T. y del N. T., en línea de maduración humana (Hch 17, 28).*

- La Biblia no es un libro de *pura historia*, aunque sitúa cuidadosamente a Dios y al hombre en un arco de tiempo que va desde el siglo XII a. C. (tradiciones patriarcales) hasta el II d. C. (origen de la Iglesia). En esa línea, más que el despliegue de la idea teórica de Dios en cuanto tal, nos interesa su identidad, la forma en que emerge y se revela, vinculándose a los hombres que responden y actúan según su Palabra. Es, por tanto, un congreso para que se escuche mejor la voz del Dios-Palabra, desde nuestro contexto histórico, este año 2020, desde este nuevo mundo que está naciendo en el tercer milenio.

- Esta no es una publicación de *filosofía, filología o pura historia de la Biblia*, en línea de investigación *académica* de los textos originales, en hebreo, arameo y griego, aunque debemos fijarnos siempre en ellos. Ciertamente, al afirmar que “la Palabra (Dios) se hizo carne” estamos diciendo que ella se expresa y de algún modo se “encarna” no solo en las lenguas antiguas (hebreo, arameo, griego...), sino también en las lenguas y en la vida de los pueblos de América Latina, en su sociedad civil, en su Iglesia, en un momento conflictivo y esperanzado como el nuestro.

2. *Esta es una publicación que quiere centrarse en el Dios de la Biblia, Señor y Salvador, un Dios que se encarna, que está en nosotros y con nosotros, a través de Jesús, en una Iglesia que quiere mantener su memoria. Eso significa*

<sup>1</sup> En esa línea se sitúa mi aportación, como síntesis de estudio y lectura de la Biblia, tras medio siglo de enseñanza en escuelas, universidades y academias, dividiéndolo pedagógicamente en 28 capítulos o clases escolares. Como es normal, retomo y recreo para ello trabajos anteriores, como *Diccionario de las tres religiones* (2009), *Gran Diccionario de la Biblia* (2015), *Comentarios a Mateo y Marcos*, y finalmente con el último libro titulado *Ciudad-Biblia* (2019).

que la Biblia, Palabra de Dios, ha de hacerse Vida en nuestra vida de cristianos. Por eso no queremos ofrecer aquí una investigación general sobre las ideas religiosas comparadas, antiguas y modernas, de Oriente y Occidente, sino un estudio más concreto *sobre el camino del Dios de la Biblia*, con sus elementos distintivos de tipo personal y social, en línea de justicia y esperanza escatológica, abierta a todos los hombres (en comunión dialogal con todas las experiencias religiosas y auténticamente humanas).

*Siendo texto literario de gran calidad, la Biblia es el testimonio de la historia judeo-cristiana de Dios*, y así lo muestra, en la línea de Eclo 24, cuando dice que el Dios de Israel se hizo Palabra en los libros de Ley (vida) de su pueblo. Avanzando en esa dirección, los cristianos aseguran que Dios se ha revelado plenamente en la “carne” de Jesús, entendida como centro y nervio de la historia universal. Pues bien, en esa línea, la Biblia ha de hacerse actualmente (año 2020) palabra de Dios de verdad en la vida de los hombres y mujeres de nuestros pueblos... El Dios de Sión, el Dios de Jesucristo es nuestro Dios, de manera que nosotros, los creyentes, somos su verdadera Biblia.

3. *Esta es una reflexión centrada en la teología bíblica cristiana* (no simplemente judía, centrada en el A. T.), pues entiende y explica la primera parte de la Biblia (el A. T.) desde la perspectiva de Jesús de Nazaret, judío mesiánico, a quien sus seguidores veneran como Cristo (Hijo de Dios), según el N. T. Tanto los judíos como los cristianos seguimos leyendo y aplicando la misma Biblia hebrea (A. T.), pero desde perspectivas distintas: Los judíos la toman como Biblia entera, Testamento de Dios y documento de identidad israelita, aunque su testimonio puede abrirse al conjunto de la humanidad. Los cristianos, en cambio, toman la Biblia hebrea (o su traducción al griego: LXX) como Antiguo o Primer Testamento que culmina y se cumple en la “carne” de Jesús y de la Iglesia (atestiguada por el N. T.), en apertura a todos los pueblos.

Los judíos en general se alegran de que los cristianos leamos su Biblia, pero tienden a pensar que lo hacemos de un modo menos conveniente, pues nos atrevemos a decir que ella culmina en Cristo, de forma que, añadiendo al A. T. un N. T., corremos el riesgo de tergiversar su

sentido. En contra de eso, los cristianos piensan (pensamos) que la interpretación judía puede ser reductiva, pues cierra el contenido y despliegue de la Biblia en unos libros y temas que se desarrollan plenamente y se entienden mejor al abrirse por Jesús a todos los hombres. De todas formas, no podemos disputar sobre eso, sino que podemos y debemos colaborar con los judíos y con todos los hombres y mujeres que, en la línea de la Biblia de Jesús, quieren ser Palabra de Dios sobre la tierra.

## **Biblia de la humanidad, tres Biblias**

### ***Biblia de Israel, Biblia de Jesús***

En contra de Marción y de otros gnósticos del II-III d. C. que rechazaban el A. T. por contrario al Evangelio, añadiendo que la Biblia judía es no solo insuficiente, sino incluso falsa, tenemos que mantener la Biblia entera, que se abre por Israel (con el Antiguo Testamento) a todos los pueblos de la tierra. En un sentido, la Biblia cuenta el “antiguo testamento”, es decir, el camino israelita que ha llevado a Jesús. Pero, en otro sentido, el Antiguo Testamento se amplía a todas las culturas e historias de la tierra, abiertas todas a Jesús, especialmente aquí, en América Latina.

Pues bien, en una línea convergente de oposición a Israel (y a las religiones particulares de otros pueblos, ciertos cristianos posteriores), hasta el mismo siglo XX, han rechazado (e incluso perseguido y matado) a los judíos como enemigos de Jesús, corriendo así el riesgo de condenar también (al menos, implícitamente) su Biblia (el A. T.) y con ella la raíz del cristianismo. Más aún, ellos no solo han rechazado e incluso condenado a los judíos, sino a los hombres y mujeres de otras religiones, destruyendo de raíz las culturas sagradas de muchos pueblos de América Latina, en vez de haber dialogado con ellos, aprendiendo y enseñando al mismo tiempo.

- *En su raíz, la Iglesia ha mantenido el camino y la palabra de Israel, no solo como recuerdo pasado, sino como Revelación permanente de Dios, centrada en el pueblo elegido, pero abierta, desde ese pueblo, a las naciones, de forma que Israel, al descubrir su verdadera identidad, ha debido trascenderla (no perderla), a fin de que todos los pueblos, siendo*

distintos, puedan vincularse a través del Dios de Jesucristo (que es el mismo Dios de Israel y de todas las naciones). Eso significa que, siendo tesoro muy particular de los judíos, que hacen bien al amarlo y a estudiarlo, el A. T. no es un libro exclusivamente suyo, sino que es también de los cristianos (que lo deben compartir con ellos), siendo, al mismo tiempo, un patrimonio universal de la humanidad.

- *La Iglesia ha tomado y entendido la Biblia de Israel desde la perspectiva de Jesús*, no para cerrar su contenido, ni para tomarlo como propiedad exclusiva), sino para reconocer, por un lado, su origen judío, y para afirmar, al mismo tiempo, que ella está abierta a todos los pueblos, a fin de que llegue a su plenitud o cumplimiento mesiánico. En esa línea, los judíos nacionales, pueden y deben seguir leyendo su Biblia no solo para beneficio suyo, sino para bien de los cristianos. Por su parte, los cristianos han de sentirse honrados de compartir con los judíos esa Biblia hebrea (su A. T.), pero abriendo su historia, contenido y promesa a la humanidad entera.

- *La Biblia es finalmente un libro y un espacio de encuentro con todas las religiones y culturas de la tierra...* No es un “libro aparte”, sino el Libro con el que pueden dialogar todos los libros, todos los pueblos, como seguiré indicando. Ciertamente, la Biblia es “Una”, pero es una abriéndose en diálogo de vida a todas las biblias de la humanidad, a las religiones de todos los pueblos, no para condenarlas, sino para compartir con ellas un camino de humanización, en santidad, en justicia, en esperanza de resurrección, porque el centro y meta de la Biblia cristiana es la “resurrección de Jesús”, entendida como principio de resurrección (recreación) para el conjunto de los pueblos, y para toda la humanidad, como lo ha puesto de relieve el Sínodo de la Amazonia, que nos ofrece las pautas para una nueva y más honda lectura de la Biblia.

### **Biblia ecuménica, tres biblias**

Siguiendo en la línea de la reflexión anterior (teniendo en cuenta el contexto del Sínodo de la Amazonia, desde la situación actual del cristianismo y de la humanidad), podemos hablar de tres biblias o libros sagrados, como dijeron muchos Padres y Teólogos antiguos. Ciertamente, como cristianos, confesamos que la palabra de Dios se ha expresado

de manera intensa a través de Jesús, cuyo testimonio ha sido recogido en la Biblia, centrada en su mensaje (Sermón de la Montaña) y en la experiencia de su vida y en su pascua. Pero desde esa Biblia Pascual de Jesús podemos abrirnos a toda la humanidad y recuperar el valor de las otras biblias, pues Dios no se ha hecho en Jesús puramente “cristiano”, sino “hombre”, es humanidad, principio de una nueva y más honda humanidad.

**1. Biblia de la Naturaleza: Del Sínodo de la Amazonia, Biblia ecológica.** Los cristianos aceptamos la *Biblia de la Naturaleza*, pues Dios habla por ella, como saben los que han dicho que hay dos “revelaciones”, una natural (por el mundo) y otra sobrenatural (en la historia de la salvación culminada en Cristo). Desde nuestra perspectiva, la Revelación “natural” ha de entenderse también como “sobrenatural”; es decir, como expresión de la gracia universal de Dios, que actúa a través del mundo, de la naturaleza. En ese sentido, los cristianos seguimos siendo de alguna forma paganos: vemos a Dios y oímos su voz en el hermano sol, en la hermana luna, en la madre tierra y en la hermana muerte.

Como ha puesto de relieve el *Sínodo de la Amazonia*, el primer libro de Dios es el mundo/vida del que formamos parte. Por eso, una Biblia escrita más tarde, desde la perspectiva de Israel y de la Iglesia primitiva, tiene que ayudarnos a reconocer el valor sagrado de la naturaleza y a dialogar con las religiones cósmicas no cristianas. En ese sentido, tenemos que hablar de *una Biblia Ecológica*, Biblia abierta al sentido de la creación, de toda la creación; por eso, ella empieza con el Dios creador (Gen 1-3) y culmina con la nueva creación. Una Biblia que lo olvide no es Biblia.

De un modo consecuente, la Biblia cristiana no quiere destruir el valor de las religiones cósmicas (paganas), sino abrir con ellas un camino de humanidad, en una línea de respeto mayor hacia la naturaleza sagrada, como han puesto de relieve algunos movimientos ecológicos. En esa perspectiva debemos recuperar el carácter religioso del mundo y de la misma vida humana, el valor del varón y la mujer, en igualdad y complementariedad, el valor sagrado de la tierra, del agua, de la atmósfera, al servicio de la vida humana y de la justicia.

Solo un Jesús que recupere y potencie la Palabra cósmica y vital de Dios podrá ser inspirador y fuente de una Biblia abierta a todos los seres humanos. De un modo convergente, debemos recuperar por Jesús el valor de todos los pueblos y culturas de la tierra (con su Biblia cósmica y vital), superando el exclusivismo de algunos grupos judíos que se consideraban depositarios privilegiados (y a veces únicos) de la Revelación de Dios, como si ellos solos fueran dueños de la Palabra de Dios.

La Biblia de los seguidores de Jesús solo será Palabra de Dios en la medida en que nos permita recuperar, por tanto, el valor sagrado de la naturaleza, la igualdad entre varones y mujeres y la apertura a todos los pueblos y culturas de la tierra. No será una Biblia para algunos, en contra de otros, sino Libro abierto a todos, desde el mundo (en fidelidad al cosmos), en una historia dirigida al encuentro universal. Solo leída en esa línea puede entenderse de verdad.

2. *Biblia interior.* Hay una Biblia de la interioridad, como ha sabido san Pablo cuando dice que la Escritura o *Carta de Dios está escrita en nuestros propios corazones* (cf. 2 Cor 3-4). Sin esa voz interior, sin esta Palabra de Dios que resuena en la intimidad de cada ser humano, no se puede hablar después de una Biblia de Jesús. La primera Palabra de Dios no es un libro exterior (que puede escribirse con tinta o grabarse en un soporte electrónico), sino aquella Voz que se graba de una forma viva en cada corazón de hombre o mujer que la escucha o responde.

Según eso, el libro exterior está al servicio de ese “libro interno”, que es la verdadera Biblia de la Vida de Dios en cada uno de los hombres y mujeres. De esa Biblia interior (del Dios que inscribe su vida en aquellos que le acogen) han hablado no solo las religiones orientales (budismo, hinduismo...), sino también los judíos y los musulmanes, que saben que existen un “libro celeste” que es la Voz del único Dios (como totalidad del ser y de la vida) que se expresa en muchas voces (pues habla y se deja grabar-acoger en cada uno de aquellos que le acogen).

Esta es la Biblia de la Libertad de los pueblos y de los individuos, la Biblia del diálogo con las religiones orientales y con la modernidad..., pero sin olvidar que ella es, al mismo tiempo, Biblia de la naturaleza y de la justicia social, Biblia de la resurrección de todas las cosas (Ap 21, 5).

No tiene sentido hablar de un libro externo (de una Biblia multiplicada en miles y miles de letras hebreas o arameas, griegas o árabes, castellanas o quechuas) si es que no hablamos antes de ese libro o Biblia interior, universal, que se expresa y se despliega en cada ser humano en la medida en que es capaz de escuchar la gran "Voz" y de dejarse llenar por la presencia sagrada. Al servicio de esa Biblia interior está la Torá de los judíos, lo mismo que el Nuevo Testamento de los cristianos y el Corán de los musulmanes. Por eso, antes que hablar de disputa entre libros, debemos hablar de la unidad del Libro de Dios que se expresa en aquellos que le acogen en su interior, en una línea que vincula a todos los pueblos de Oriente y Occidente. Solo leída así se entiende y se aplica de verdad la Biblia cristiana.

3. **Hay, finalmente, una Biblia Histórica**, fijada en un libro que, estrictamente hablando, solo se ha dado en las religiones proféticas, que han puesto de relieve la función de unos hombres especiales (Moisés, Jesús, Mahoma), por medio de los cuales Dios se ha manifestado o encarnado de un modo intenso, como dicen sus libros sagrados. Pero las religiones que admiten una "Biblia histórica" no pueden negar ni rechazar las Biblias anteriores, sino que suponen su existencia, pues su Dios se manifiesta también por la naturaleza (como saben las religiones cósmicas) y por la vida interior de cada ser humano (como saben las religiones de la interioridad). Pero, suponiendo eso, ellas añaden que ha existido una teofanía o manifestación histórica de Dios, que se ha expresado de un modo especial en unos libros sagrados.

Aceptando lo anterior, estas religiones proféticas añaden que *Dios se ha manifestado de un modo especial*, diciendo una Palabra intensa, a lo largo de un proceso histórico o en momentos especiales, a través de ciertos individuos privilegiados, que son los profetas, cuya memoria se conserva en unos libros sagrados. A veces se ha pensado que esta "Revelación especial" inutiliza (o condena) las revelaciones, como si fueran menores, imperfectas o perversas. Así, los *magos y sacerdotes paganos*, que conciben a Dios como poder del cosmos, serían impostores, puros idólatras a quienes se debe "convertir" por la fuerza o exterminar. Por su parte, los *místicos de la interioridad*, que buscan a Dios dentro de sí mismos, estarían al fin equivocados, pues Dios no habla en el interior

de cada uno, sino que lo ha hecho solo a través de un profeta especial (Moisés, Cristo, Mahoma).

Pues bien, en contra de eso, los auténticos cristianos (y judíos y musulmanes) saben que sus profetas y sus "biblias" no van en contra de los libros de la naturaleza y de la interioridad, sino que nos ayudan a entenderlos, descubriendo y desarrollando mejor su sentido. Los profetas (autores de los libros sagrados de las religiones monoteístas) no son puros sacerdotes cósmicos, ni expertos en mística interior, sino hombres y mujeres que se atreven a *escuchar y recoger la palabra de Dios* en la historia, asumiendo así un camino y tarea de Revelación que se expresa en la liberación de los oprimidos (judaísmo), de los pobres (Jesús) y de los marginados de su tiempo (Mahoma).

Las religiones proféticas pueden afirmar en un nivel la existencia de una *teofanía y biblia cósmica*, diciendo que Dios se manifestará por los grandes fenómenos y procesos de la naturaleza. Ellas admiten también la *Biblia interior del corazón*, por la que Dios habla directamente a cada hombre. Pero eso no les basta. Ellas añaden que existe una teofanía histórica, que ha quedado fijada en unos libros sagrados. Esas religiones confiesan que *Dios se ha manifestado diciendo su Palabra personal*, a lo largo de la historia o en momentos especiales, a través de ciertos hombres privilegiados, que son los profetas, vinculados de un modo especial con sus libros sagrados. En esa línea anterior, podemos afirmar que para judíos, musulmanes y cristianos *teofanía y profecía* se acaban identificando y las dos se concretizan por fin en las *Escrituras*. «De muchas maneras puede revelarse y se ha revelado Dios en otro tiempo, pero básicamente lo ha hecho a través de los profetas...» (cf. Hebr 1,1).

## **Judaísmo, cristianismo, islam.**

### **Tres lecturas bíblicas**

1. *El judaísmo es religión del Libro de la Ley y del Pueblo que la cumple.* Es importante para los judíos la trascendencia de Dios, la historia de su Revelación y el mismo Libro santo (la Mikra, con sus tres partes: Pentateuco, Profetas, Escritos); pero en un sentido estricto, el judaísmo se define como religión de la Ley (de un tipo de vida que Dios mismo ha revelado para los elegidos de su pueblo) y del Pueblo que la cumple,

para así ofrecer una señal de Dios a todas las restantes naciones de la tierra.

Los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por fijar a partir de ella y de las tradiciones unas normas de vida. Les importa la ortopraxia más que la ortodoxia. Ciertamente, los judíos creen que la Ley es gracia, don de Dios, revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido dar a su pueblo para guiarle sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, los judíos se sienten llamados (casi obligados) a cumplir esa Ley como norma de vida nacional. Por eso, un judío es un hombre que se sabe vinculado a un pueblo elegido, con una ley religiosa, que por gracia de Dios es capaz de cumplir.

2. *El cristianismo, religión de Encarnación mesiánica.* Allí donde los judíos ponen la Ley, ven los cristianos al Hijo de Dios, unido al Padre, dándonos su Espíritu. En ese aspecto, en el principio de su fe se encuentra (al menos implícitamente) la confesión trinitaria. Lógicamente, más que de una revelación del Libro, ellos hablan de una encarnación del Hijo de Dios en la vida y pascua de Jesús que aparece ahora como principio y cabeza del nuevo pueblo de Dios que desborda el ámbito judío y se abre de forma misionera a todas las naciones de la tierra. Sin duda, a ellos les importa también la ortopraxia, pero de la misma manera han puesto de relieve la ortodoxia y, de un modo especial, la experiencia de la gracia universal. Lo que define a los cristianos es la experiencia mesiánica de liberación abierta a todos los pueblos de la tierra. Por eso, ellos han de ser testigos de la gracia universal. Por eso entienden toda la Biblia desde Jesús, centrándola en su mensaje (Sermón de la Montaña) y en la experiencia de su Pascua (Muerte y Resurrección).

3. *Solo el islam acaba siendo la religión profética por excelencia, la religión del Libro.* Dios se manifiesta a través de la palabra de Mahoma, recogida en el Corán, formando una comunidad que quiere estar abierta a todos los hombres de la tierra, en gesto de fuerte sumisión a la voluntad de Dios. Los musulmanes no tienen pueblo escogido, en el sentido judío del término. Tampoco creen en la encarnación de Dios (ni en Cristo ni en Mahoma ni en ninguno de los hombres). Ellos insisten en la

revelación del Libro de Dios (Corán), transmitida por Mahoma a todos los pueblos de la tierra. Esa revelación suscita el islam, término emparentado con shalam/shalom que significa, al mismo tiempo, sumisión (a la voluntad de Dios) y pacificación (culminación de la historia, reconciliación entre los humanos). Según eso, más que alguien que cumple (judío) o que agradece y expresa en forma misionera la liberación ya realizada (cristiano), el musulmán es alguien que acepta la voluntad de Dios, tal como se expresa a través de la palabra de Mahoma (del Corán), para ajustar su vida a ella.

### ***Tres valores, tres riesgos***

Podemos resumir el tema. *El judaísmo* interpreta la Palabra de Dios o Biblia como ley nacional, identificando la voluntad de Dios con su identidad de pueblo elegido, esperando la paz escatológica en que se unirán todos los pueblos. *El cristianismo* entiende la Biblia centrada en el Evangelio, como expresión de la presencia de Dios en Jesús, donde el Reino de Dios se ha hecho ya presente para siempre. El *islam* entiende la Palabra de Dios expresada en el Corán, como norma definitiva para todos los pueblos.

*a. Islam. Riesgo de una interpretación literalista.* La mayoría de los musulmanes tienen miedo a las ciencias humanas, especialmente al estudio histórico-crítico del Corán, como si la Palabra de Dios no tuviera nada que ver con el desarrollo psicológico y social de los hombres. Para ellos el Corán es Palabra de Dios al pie de la letra, en la forma en que lo dictó Mahoma y lo recogieron los primeros musulmanes. Por eso, no analizan literariamente su Escritura, ni sus tradiciones religiosas, como si el Corán fuera solo Palabra de Dios y no fuera también palabra humana... Por eso, en general, los musulmanes no dialogan, sino que se limitan a repetir al pie de la letra lo que dice su Biblia/Corán. En esa línea, su Biblia corre el riesgo de cerrarse en sí misma. El día en que abran su Biblia, el día en que dialoguen con la Biblia judía y la cristiana y con la Biblia de la Naturaleza y de la interioridad... podremos iniciar una nueva etapa de diálogo religioso y de renovación de la humanidad.

b. *Exégesis judía. Interpretación nacional.* La Biblia judía quedó fijada más o menos en tiempos de Jesús y desde entonces no ha cambiado el texto, pero sí las interpretaciones que se han hecho utilizando diversas técnicas literarias: *el pesat* buscaba el sentido literal o directo; *el derás* buscaba el sentido derivado, sacando conclusiones; la *halaká* interpretaba los textos legales y la *hagadá* los textos históricos. Actualmente, judíos y cristianos leen juntos el Antiguo Testamento (la Biblia israelita), pero los judíos lo hacen desde la vida y ley del pueblo de Israel y los cristianos desde Jesús (con la ayuda del Nuevo Testamento).

c. *Exégesis cristiana.* Los cristianos toman su Biblia como expresión de la Palabra de Dios, que se ha expresado de forma privilegiada en el camino que va de Israel a Cristo. No niegan el valor sagrado de otros libros, de Oriente y Occidente, y en especial del Corán, al que pueden tomar y toman también como sagrado. Pero, para ellos, la Revelación básica de Dios se da en la Biblia judía y de un modo especial en los evangelios del Nuevo Testamento, que transmiten el testimonio de Jesús, para ser acogido y actualizado. Ellos confiesan en su Credo que el Espíritu Santo “habló por los profetas” y por eso ellos quieren entender la Escritura con la ayuda del Espíritu Santo. Con esto no quiero decir que la Biblia cristiana sea sin más la mejor de las biblias posibles... No quiero condenar ni destruir otras biblias, las de la Religión Amazónica con el Popol Vuh, ni eliminar el hinduismo o el budismo, ni excluir el judaísmo y el islam, sino abrir un camino de iluminación, humilde pero fuerte, en comunión con todos, en la línea del Vaticano II.

## **Vaticano II: recuperar la “*Dei Verbum*” (1965)<sup>2</sup>**

El documento católico más importante sobre la interpretación de la Biblia es la Constitución *Dei Verbum* (DV), del Concilio Vaticano II (año 1965). Estas son sus aportaciones fundamentales:

### ***Siete principios***

1. *La Revelación es un “misterio dialogal”* (en el sentido bíblico), y se centra en el hecho de que Dios se manifiesta como Palabra (*Verbum*); es decir, en forma de comunión y comunicación. Quedaba así claro que

<sup>2</sup> cf. Alonso Schökel (1969), Artola (1994), Artola y Sánchez (1989), Congar (1960), Grelot (1968), Mannucci (1985), Rahner y Ratzinger (1971).

Dios no revela “cosas”, sino que se revela a sí mismo, para que los hombres sean plenamente humanos “creyendo”, es decir, aceptando la vida como don de amor... Lo que importa no son unas teorías, sino un camino de vida, abierta en amor. En esa línea, el Concilio habla de auto-manifestación o auto-donación personal de Dios, que no quiere enseñar unas doctrinas a los hombres desde arriba, sino dialogar con ellos como amigo, entrando en su vida. Dios no se impone, sino que abre su intimidad para que los hombres y mujeres puedan vivir en ella (en el interior de Dios), en conversación abierta a la respuesta (es decir, en actitud responsable), comunitaria. La Revelación constituye, por tanto, un diálogo de Dios con los hombres, a lo largo de una historia de salvación, en línea creyente (es decir, de fe personal). Dios cree en los hombres, para comunicarse a ellos; los hombres pueden creer en Dios, para acoger su palabra (cf. DV 4-5).

2. *La Revelación se centra en Cristo* o, quizá mejor, se identifica con el mismo Cristo, es decir, con su vida mesiánica (DV 4). La Revelación no trata de Jesús, como si él pudiera separarse de ella (o ella de Jesús), sino que se identifica con el mismo Jesús, que así aparece como Verbo Encarnado, es decir, como la Biblia y Tradición hecha “persona” en su misma vida humana. La Revelación no es un libro (aunque el libro del A. T. y del N. T. sea importante), ni es un conjunto de verdades recogidas y transmitidas en un “depósito” o sistema doctrinal (aunque ese “depósito”, bien entendido, sea también importante), sino que ella se identifica con un Hombre (Hijo de Dios), en quien Dios expresa su plena verdad (es decir, su amor creador) y en quien se condensa la historia de los hombres.

3. *La Revelación se transmite a lo largo de la historia...* Dios habla a los hombres de tal forma que ellos pueden transmitir (comunicarse) la Palabra. No es que ella imponga una verdad externa (independiente de la Tradición), sino que esa misma Tradición forma parte de la Revelación, que habla a los hombres en el mismo proceso (despliegue) comunitario de la vida humana. No hay una Revelación acabada y perfecta, que después se transmite a los hombres, sino que la misma transmisión (comunicación humana), a lo largo de la historia forma parte de la Revelación de Dios. Eso significa que, en vez de estar “fijada” en forma canónica,

independiente de la vida de los hombres, la Escritura se expande en una Tradición viva, a lo largo de la vida de los creyentes (cf. DV 9).

4. *Palabra en Iglesia.* La Revelación de Dios resulta inseparable de la comunidad de aquellos que la acogen, la viven y la transmiten; es decir, del pueblo de Israel y, en el caso cristiano, de la Iglesia. No se puede hablar de Revelación en sí, sin una comunidad que la reciba y la entienda, y se deje transformar por ella, porque la Palabra solo es tal en la medida en que se dice, se acoge, se responde, en una historia de comunicación social. Ciertamente, puede haber (y hay) unos intérpretes privilegiados de esa Palabra que son aquellos que la han “fijado” por escrito (hagiógrafos), y también los ministros de las comunidades, encargados de mantener vivo el impulso de la Palabra (ministros que en la Iglesia constituyen eso que se llama el “Magisterio” (DV 10)), pero la Biblia no queda en manos de unos ministros superiores, sino de la misma Iglesia.

5. *Sagrada Escritura, libro de la Iglesia, no de la jerarquía.* Una división estamental de la Iglesia en clérigos y laicos, unida a la falta de conocimiento de gran parte del pueblo cristiano y, especialmente, al miedo del “libre examen”, propio de un tipo de protestantismo, hizo que a lo largo de los siglos (desde el Concilio de Trento) la Biblia dejara de ser el libro del pueblo, convirtiéndose solo en texto particular de la Jerarquía (Magisterio) y de los teólogos (que se tomaban como parte de la Jerarquía), en un tiempo en que una parte siempre mayor de la población empezaba a leer. Pues bien, en ese mismo tiempo, los cristianos en general dejaron de tener acceso a la Biblia, convirtiéndose en “analfabetos” religiosos, sin más obligación que la de “escuchar y aprender” lo que dijeran los clérigos. De esa manera, la Escritura, leída además en latín, conforme a una traducción canónica (la Vulgata), se convirtió en libro de clérigos, interpretada por ellos, de un modo doctrinal y moralista para el pueblo (pero sin el pueblo). Pues bien, en contra de esa larga “tradición”, la DV 23-25 pide a todos los cristianos que lean e interpreten la Biblia, sea en los textos originales, sea en buenas traducciones, inaugurando así una nueva etapa en la historia de la Iglesia católica.

6. *Escritura, libro de la comunidad cristiana.* Ciertamente, la DV 10-13 sigue pidiendo al Magisterio que acompañe y guíe a los cristianos en la lectura e interpretación de la Biblia, pero con dos grandes novedades.

(a) Desde el momento en que todos pueden (y deben) leer la Biblia, en continuidad con la tradición de la Iglesia, el Magisterio pierde su carácter anterior de “precedencia” o superioridad. Jerarcas y pastores no son ya personas que “saben más” (los únicos que pueden leer, como antaño), pues hay muchos cristianos que saben más que ellos, conociendo mejor la vida de la Iglesia. Eso significa que el Magisterio (obispos y clero) deben encontrar un nuevo espacio de comunión dentro del conjunto de la Iglesia; (b) Desde el momento en que la Revelación no se entiende ya como un “depósito de verdades”, sino como experiencia de comunión con el Dios de Jesús, en vinculación con la Eucaristía (mesa de la Palabra y mesa del Pan), la Biblia se encarna y se despliega en la vida de la comunidad.

7. *Sagrada Escritura y Teología*. Antes del Concilio, al menos desde Trento, la Teología se había separado del estudio de la Biblia, convirtiéndose en una especie de saber autónomo, fundado en ciertas tradiciones de la Iglesia. De esa forma, los teólogos acudían a la Biblia como a una “cantera” para extraer algunas verdades que sirvieran de prueba para los razonamientos dogmáticos. En contra de eso, la DV 24 pide que la Escritura sea como “el alma de la Sagrada Teología”, recuperando de esa forma una tradición antigua de Oriente y Occidente, pues solo a partir del siglo XIII habían comenzado a existir textos de teología autónomos, separados de la Biblia (las Sentencias de Lombardo y después la Suma de Santo Tomás de Aquino). Pues bien, al retomar como base la Escritura, la Teología vuelve al principio de la Revelación bíblica, centrada para los cristianos en Jesús, en el contexto de la búsqueda y experiencia religiosa de la humanidad.

Estas son algunas de las aportaciones del Concilio Vaticano II en la conciencia y vida de la Iglesia, y muchos las han valorado y las siguen valorando, con matices distintos, tanto en línea de apertura (los que toman el Vaticano II como principio de una transformación que sigue en marcha y no ha logrado todavía su pleno desarrollo), pues muchos han recibido y siguen recibiendo con recelo las aportaciones del Concilio, para integrarlas de nuevo en una visión puramente jerárquica de la Iglesia donde un tipo de “tradición” y de magisterio sigue estando por encima de la Biblia).

En contra de ese intento de retorno a un tipo de tradición magisterial impositiva (propia del segundo milenio, no del principio de la Iglesia), el Vaticano II ha puesto de relieve que la Revelación se expresa y acontece en la totalidad de la vida de la Iglesia. Ella se identifica, por tanto, con la misma hondura y sentido de la vida de los hombres, condensada de forma ejemplar en Jesucristo. De esa se vinculan la Revelación de Dios y la vida de los hombres. En otras palabras, la Revelación se identifica con el despliegue personal de los hombres y mujeres, en un diálogo creador de vida, que se centra en la justicia y el amor de Jesús, abierto a la justicia y solidaridad que conducen a la resurrección (vivificación) de los muertos, no solo después de este mundo, sino en este mismo mundo.

Entendida así, según el Concilio Vaticano II, la Revelación bíblica abre *un espacio de libertad y comunión* para todos los hombres, superando un tipo de sumisión anterior, cuando se creía que solo los clérigos (Magisterio) sabían y que el resto de los fieles debían limitarse a escuchar (obedecer) la palabra de los pastores. Ciertamente, entendida en su plenitud, la Revelación implica no solo una historia, sino también una comunidad de creyentes).

Pero no es una comunidad de imposición de unos sobre otros sino de comunicación de todos en línea de enriquecimiento mutuo y de búsqueda compartida. Por su misma naturaleza (vinculada a la entrega liberadora de Jesús por el Espíritu), la experiencia cristiana implica una escucha común de la Palabra, al servicio de la implantación del Reino de Dios.

### ***Una historia que no ha terminado. El Papa Francisco***

La Constitución *Dei Verbum* ha sido no solo un lugar de llegada (como han puesto de relieve las observaciones anteriores), sino también un importante punto de partida, tanto en un plano magisterial como teológico. Pues bien, en este contexto, ya en tiempo de Pablo VI, pero especialmente a partir de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, en general, el Magisterio ha tendido a ser “conservador”, admitiendo, sin duda, las novedades de la *Dei Verbum*, pero queriendo reintroducirlas dentro de una visión orgánica de la Iglesia. En esa misma línea se sitúan algunos

obispos y teólogos que, con un término quizá poco exacto, podemos definir como “tradicionalistas”. Pues bien, en contra de eso, con su *Motu Proprio Aperuit Illis* (2019), el Papa Francisco ha querido abrir un camino de libertad y comunión creadora en la lectura y “encarnación” de la Biblia. Así lo quiero mostrar en forma de conclusión de esta ponencia inaugural del Congreso:

a. *El riesgo de una lectura “conservadora” de la Dei Verbum.* Un tipo de teología post-conciliar ha querido poner de relieve la necesidad de mantener la Revelación de Dios y la interpretación de la Escritura dentro de los cauces de una Iglesia cada vez más dirigida (dominada) por un tipo de Magisterio que tiene miedo a la libertad del Pueblo de Dios. Ciertamente, la Pontificia Comisión Bíblica ha publicado algunos documentos de gran interés, que quieren abrir pistas y caminos en la lectura de la Biblia, como fueron ya: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril, 1993) y *El pueblo judío y sus sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (24 de mayo, 2001). Pero otros documentos de la misma Comisión resultan más restrictivos, por su insistencia en mantener la lectura de la Biblia bajo el control del mismo Magisterio: *De sacra Scriptura et Christologia* (1984); *Unidad y diversidad en la Iglesia* (11 de abril, 1988); y *Biblia y moral. Raíces bíblicas del obrar cristiano* (11 de mayo, 2008).

Más restrictiva es aún una alocución de Juan Pablo II, *Sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*, AAS 86 (1994, pp. 232-243) y, sobre todo, la exhortación postsinodal de Benedicto XVI, *Verbum Domini* (30 de septiembre, 2010). Sin duda, tanto el Sínodo de Obispos, que se celebró en el Vaticano del 5 al 26 de octubre de 2008, sobre *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, como el documento posterior de Benedicto XVI mantienen y desarrollan con honor la doctrina del Vaticano II, pero los matices son muy distintos, de manera que se tiene la impresión de que el centro no es ya la Palabra de Dios, en su libertad creadora, en diálogo con la humanidad, sino la autoridad de la Iglesia (del Magisterio), que debe custodiar e interpretar esa Palabra, al servicio de una determinada visión del cristianismo y de la misma Iglesia.

En esa línea se ha situado una parte considerable de la Teología “oficial” de la Iglesia católica, hasta el Papa Francisco (2013), que ha parecido más preocupada por mantener su autoridad sobre la Palabra

(para dirigir así a los fieles) que por dejar que la misma Palabra se expanda y actúe de un modo eficaz, en libertad y comunión, en apertura a todos los hombres. En ese contexto se entiende un tipo de exégesis o interpretación bíblica que se ha vuelto muy especializada en el estudio de ciertos detalles histórico-filológicos del texto, pero que tiene miedo de exponer su mensaje renovador, en libertad.

Da la impresión de que cierto tipo de Iglesia ha tenido “miedo” de que la Palabra escuchada en libertad y entendida en comunión, entre todos los creyentes, pueda llevar a cambios en la estructura y en la vida de las comunidades. Es como si quisiera “amarrar” de nuevo la Palabra para que ella no “diga” cosas que pueden ser menos apropiadas para un tipo de comunidad. En ese contexto, algunos hablan de una involución en el estudio de la Biblia.

*b. La Revelación de Dios, una palabra abierta.* Pues bien, a pesar de las restricciones anteriores parece que la suerte está echada y que la Iglesia en su conjunto no puede volverse atrás, olvidando los retos y la propuesta del Vaticano II (*Dei Verbum*), y así lo ha puesto de relieve el Papa Francisco en todo su magisterio, y especialmente en la promulgación de este Año de la Biblia, invitando a leerla y entenderla (acogerla) sin restricciones. En esa línea, a modo de ejemplo, quiero destacar algunos caminos abiertos en la acogida y estudio de la Revelación:

– *Tradición y tradiciones.* En los tiempos anteriores, dentro de la Iglesia católica, se tendía a destacar una única tradición, que resultaba normativa, de tipo helenista y romano, tal como se expresa en los primeros concilios (celebrados en el ámbito de la iglesia oriental antigua) y como ha desembocado en el Magisterio de la Iglesia occidental (representada sobre todo por los papas, a partir del siglo XII-XIII). Pues bien, sin negar el valor de esa línea, partiendo de los estudios ya evocados de Y. M. Congar, debemos distinguir entre las tradiciones particulares (en especial las de la Iglesia católica) y la gran Tradición de la Iglesia universal, que no puede ponerse al servicio de una determinada iglesia. El mismo Nuevo Testamento ofrece el testimonio de una pluralidad de tendencias o tradiciones (judeo-cristiana y helenista, paulina y petrina, apocalíptica y sapiencial...), que dialogaron y se vincularon para formar la Gran Iglesia, sin que una se impusiera sobre otras. En este

momento volvemos a encontrarnos en una situación semejante, en que se requiere el respeto mutuo y el diálogo entre todos, sin que ninguna tradición quiera imponerse sobre las restantes en la lectura de la Biblia (y, en general, en la acogida de la Revelación).

– *Interpretación de los dogmas.* Los estudiosos de la Biblia han venido aplicando una hermenéutica plural al estudio de los textos. Así, por poner un ejemplo, ellos se sienten con gran libertad para re-situar y re-interpretar las tradiciones sacerdotales del Pentateuco y de los libros de Esdras-Nehemías, destacando lo que sigue siendo válido y lo que debe superarse. Lo mismo sucede en las tradiciones y tendencias doctrinales del N. T., entre Pablo y los sinópticos, Juan y el Apocalipsis. Pues bien, los teólogos no han tenido esa libertad para situarse en los concilios (como el de Calcedonia o el de Trento), de manera que han venido repitiendo las formulaciones dogmáticas de un modo literal. Así, tras la *Dei Verbum*, esa la situación ha de cambiar. Ciertamente, los “dogmas” de la Iglesia son venerables, y se deben recibir con máximo respeto; pero no todos tienen el mismo valor, ni deben entenderse de la misma forma (o de una única forma). En este contexto, quizá la mayor aportación de la teología en los últimos años ha sido el descubrimiento de la diversidad de las tradiciones bíblicas y eclesiales, que deben seguir dialogando, incluso allí donde parece que algunos caminos se han cerrado en falso. En ese sentido se podría hablar de una recuperación dialogal de los «vencidos» de la historia antigua (arrianos y pelagianos, nestorianos y monofisitas), no para invertirla sin más, sino para retomar mejor su problemática y para asumir mejor el sentido de sus formulaciones.

– *Comprensión del Magisterio.* Los teólogos católicos aceptan el Magisterio como *fuentes* teológica o, quizá mejor, como expresión indicadora e incluso reguladora de la lectura de la Biblia. Pero, en su forma actual, muchos piensan que el intento de resolver todos los temas desde la “orientación” (otros dicen “imposición”) de un tipo de Jerarquía, resulta excesiva y unilateral. (1) Es *excesivo*, porque quiere dirimir con fuerza externa las cuestiones de interpretación bíblica, impidiendo quizá que la misma Revelación hable y se exprese en el conjunto de la Iglesia; (2) Es *unilateral*, porque asume y desarrolla una línea teológica que no representa al conjunto de la Iglesia católica (universal) y no responde a la riqueza y pluralidad de las tendencias católicas. Muchos

teólogos hemos pasado de una interpretación directiva del Magisterio, que define y dirime los puntos básicos del dogma y de la teología, a una visión dialogante de ese mismo Magisterio, en una línea que nos permite recuperar el diálogo ecuménico: ortodoxos, protestantes y otros grupos de cristianos solo podrán sentirse unidos a la Iglesia «católica» en la medida en que el Magisterio de esa Iglesia deje de ser normativo en la forma actual y se vuelva signo dialogal de animación creyente, al servicio de la unidad del conjunto de las iglesias.

– *División entre exégetas (teólogos)*. Este es quizá el campo de fricción más significativo para la valoración de las fuentes de la teología. (1) Por un lado, ha estado el *Magisterio Romano* que sigue queriendo imponer su visión dogmática y teológica, definiendo y decidiendo (casi) todo, como si tuviera horror al vacío teológico y a la libertad de diálogo entre los creyentes; (2) En esa línea se mueven *los teólogos más romanos*, que tienden a cultivar su teología a partir del Magisterio, como si fueran solo unos comentaristas de los documentos pontificios; ellos representan la teología que suele tomarse como oficial y, de un modo bastante generalizado, rechazarían y rechazan las visiones hermenéuticas que estoy proponiendo; (3) *Otros teólogos* se muestran mucho más libres y, sin criticar abiertamente los documentos de los papas, congregaciones y comisiones pontificias, se sienten libres para elaborar de un modo creador su propia teología. Hay una *división teológica*, que viene determinada por la diversidad de las «comunidades teologales». El camino para el diálogo de todos sigue estando abierto, aunque hay dificultades de una parte y de la otra. Algunos han llegado a decir, con exageración, que estamos ante una situación casi esquizofrénica; es decir, de escisión profunda en la valoración de las fuentes teológicas.

– *En contra de la endogamia*. El Magisterio Romano ha tendido a alimentarse de unos textos normativos de su propia tradición, realizando en general un ejercicio selectivo de *endogamia teológica*. En contra de eso, aceptando las aportaciones de ese Magisterio, el conjunto de la teología católica (cristiana) debe sentirse capacitada para escuchar de forma creadora la Palabra. El ideal de la unidad cristiana, propuesto por Jn 17-18 y por el conjunto de la Biblia, no es la uniformidad doctrinal, impuesta de un modo jerárquico, sino la comunión en la diversidad (el pacto entre sacerdotes y profetas del A. T., la comunicación entre las

diversas tendencias del N. T.). Eso significa que la unidad no puede venir dada por la uniformidad ministerial y magisterial (que ha tendido a nivelar y suprimir las diversidades bíblicas), sino por el diálogo entre las diversas iglesias y tradiciones eclesiales, partiendo de la misma diversidad dialogal de la Biblia.

– *Revelación y revelaciones. Una vuelta a lo religioso, es decir, a la universalidad.* Quizá el mayor cambio realizado a partir del Vaticano II en el campo de la Revelación es el que está vinculado con el diálogo religioso, no solo entre las religiones monoteístas (Dios se ha revelado y se sigue revelando al judaísmo y al islam), sino también con las otras religiones, en especial con las de Oriente (hinduismo, budismo...). Así podemos hablar de una Revelación universal (la misma vida humana es manifestación de Dios) y de revelaciones especiales, tal como se han dado y se siguen dando en las diversas religiones. En esa línea se han situado muchos teólogos importantes, como J. Dupuis (1923–2004), proponiendo un diálogo donde las religiones aparezcan como caminos de salvación, es decir, como experiencias de Revelación. Significativamente, el Magisterio ha puesto de relieve las dificultades de este proyecto en una serie de documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Condema de A. de Mello* (1998); *Notificación a J. Dupuis* (2001); *Dominus Iesus* (El Dios de Jesús y el Dios de las religiones, 2000). Pero ese camino de condenas parece haber terminado con el Papa Francisco, de manera que nos encontramos ante una nueva situación.

De esta forma queda abierto el tema del estudio y la interpretación de la Biblia, que ha de hacerse ante todo en tres líneas convergentes:

1. *La fidelidad a la Biblia en cuanto tal*, estudiando su sentido propio, su letra, su historia. Venimos de una tradición bíblica, de Abraham y de David, de Isaías, Jeremías y Daniel, de la esperanza de Sión... Somos herederos de todo el pasado de la humanidad. Pero, de un modo especial, por medio de la Biblia somos herederos de la historia de los profetas y del Señor Jesucristo.

2. *Fidelidad social...* La Biblia de Jesús es el libro de un “condenado a muerte”, el libro de todas las víctimas. Ciertamente, es el libro de todos, pero no de todos por igual, sino a partir de los crucificados de la histo-

ria. La Biblia recoge la voz de todos los crucificados, de los rechazados sociales, de los pobres, de los derrotados. Si olvidamos eso o no lo tenemos bien en cuenta destruimos y negamos su sentido.

3. *Apertura universal.* La Biblia es un libro abierto al encuentro y diálogo de las religiones y culturas, en línea de gratuidad y esperanza de resurrección. No es libro en contra, sino a favor de todos, partiendo del Dios de la vida, que es el Padre de Nuestro señor Jesucristo.

## **Referencias**

Alonso Schökel, L. (ed.) (1969). *Comentarios a la Constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*. BAC.

Artola, A. M. (1994). *La Escritura inspirada: estudios sobre la inspiración bíblica*. Deusto.

Artola, A. M. y Sánchez, J. M. (1989). *Biblia y Palabra de Dios*. Verbo Divino.

Congar, I. (1960). *La Tradition et les Traditions*. Fayard (Versión castellana: *Tradición y Tradiciones I-II*. Dinor, 1964).

Grelot, P. (1968). *La Biblia, palabra de Dios*. Herder.

Mannucci, V. (1985). *La Biblia como palabra de Dios*. Desclée de Brouwer.

Rahner, K. y Ratzinger, J. (1971). *Revelación y tradición*. Herder.

## **Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia: una mirada feminista**

*Elsa Támez Luna*

### **Introducción**

Hablar de lectura latinoamericana de la Biblia implica hablar de una lectura contextual de la Biblia. Es decir, en el proceso exegético y hermenéutico implica tomar en cuenta la realidad socioeconómica, política, cultural, ecológica y religiosa del continente y del Caribe. Por “tomar en cuenta” me refiero a considerar estos elementos para poder abordar los textos con la intención de que el resultado de la investigación bíblica sea pertinente para el momento en el cual se hace la lectura y desde el ángulo que se haya elegido. En otras palabras, la lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia siempre tiene un motivo pastoral: quiere dar respuestas a preguntas que surgen de la vida cotidiana o a problemas macroestructurales.

En este sentido, la lectura latinoamericana de la Biblia no es una lectura política o materialista de la Biblia como surgió en Europa en los años setenta u ochenta, sino, como dije, es una lectura pastoral que desde el inicio del proceso exegético-hermenéutico toma en cuenta la realidad o el contexto desde donde se lee la Biblia. Por eso no es una lectura neutral o abstracta, sino situada. Y para ello se necesita echar mano de otras disciplinas más allá de las diferentes escuelas bíblicas y teológicas. Habría que decir que este proceso surge de la teología latinoamericana de la liberación, pues esta, para sistematizar su teología como “acto

segundo” partía de la realidad, de la vida concreta; “el encuentro con Dios en la historia”, como dijera Gustavo Gutiérrez, era el primer acto. Pero para entender la realidad, la cual es opaca, había que utilizar herramientas de análisis sociológicas, económicas, antropológicas, etc. No para dar un discurso socioeconómico cultural, sino simplemente para situar la teología.

Ahora bien, es verdad que hablar de Latinoamérica y el Caribe es un paraguas demasiado grande, sin embargo, hay algo que nos une entre los países y culturas: la pobreza, la desigualdad social extrema, la discriminación con respecto al etnocentrismo, el idioma de la mayoría de los países y los sueños, las utopías. Así mismo, nos une el hecho de ser un continente creyente, sea cristiano o de otras espiritualidades ancestrales. Pues ni el ateísmo ni la secularización han superado la religiosidad de nuestros pueblos, hasta hora.

Este es, por así decirlo, el paraguas que acoge los análisis bíblicos hechos desde distintos ángulos, o miradas. Porque los sujetos encargados de trabajar las lecturas bíblicas lo hacen desde diversos acercamientos particulares. De manera que la lectura contextual no solo toma en cuenta los elementos mencionados arriba, sino que asume la mirada específica de los sujetos, los diferentes rostros, como lo son las mujeres, los afrodescendientes, los campesinos, los indígenas, la diversidad en el LGTB, los jóvenes y otros, como la mirada ecológica. Estos sujetos aportan desde su propio contexto otras preocupaciones fundamentales como son el feminicidio, la homofobia, el racismo, el kyriarcalismo, la xenofobia...

### **Algo de historia, etapas y sujetos**

Todos sabemos que la lectura contextual de la Biblia no es algo nuevo, ni surgió, así tal como lo he presentado en la introducción. Tiene su historia y su evolución a partir del avance de diferentes tomas de conciencia. Ya desde los años setenta había un movimiento bíblico que escudriñaba los textos desde el contexto o realidad del momento. Se quería interrogar las Escrituras sobre la situación de las dictaduras, por ejemplo, o de la opresión económica que se experimentaba.

Este había sido un gran paso en el quehacer bíblico latinoamericano. Porque casi todo lo anterior a la lectura contextual había sido una

lectura ahistórica, copia de las academias de Europa y Estados Unidos de ese entonces. A veces interesantes, pero sin pertinencia para la vida de las comunidades y las personas. Promotores del Vaticano II, con el *Verbum Dei*, y biblistas protestantes de algunas iglesias históricas leían los textos desde su realidad, con el deseo de responder desde la Biblia a esas situaciones de opresión económica y persecución política. Se buscaba dar fuerza y esperanza a partir de la Palabra.

Algunas lecturas eran académicas y otras eran populares, pero ambas tenían la intención de analizar los textos a partir del “encuentro con Dios en la historia”<sup>1</sup>.

Más tarde, a finales de los setenta y los ochenta, las mujeres empezaron a tener su propia voz. La opresión económica y política no daba razón de la opresión y discriminación de las mujeres. Era una opresión distinta. Para entender esa realidad se necesitaban otras disciplinas más allá de la sociología y la economía. Fue así como muchas mujeres empezaron a trabajar la Biblia y a contribuir al pensamiento bíblico con su propia mirada, y su propio discurso. Se echó mano de otras herramientas de análisis para entender su realidad, como las teorías de género<sup>2</sup>.

Por ese mismo tiempo los indígenas (cf. Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas [Cenami], 1999) y los afrodescendientes latinoamericanos tomaron la palabra también, pues el racismo y la discriminación étnica no eran contemplados ni en la sociología ni en la economía. Así que echaron mano de otras herramientas para entender su propia realidad, como la antropología cultural, los análisis sobre racismo y la lingüística.

Hoy día las perspectivas particulares ya son muchas: hay lecturas campesinas de la Biblia, lecturas urbanas, de los jóvenes, y desde la perspectiva de los homosexuales y lesbianas. Y es que los creyentes quieren escuchar una palabra bíblica pertinente para la realidad concreta de la diversidad de sujetos.

<sup>1</sup> Frase utilizada por los teólogos de la liberación. Un ejemplo de lectura popular no académica lo encontramos en Cardenal (1975).

<sup>2</sup> Entiéndase que esto no es ideología de género, sino teorías que analizan las relaciones de poder entre hombres y mujeres. La ideología de género es una ideología de moda para desautorizar las teorías feministas y atacar las diferentes orientaciones sexuales.

## **Procedimientos actuales en el acercamiento exegético-hermenéutico**

La lectura contextual de la Biblia utiliza diversos métodos de análisis bíblico, se puede afirmar que es heterodoxa. Utiliza métodos histórico-críticos, estructuralistas, sociohistóricos, retóricos; así como el acercamiento intra e intertextual. Todo depende del texto que se quiera analizar y de su género literario, pues no es lo mismo analizar un poema, una narrativa o un discurso retórico epistolar.

Me parece que la variedad obedece, entre otras cosas, a que se toman en cuenta las tres dimensiones que en la mayoría de los estudios bíblicos de enfoque contextual están presentes; y que popularmente se llaman el detrás del texto, el texto en sí y el delante del texto. Algunos estudios hacen mayor énfasis en alguna de estas dimensiones, pero por lo general las tres dimensiones están presentes, y es muy sano que lo estén. Con esto estamos hablando de una lectura contextual que no solo se centra en el contexto socioeconómico-político-cultural-religioso actual o del “delante del texto”, o sea, del sujeto que hace la lectura o relectura bíblica, y que busca criterios bíblicos que le iluminen su actuar en su contexto, sino que estamos hablando también del contexto detrás del texto, es decir el contexto sociohistórico, cultural y religioso de donde surge el texto bíblico como respuesta a una situación particular; es el contexto de los autores y destinatarios primeros del texto bíblico.

Esta lectura sociohistórica e incluso arqueológica es muy importante porque iluminará el texto bíblico mismo para comprenderlo mejor, ya que estamos tratando con manuscritos muy antiguos. Con respecto al texto en sí, también es importante tomar en cuenta su contexto literario, los antes y los después, en el cual aparecen las perícopas o pasajes que se analizan, para dar sentido al análisis del texto, en los indicios, las acciones, las representaciones de los personajes, los símbolos, la estructura manifiesta, las posiciones, las oposiciones, las significaciones, el qué, cómo, cuándo, quién o quiénes, para qué, dónde, por qué, los inventarios semánticos de verbos y sustantivos, las estrategias retóricas, etc.

En otras palabras, es como un proceso de descodificación de la gramática del texto para comprenderlo mejor y un proceso de reconstrucción para una relectura que responde al delante del texto, es decir, a

la pregunta del sujeto que interroga al texto desde su contexto global y particular actual. El detrás del texto ayuda a entender mejor tanto el vocabulario como las acciones y símbolos del texto (ejemplo: 1 Timoteo).

En eso estamos ahora, varios fueron los pioneros que contribuyeron enormemente hasta llegar a donde estamos ahora. Hay que reconocer que se ha ido madurando en estos procesos, pues en un principio se hacía más énfasis en el contexto socioeconómico-político actual, dejando corto el análisis tanto sociohistórico del texto, como el del texto.

### **El círculo hermenéutico**

Es interesante relacionar este método contextual con el del círculo hermenéutico, también contextual y muy difundido en los años setenta y ochenta; y popularizado en las comunidades de base, bajo la terminología de ver, juzgar, actuar (y celebrar). Desde épocas muy tempranas el conocido círculo hermenéutico formó parte en la lectura popular de la Biblia. No se llamaba contextual, pero era eminentemente contextual. Resumiendo, en términos sencillos, consistía en el análisis socioeconómico y político del momento como punto de partida, después se iba a la hermenéutica del texto bíblico, y finalmente se volvía a la realidad para poner en práctica el resultado de la lectura bíblica.

En medios académicos a estos tres pasos del círculo hermenéutico se les llamaba mediación analítica, mediación hermenéutica y mediación praxeológica; en términos populares practicados en las comunidades de base se traducían en el ver, juzgar y actuar, en donde más tarde se incorporó el paso “celebrar”.

Si comparamos estos dos acercamientos mencionados, creo que en su conjunto conservan el mismo procedimiento, pues está el análisis de la realidad, que consiste en el enfrente del texto, el análisis exegético y hermenéutico, que es el análisis del texto en sí, y finalmente la preocupación pastoral, que tiende a la transformación de la realidad, y que está presente también en el enfrente del texto.

Lo que se hizo más explícito en el procedimiento actual es que el análisis del texto en sí de la mediación hermenéutica se enriqueció con la incorporación del estudio sociohistórico del texto, o sea el detrás del

texto. Esta no sería una falla del círculo hermenéutico porque estaría incorporado en la mediación hermenéutica. En realidad, son acercamientos bíblicos contextuales que divergen más en su terminología. Y hay que reconocer que hoy hay una mayor madurez, profundidad y equilibrio en los estudios bíblicos, lo cual obedece al hecho de que hay más biblistas preparados con esta óptica contextual. Además, la mediación analítica donde predominaba lo sociopolítico y económico, hoy día se ha enriquecido con los aportes de los distintos rostros de los sujetos que trabajan el texto y que llevan sus preocupaciones particulares a los tres niveles del círculo hermenéutico.

### **Una mirada feminista**

La mirada feminista se interesa en la lectura contextual, sigue los pasos similares a nivel metodológico, pero se enfoca en el interés particular de la situación de las mujeres, su opresión, discriminación, violencia y feminicidio. Así mismo, aporta desde su propia sensibilidad otros saberes poco tomados en cuenta por la academia tradicional, que incluyen, por ejemplo, la cotidianidad, la importancia de los cuerpos y las historias de vida y la violencia doméstica.

Una diferencia notable con respecto a otras miradas particulares es que las mujeres se encuentran con un texto considerado Palabra de Dios, pero la Revelación se manifiesta en una cultura patriarcal y en un lenguaje androcéntrico, razón por la cual hay partes que van en contra de las mujeres. Se reconocen, valoran y magnifican aquellos textos en donde las mujeres, a pesar de moverse en un ambiente patriarcal, se salen de ese rol, como Débora, Judit, Abigaíl, María Magdalena, Marta y María, etc. Sin embargo, en muchos otros textos, a veces llamados de terror (Trible, 1984), se les manda callar (1 Co 14), se les prohíbe enseñar (1 Ti 2), se les oprime, se les margina, se les manipula (Sara), se les utiliza como objeto de placer (la jovencita que acuestan con el viejo David para calentarlo), se les ignora (1 Co. María Magdalena), se les viola o se les mata sin que el texto censure los hechos, como es el caso de la hija de Jefté.

Entonces, debido al patriarcalismo inherente en la Biblia y al androcentrismo propio de las culturas, la lectura feminista de la Biblia

tiene que emplear lo que se llama la hermenéutica de la sospecha, es decir, leer entre líneas, visualizar las acciones de las mujeres, visibilizar a las mujeres invisibles o anónimas, sin nombre, identificar mujeres discípulas, diaconisas, maestras y apóstoles que aparecen de manera desperdigada, como en los saludos en la Carta a los Romanos (Cap. 16). Tenemos los casos como el de Dorcas, Lidia, Priscila, Febe o Junia, o en menciones aisladas, como es el caso de la filósofa Damaris.

Cuando se utilizan las teorías de género para trabajar los textos desde la perspectiva feminista, se analizan las relaciones de poder de los varones y las mujeres que aparecen en los textos y se observa la situación de desventaja o de igualdad.

Dentro de la hermenéutica feminista hay también lo que la lectura postcolonial feminista de la Biblia llama “lecturas rebeldes” (Mosala, 1988). Son lecturas de aquellos textos que promueven la opresión, la violencia y la discriminación de las mujeres. A veces se desenmascaran traducciones machistas o androcéntricas, y se rescata el texto bíblico que podría ser más liberador, pero otras veces el texto no es rescatable, entonces la “lectura rebelde” de las mujeres se manifiesta en el rechazo del texto como Palabra de Dios, pues como mujeres creyentes en un Dios creador, liberador y misericordioso, no es posible aceptar esos textos como Palabra de Dios.

¿Qué se hace, entonces?, se estudia el texto, se deconstruye utilizando las herramientas exegético-hermenéuticas mencionadas antes, y se reconstruye con la intención de entender y explicar las circunstancias de la génesis del escrito para sus lectores particulares. Por lo tanto, se considera un texto circunstancial, no normativo.

Cabe decir que esto no fue siempre así en el movimiento bíblico latinoamericano. En un principio, en los años setenta y ochenta, por el ambiente de rescate de textos bíblicos liberadores, se hacía caso omiso a estos textos, se justificaban sin mucho fundamento, se manipulaban subrayando lo liberador del texto, o solo se trabajaban aquellos textos que se prestaban a la perspectiva liberadora. Hoy día hay madurez en cuanto al trabajo bíblico, se deja que el texto hable y se asumen las lecturas como no normativas.

Un ejemplo de este trabajo es mi estudio sobre 1 Timoteo, en el cual se explica por qué se les prohíbe a las mujeres que enseñen o que se intente abolir la orden de viudas del capítulo 5. A través de un trabajo exegético utilizando la intratextualidad e intertextualidad descubro que el problema de las comunidades de Éfeso era que había mujeres ricas que querían imponerse justamente por su posición social, ya que eran benefactoras. Además, pareciera ser que se sentían atraídas por enseñanzas gnósticas, pues estas “prohibían el matrimonio”, de manera que quedaban libres de la casa patriarcal. Si bien esta es una explicación de porqué el autor rechaza que las mujeres enseñen en la asamblea, la exhortación no es aceptable hoy día pues el mismo autor eleva la prohibición a nivel universal, al poner a Eva de ejemplo, como la que se dejó engañar. Por lo tanto, las mujeres consideramos este texto circunstancial y no normativo.

### **Diversidad en los acercamientos hermenéuticos feministas**

Si bien al inicio del surgimiento de la lectura latinoamericana o popular de la Biblia había pocas mujeres biblistas, ahora es posible constatar los innumerables aportes bíblicos de muchas mujeres. Véase por ejemplo la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, donde abundan los artículos escritos por mujeres. Hay gran diversidad en las maneras de tratar el texto desde la mirada feminista, la mayoría de ellas muy originales (como mi artículo sobre lectura feminista). Todas ellas son contextuales, el interés es interrogar los textos con la intención de encontrar palabra bíblica que dignifique a las mujeres, no se les discrimine, viole o mate. También encontramos las “lecturas rebeldes”, que rechazan aquellos textos que refuerzan la violencia y marginación contra las mujeres.

La forma de trabajar los textos es similar a la lectura latinoamericana de la Biblia, pero con mirada feminista. En otras palabras, se trabaja con seriedad los diversos contextos del enfrente, el texto y el detrás del texto. Muchas veces difiere en la presentación final, pues esa investigación exegético-hermenéutica es original y diversa. Una de las formas más recientes de presentar la investigación es la narrativa. Se hace la

investigación y se la presenta de forma narrada, utilizando la ficción como recurso literario.

### **Ejemplo de una relectura bíblica, presentada en forma narrativa**

A continuación un ejemplo de trabajo exegético-hermenéutico, presentado en forma narrativa. No es una “lectura rebelde” sino una relectura de Lc 7,11-15, sobre la viuda de Naín.

En el análisis se subraya la solidaridad de Jesús con esta mujer que pierde a su único hijo. El ejemplo forma parte de un libro mío en el cual utilizo la figura de Lidia, de Hechos 16. Ella es, según el texto bíblico de Hechos, una mujer que está al frente de una comunidad de creyentes en Éfeso y que también es emprendedora, comerciante de púrpura. Ella funciona como “cuentacuentos” en este relato que voy a compartir, pues narra historias de Jesús y las mujeres. La intencionalidad detrás de este recurso literario es distinguir la cultura judía, la cultura greco-romana (Lidia era de Tiatira pero vivía en Éfeso) y nuestra cultura. El objetivo es dignificar a las mujeres, especialmente las que más sufren por su condición de pobreza, a través de la solidaridad de Jesús. A lo largo de la lectura se podrá distinguir el detrás del texto, o sea el trasfondo sociohistórico, el análisis del texto en sí, y el enfrente del texto dirigido a las lectoras sedientas de solidaridad. Esta es una relectura dirigida a mujeres de iglesia, de nivel sencillo. El título de la historia es: “La mujer que casi entierra a su único hijo, si no fuera por Jesús” (Lc 7.11-15).

“Yo, Lidia, les voy a contar una historia muy conmovedora, siempre que la recuerdo o se me hincha el pecho al ver la ternura de Jesús, su compasión por una viuda pobre, y a la vez constatar su gran autoridad y poder sobre la muerte. O se me llenan los ojos de lágrimas, al pensar en la triste situación de una mujer viuda que casi entierra a su hijo, ¡el único! Si no fuera por Jesús”.

#### ***El pueblo de Naín***

Esta es una historia poco conocida, que ocurre en un pueblo llamado Naín, a escasos kilómetros de Nazaret, la aldea donde Jesús creció.

¿Será que Jesús conoció ese pueblo cuando era un niño? Tal vez viajó con su papá José para hacer algunas diligencias. Para mí es muy probable que Jesús hubiera estado antes en Naín.

El pueblo, que a veces le dicen ciudad, está ubicado al suroeste de Nazaret, cerca de Sunám, el lugar donde el profeta Eliseo había resucitado al muchacho de una sunamita (2R 4,18-36). Está al sur del monte Tabor, justo en el camino que viene del lago de Genezaret hacia el valle Jesreel. El significado del nombre en hebreo es “amable”, y vaya que Jesús fue tan amable con la viuda cuando se encontró con ella en el camino.

Pues en esa ciudad había una viuda que tenía un único hijo. Parece que era muy querida porque cuando murió el hijo, muchas personas la acompañaban en el cortejo fúnebre.

***El encuentro de dos cortejos:  
uno fúnebre y otro de vida y esperanza***

Resulta que Jesús venía de Capernaúm, un pueblo grande que estaba a 40 kilómetros de Naín. Allá acababa de sanar a un esclavo muy querido por su amo, quien era un oficial del ejército del Imperio Romano, con rango de centurión. El esclavo estaba a punto de morir, y el oficial se atrevió a pedirle a Jesús que le sanara dando una orden desde donde estaba, que no necesitaba llegar hasta donde yacía el moribundo. Esto es porque respetaba la cultura de Jesús, pues sabía que, para los judíos, entrar a la casa de un gentil significaba contaminarse por sus estrictas normas de pureza-impureza. Para Jesús fue increíble que este militar romano tuviera la fe de que Jesús podía sanar a su esclavo simplemente dando una orden a distancia.

Pues bien, Jesús y su movimiento habían caminado mucho, 40 kilómetros. Me imagino que venían felices, celebrando la sanidad del esclavo del centurión. Jesús venía con sus discípulos, pero muchísima gente los acompañaba también. Recordemos que era un movimiento que crecía, y no solo lo conformaban Jesús y sus doce discípulos seguidores. Había muchos más, entre ellos había muchas mujeres discípulas

también (Mr 15,40-41; Mt 27,55-56). Pero cuando estaba a punto de llegar a las puertas del muro del pueblo de Naín, la atmósfera cambió.

Cuando llegaron a la entrada del pueblo, vieron que varios hombres llevaban a enterrar a un muerto, cargado en un féretro. Se percataron de que era un cortejo fúnebre porque todos caminaban tristes y, además de su mamá, iba mucha gente solidaria con su dolor. Ella iba llorando, y seguro sus vecinas y vecinos iban con los ojos llorosos.

Y es que la tragedia era mucha. Se trataba no solamente de la muerte de un ser querido, sino del único hijo de una viuda. El hijo representaba su seguridad económica y de respeto, ya que ella no tenía esposo, así que se quedaba sola en el mundo, sin protección alguna. Sabemos que para las viudas el hijo varón es quien vela por ellas de por vida, esa es su obligación, de acuerdo con nuestra cultura mediterránea. Como quien dice, era su seguridad social más firme. De modo que no solo perdía un ser querido, sino que quedaba totalmente desamparada. Era verdaderamente una tragedia.

Por otro lado, se dice que emocionalmente las madres son más apegadas a sus hijos varones. Existe un lazo emocional íntimo entre madre e hijo. Ella llora desconsoladamente y el cortejo fúnebre la entiende perfectamente.

### ***El encuentro de la madre con Jesús, el líder del movimiento***

Allí, en la entrada del pueblo, Jesús centró su mirada en la viuda. La vio llorando desconsolada. Y yo creo que casi se pone a llorar también, como cuando lloró frente al sepulcro de su gran amigo Lázaro. Y es que cuenta la historia que Jesús se conmovió desde las entrañas. Tal fue la compasión por ella.

Entonces le dijo: “No llores”. O sea, deja de llorar. No puedo imaginar cuál fue el sentimiento de la mujer al recibir tal consuelo de Jesús, seguramente había escuchado hablar de él. De manera que experimentar cómo el líder del movimiento paraba la marcha de su gente y se fijaba en ella, una viuda insignificante, ya era un alivio incomparable, un bálsamo al alma, un suspiro en medio de la tragedia.

Yo, Lidia, me pongo a pensar, cuál sería mi reacción si alguna vez Jesús, el resucitado, me dijera: ¡Lidia, no llores! Seguramente sería como un abrazo tierno de Jesús, dándome un pedacito de tela para limpiar mis lágrimas. Se me olvidarían todos mis problemas, por un momento tal vez. Porque, aunque no lo crean, yo también a veces lloro, me siento incapaz de seguir adelante. Yo llevo una vida muy atareada, estoy al frente tanto de la comunidad de Filipos, como de mi empresa de púrpura, y, además, sufro discriminaciones por ser inmigrante, recuerden que soy de Tiatia; y hasta persecuciones por ser seguidora del movimiento del resucitado. Por eso, cuando a veces estoy en situaciones en las cuales creo que no hay salida, lloro a escondidas. Pero, claro, no me puedo comparar con la tragedia de esta mujer viuda, que pierde a su único hijo, su única garantía de ser respetada y sobrevivir económicamente.

Por supuesto que no es suficiente que Jesús le diga a la mujer no llores, porque la realidad de su único hijo muerto la está viendo enfrente, a escasos pasos de ella. Por eso la historia no termina aquí. Jesús se acerca donde está el féretro y lo toca. Y cuenta la historia que el cortejo fúnebre se detuvo. Jesús, con un gesto, detiene la marcha que lleva a la sepultura. Yo creo que parar el cortejo que lleva a un muerto es el primer paso de una esperanza que nace con las palabras cariñosas de Jesús cuando le dijo a la viuda: “No llores”. Inmediatamente que dejaron de caminar los hombres que llevaban al hijo muerto, Jesús se dirigió al muchacho y le dice, con autoridad: “Joven, a ti te digo, ¡levántate!”. Levántate, aquí, significa “vuelve a la vida”.

Esas palabras, dirigidas al muchacho, van muy bien también para la viuda, pues, en verdad, la gran preocupación de Jesús es ella. Yo creo que ella es quien vuelve a la vida, al recibir al hijo vivo, gracias a Jesús.

### ***Renace una nueva vida***

Cuando Jesús le dijo al joven que volviera a la vida, el muchacho se incorporó y comenzó a hablar. Estos dos actos dan fe de que resucitó de la muerte. Ahora está vivo. La razón del llanto de la mamá desaparece. Dice la historia que Jesús se lo entregó a la madre. La muerte se lo había arrebatado, pero Jesús se lo arrebató a la muerte y se lo devolvió a su mamá.

¡Cómo sería la alegría de la madre al recibir al hijo con vida! Es como si ella hubiera vuelto a la vida, pues no solo se había quedado totalmente sola, sino que ya se veía en la miseria absoluta, dependiendo de la caridad de la gente.

Yo, Lidia, me imagino que una nueva relación se tuvo que entablar entre madre e hijo. El hijo, un sobreviviente; la madre, otra sobreviviente. Ahora ambos recobraban la vida; los lazos de parentesco se tuvieron que reforzar. Si antes todo se daba por sentado como algo dado: la relación normal de madre-hijo, en el sentido de que ella se sentía segura por su hijo vivo, y él, como cualquier joven, se sentía responsable ante su madre, ahora era diferente.

Antes, ambos pudieron haber presentido la tragedia a las puertas de su casa: el joven cuando agonizaba, seguramente preocupado, pensando en lo que le podía pasar a su madre en su ausencia; y la madre, previendo lo que le esperaba con la partida de su hijo. Ahora, tienen una nueva oportunidad de recomenzar la vida. Seguramente se amarán más y se cuidarán mutuamente más. No sabemos. Lo mismo podríamos decir si antes de la desgracia hubieran tenido serios conflictos familiares. Ahora, sin embargo, Dios, les había regalado, a través de Jesús, una nueva oportunidad de convivir mejor; porque la vida para ambos había renacido.

La reacción de la gente que acompañaba el cortejo fúnebre fue inmediata, nadie se lo esperaba, por eso se sobrecogieron ante el milagro de la resurrección del joven. No sabían cómo reaccionar ante el hecho inesperado y tuvieron miedo, pero inmediatamente comenzaron a alabar a Dios. Y a exclamar: "Hay un gran profeta entre nosotros", Dios se ocupó de su pueblo. Ellos sintieron que Dios se había hecho presente, les había visitado y ayudado a través de Jesús, el campesino de Galilea.

La historia habla de un gran profeta, porque deliberadamente quiere relacionar esta historia con los milagros de los profetas Elías y Eliseo, los cuales son muy recordados entre los judíos.

Yo, Lidia, les cuento esta historia que me contó Pablo, porque es muy conocida en toda la región de la provincia Siria-Palestina. Y no era para menos, se trataba de un milagro de resurrección. Yo sé de tres

milagros del movimiento de Jesús, tanto en Galilea como en Judea. Jesús resucitó a una niña de 12 años, hija de una persona importante, dirigente de la sinagoga (Mr 5,22; Mt 9,18; Lc 8,41), resucitó a este joven, hijo de una viuda pobre, y Pedro resucitó a Tabita o Dorcas, una discípula del movimiento del resucitado (Hch 9,40). Qué importante es considerar que Jesús no hace acepción de personas, su compasión es por todos los que sufren, por igual: una niña de posición acomodada, un joven pobre, y una discípula costurera. Así debe ser también entre nosotros y nosotras.

Que no se olvide esta historia entre nosotros. Que cada vez que nos sintamos agobiadas, agobiados, resuenen en nuestros oídos las palabras de Jesús: ¡No llores!, ¡levántate!”.

## **Referencias**

- Cardenal, E. (1975). *El evangelio en Solentiname*. DEI.
- Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami) (1999). *Teología india hacia el Tercer Milenio*. Materiales de estudio, Cenami.
- Trible, P. (1984). *Text of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Fortress Press.
- Mosala, I. (1988). The implications of the text of Esther for African Women's Struggle for liberation in South Africa. *JBTinSA* 2(2), 3-9.



## **La fontalidad de la Palabra de Dios<sup>1</sup>**

*César de Jesús Buitrago López*

En este capítulo se presentan algunas pautas de lo que es hoy una realidad: la Palabra de Dios se va asumiendo como realidad fontal en nuestras pastorales. Y consta de cuatro puntos fundamentales:

### **1. ¿Cómo surge en la Iglesia la conciencia de la necesidad de proponer la Palabra de Dios como realidad fontal?**

Con la *Dei Verbum* comienza en la Iglesia un nuevo tiempo en lo que se refiere a la Palabra de Dios<sup>2</sup>. Por parte de los pastores de la Iglesia ha sido constante, desde entonces, una renovación en toda la vida de la Iglesia, y para tal fin siempre se ha indicado que es volviendo a la Palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura, en donde se encuentra la fuente de la verdadera renovación. Es la Palabra la que ha de inspirar y acompañar la vida de todo discípulo misionero. Con Palabras de los obispos en la V Conferencia de Aparecida: que la Escritura sea “faro” que ilumine el camino y la acción de la Iglesia en salida para que produzca frutos de vida eterna.

---

<sup>1</sup> El material ha sido extraído de: Buitrago (2019).

<sup>2</sup> Tampoco desconocemos la importancia del Movimiento Bíblico de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que empieza a exhortar la importancia de volver a la Palabra de Dios. Con el nombre de Movimiento Bíblico se han entendido todas las iniciativas, desde fines del siglo XIX y hasta mitad del siglo XX, que el Magisterio de la Iglesia y algunos autores católicos, exégetas y estudiosos de la Biblia, impulsaron con el fin de difundir la Sagrada Escritura y hacerla asequible a todo el pueblo.

Hoy, esta llamada a ser una Iglesia en salida y renovada desde la Palabra de Dios se formula con el *sintagma* de Animación Bíblica de la Pastoral, buscando así que el *Logos* Encarnado llegue a ser el corazón, la fuente o savia de toda la actividad pastoral de la vida de la Iglesia, de tal forma que sea la Palabra la que fundamente y anime el anuncio del Reino de Dios.

En los orígenes de esta conciencia fontal de la Palabra de Dios está la imagen de la semilla de mostaza (cf. Mt 13,31-32): fue algo pequeño, así ha sucedido con la Animación Bíblica de la Pastoral (en adelante ABP), desde donde se plantea esta fontalidad de la Palabra de Dios. Marcar un momento único y decisivo no es posible, ya que fue un despertar que comenzó especialmente con el Movimiento Bíblico. En este proceso tienen que ver el Movimiento Bíblico, la pastoral bíblica y todo lo que ha significado y significa la DV, la importancia que fue adquiriendo la Palabra de Dios en las diferentes conferencias generales y en todo el Magisterio de la Iglesia. También reconocemos como fundamental el papel protagonizado por la FEBIC en la Iglesia, lo mismo que la Escuela Bíblica del Cebitepal en estos últimos años.

Acercándonos al origen de la expresión “animación bíblica de la pastoral”, debemos irnos al año 1984 cuando en la III Asamblea Plenaria de la Federación Bíblica Católica (FEBIC), realizada en Bangalore (India), se hizo la siguiente recomendación: «Establecer relaciones con la federación continental o regional de las Conferencias Episcopales», tales como: SECAM (Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar); con CELAM (Consejo de Conferencias Episcopales de América Latina); y con FABC (Federación de Conferencias de Obispos de Asia)<sup>3</sup>.

Entre el 27 de junio y el 09 de julio del año 1990, se llevó a cabo en Bogotá (Colombia) la IV Asamblea Plenaria de la Federación Bíblica Católica (Mesters, 1990, pp. 25-39). Su tema central fue “La Biblia y la Nueva Evangelización”. En esta Asamblea aparece más clara la

---

<sup>3</sup> Gracias al deseo de establecer relaciones con las diferentes Conferencias es que en el año 1991 el Cardenal Martini puede expresarles a las directivas de FEBIC el deseo que tenía de realizar un Sínodo de los Obispos sobre la Constitución conciliar DV.

conciencia de que la Palabra de Dios debe ocupar un lugar primordial en la vida de la Iglesia. Uno de los frutos de esta Asamblea fue el llamado que se hizo a todos los obispos y a las conferencias episcopales para que se dedicara un Sínodo a la “pastoral bíblica”, con el fin de estimular que la DV ocupe el lugar que le corresponde en la Iglesia. Esta invitación se fue repitiendo en las sucesivas asambleas generales de la FEBIC.

La FEBIC y el Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (CCEE), solo a partir del año 1991 comienzan a tener contactos oficiales. En octubre de 1991, los representantes de los miembros plenos de la Federación en la subregión Europa Latina hicieron su reunión anual en Milán. El día 19 del mismo mes, el Cardenal Martini<sup>4</sup> visitó el grupo. En tal ocasión, el secretario general, teniendo presente la mencionada recomendación de Bangalore (establecer relaciones con la federación continental o regional de las Conferencias Episcopales), preguntó al Cardenal sobre la estructura y actividades del CCEE. En esa misma reunión el Cardenal recordó el deseo que tenía de realizar un Sínodo de los Obispos sobre la Constitución Conciliar DV y que veía muy bien que se hiciera tal encuentro a nivel de Europa.

El secretario general de la Federación, teniendo presente este deseo que había manifestado el Cardenal Martini, envía en el mes de marzo del año 1992 una carta a los representantes de todos los Miembros Plenos de la Federación en Europa, pidiéndoles sugerir al obispo responsable de la pastoral bíblica en su respectiva Conferencia que escribiera al Presidente del CCEE pidiéndole convocar a un encuentro sobre la pastoral bíblica en Europa. Una vez que varios de ellos lo hicieron, el Cardenal Martini pidió al Dr. Ivo Fürer, secretario general del CCEE, incluir este punto en la agenda de la próxima Asamblea plenaria del CCEE, en octubre de 1992.

En una carta del 22 julio de 1992, el secretario general de la FEBIC sugirió a todos los miembros de la Federación en Europa aprovechar las reuniones subregionales para una lluvia de ideas sobre los objetivos de tal encuentro y la forma en que la Federación podría contribuir a él. Esto

---

<sup>4</sup> Quien era en esos años el Presidente del CCEE.

se hizo en la reunión de Europa Latina en la isla de Malta (octubre 2-4, 1992) y en la reunión de Europa Central en Viena (octubre 5-7, 1992).

Ambos grupos decidieron elaborar un cuestionario sobre el cumplimiento de la Constitución DV, capítulo VI. Para el grupo de Europa Central fue designado como responsable coordinador el Dr. Daniel Kosch, director del centro de trabajo bíblico pastoral de Suiza, en Zurich. Para el grupo de Europa Latina fue designado como coordinador el Dr. Santiago Guijarro, director de la Casa de la Biblia de Madrid y coordinador de la subregión Europa Latina de la FEBIC.

Es en el seno del grupo coordinado por Santiago Guijarro donde fue acuñada la expresión “animación bíblica de la pastoral”.

Para llevar a cabo esta tarea, cuenta el mismo Guijarro:

«Realizamos diversos estudios regionales y llegamos a la conclusión de que durante el s. XX la recuperación de la Biblia entre los católicos había pasado por dos fases. En la primera (en el pre e inmediato postconcilio) este acercamiento había dado lugar al Movimiento Bíblico, una iniciativa que se caracterizó por la difusión y la instrucción: Difusión del texto e instrucción sobre sus contenidos. En una fase ulterior (tardo postconcilio) se pasó a la pastoral bíblica, en la que la Biblia, ya incorporada a la vida de las comunidades, se convirtió en objeto de una acción pastoral específica junto a otras pastorales (social, catequética, de la salud). La reflexión del grupo, que tenía como trasfondo el capítulo sexto de DV, nos descubrió la necesidad de dar un paso más. Era necesario que la Biblia dejara de ser el objeto de una pastoral específica y pasara a ser la fuente, la inspiración de toda la pastoral. Fue entonces cuando comenzamos a hablar de la necesidad de una animación bíblica de toda la pastoral».<sup>5</sup>

Todo lo reflexionado en el grupo de Europa Latina fue sintetizado por el Dr. Thomas Osborne, del Servicio Bíblico Diocesano de

---

<sup>5</sup> Carta escrita a la Comisión Nacional de la Animación Bíblica de la Pastoral (CEU), noviembre del 2015.

Luxemburgo y que finalmente presentó en un artículo titulado "Perspectivas de la Pastoral Bíblica al final del s. XX" (Osborne, 1993, pp. 2-5).

Con todo el trabajo previo de tantas comisiones de los dos grupos (Europa Central y Europa Latina) y el trabajo que supuso para los comités preparatorios (marzo-diciembre, 1993), apareció como resultado un documento esbozando las orientaciones de la pastoral bíblica al final del segundo milenio; entre otras cosas se dice:

«La pastoral bíblica no se debe considerar como relacionada solo con un sector particular de la Iglesia, dado que la referencia al texto bíblico y a la Buena Nueva contenida en él debería ser la base de todo el conjunto de la pastoral y de la misión de la Iglesia. Más aún, siendo testigo de la presencia de Dios en la vida de las comunidades de la primera y de la segunda alianza, la Biblia es, junto con la Tradición viva de la Iglesia, uno de los principales puntos de referencia de la vida cristiana, no solamente como palabra del pasado sino también y sobre todo como palabra que nos es dirigida en nuestro tiempo. Ella puede ayudarnos aún hoy a conseguir la curación, a librarnos de las servidumbres que nos agobian, a leer los signos de los tiempos y a encontrar nuestro camino en este mundo. Desde esta perspectiva, quizá sería mejor hablar de la animación bíblica de toda pastoral y de toda la misión de la Iglesia. Se trata de procurar que el mensaje bíblico en toda su profundidad sea uno de los puntos de referencia fundamentales de búsqueda de la Palabra de Dios para la comunidad cristiana y para el mundo contemporáneo, que anime e inspire nuestro compromiso de cristianos en todo lo que buscamos realizar en la vida».<sup>6</sup>

Las intuiciones del grupo Europa Latina (de una animación bíblica de toda la pastoral), coordinado por Santiago Guijarro, eran recogidas por el comité encargado de preparar el simposio que, por fin el 16 de febrero de 1994, con una conferencia sobre "La Palabra de Dios en la ciudad", el Cardenal Martini inauguraba en Freising, cerca de Munich, el simposio de los obispos de Europa sobre el tema de la pastoral

<sup>6</sup> Las Orientaciones de la Pastoral Bíblica al Final del Siglo XX. Documento Preparatorio a un Encuentro de los Obispos Europeos, *BDV* 28/3 (1993) 4-8 y 13-17.

bíblica. El título de la conferencia señalaba ya el objetivo del encuentro: «Reflexionar sobre la Biblia y su importancia en la vida de la Iglesia, en tal forma que no se olvide el contexto concreto de la lectura bíblica».

En la ponencia que le correspondió a Santiago Guijarro durante el desarrollo del simposio de los obispos de Europa (febrero, 1994), titulada “El acceso a la Sagrada Escritura” y luego de presentar las diferentes formas de acceder a la Biblia, afirmaba:

Habría que aprovechar el potencial de estas iniciativas y pasar del apostolado bíblico en el sentido tradicional de una actividad pastoral junto a otras, a la animación bíblica de toda la pastoral cuyo objetivo es hacer que la Biblia inspire la vida de la Iglesia en todos sus ámbitos. (Guijarro, 1994, pp. 18-20)

Así llegaba la propuesta de la ABP al ámbito de aquel simposio y la expresión quedaba ya fuera de la reflexión de un grupo de trabajo y se instalaba en el seno de una institución: la FEBIC. La ABP volvería a aparecer en el documento final de la V Asamblea Plenaria de la FEBIC realizada en Hong-Kong en el año 1996, y en la VI Asamblea Plenaria de la FEBIC, efectuada en Beirut, Líbano, en el año 2002. De esta manera se hacía cada vez más presente en la conciencia eclesial<sup>7</sup>.

### **1.1 Recepción**

Hemos indicado cómo se fue gestando la expresión “animación bíblica de toda la pastoral” y cómo se llegó a proponer en el ámbito de un simposio bíblico. No se hablaría hoy de ABP sin la debida recepción<sup>8</sup> que tal expresión encontró en la FEBIC y luego en el Magisterio de la Iglesia; seguramente habría quedado en el olvido.

---

<sup>7</sup> Para una brevísima síntesis de las diferentes asambleas de la FEBIC, se puede consultar: Naranjo (2010, pp. 8-10).

<sup>8</sup> Seguimos en el término de “recepción” los enunciados centrales expresados por Santiago Guijarro como respuesta a una carta en donde se le preguntaba por la génesis del sintagma de ABP (noviembre 2015).

Esta categoría de recepción<sup>9</sup> es importante para comprender no solo el sentido de la expresión, sino su relevancia. Para que haya asimilación se requiere que una comunidad o un grupo se apropien de la idea y la asimilen como algo vital. Que la incorporen como algo que hace parte de su ser y por eso la enriquecen y se hacen responsables de ella.

En este sentido hubo primero una acogida en el interior de la FEBIC, especialmente en el simposio del año 1994. Era un grupo amplio, de ámbito mundial, que incluía a personas e instituciones sensibilizadas en el tema. Sin embargo, el momento clave de esta acogida fue la VI Asamblea General de 2002 (cf. Schweitzer, 2002, pp. 32-35), que tuvo lugar en Beirut.

En la VI Asamblea General de 2002 el sucesor de Santiago Guijarro, don Florencio Abajo Núñez, fue testigo de la buena acogida que había tenido la propuesta de replantear la presencia de la Biblia en la pastoral en clave de “animación bíblica de toda la pastoral” que había hecho la subregión de Europa del Sur.

**El segundo momento de recepción fue más regional**, pero con mayor repercusión eclesial. Se trata de la incorporación de esta expresión en el documento de Aparecida que pidió que se pasara de una pastoral bíblica a una “animación bíblica de la pastoral” (cf. DA 248).

Consideramos que para llegar a esta instancia fue importante la acogida que tuvo la expresión en la FEBIC (en todo lo que supuso ese caminar bíblico desde el año 1984 hasta el 2002 en Beirut). Sin embargo, en el contexto latinoamericano no hubiera calado en las conferencias episcopales —y por lo tanto en la Iglesia— sin la acción pastoral decidida que llevó adelante la Escuela Bíblica del Cebitepal en proponer siempre, en todas sus instancias, la presencia de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia desde la perspectiva de la “animación bíblica”, realidad que describimos antes.

<sup>9</sup> El término “recepción” suele tener un sentido técnico. Por ejemplo, Yves Congar habla de la recepción como “el proceso por el que el cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su propia vida” (cf. Congar, 1972, pp. 57-85).

Pero vale la pena hacer referencia al encuentro organizado en Panamá en el 2004 por la Escuela Bíblica del Cebitepal, coordinada en ese momento por Fidel Oñoro<sup>10</sup>, con el objetivo de preparar la Conferencia de Aparecida. Uno de los invitados para hablar de la animación bíblica fue Santiago Guijarro. Fue un encuentro que consolidó el término de “animación bíblica de toda la pastoral” que más tarde pasaría al documento de Aparecida.

Consideramos que, si bien fue en el seno de la FEBIC que se gestó y nació la expresión de “animación bíblica de toda la pastoral”, fue en la Escuela Bíblica del Cebitepal en donde se desarrolló, creció y empezó a dar frutos. ¿Las razones? Pueden ser muchas; señalamos dos: 1. Mientras nuestro continente se ha caracterizado por ser más pastoralista, el continente europeo se ha caracterizado por ser más académico, más notional; y 2. La acción activa que asumió la Escuela Bíblica del Cebitepal en toda la actividad bíblica con las diferentes conferencias episcopales de América Latina y el Caribe, coincidiendo con una casi total ausencia de FEBIC en este continente. Hoy por hoy el FEBIC va asumiendo de nuevo una presencia más activa.

## **1.2 *Verbum Domini***<sup>11</sup>

Propuesta eclesial universal: Teniendo presente que la expresión ABP, como se indicó antes, tuvo dos momentos de recepción: Uno en el contexto europeo (cf. VI Asamblea General. FEBIC 2002), y otro en el contexto latinoamericano y caribeño (cf. DA 248). La expresión ABP todavía no era una propuesta de la Iglesia universal.

Será Benedicto XVI el que le dará patente a este cambio de paradigma que significa pasar de una “pastoral bíblica a una animación bíblica de toda la pastoral” a nivel de la Iglesia universal, en su exhortación postsinodal *Verbum Domini* (cf. VD 73).

---

<sup>10</sup> El P. Fidel Oñoro fue director de CEBIPAL, del año 2005 al 2011.

<sup>11</sup> La exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* es un documento realizado por Benedicto XVI, que reúne las propuestas de la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos celebrado en octubre de 2008 con el tema “La Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia”. Fue firmada el día 30 de septiembre de 2010.

Esta propuesta y su explicación fue introducida conjuntamente por los representantes de la FEBIC y por los obispos latinoamericanos que ya habían reflexionado sobre ella y la habían asumido en Aparecida. Los obispos latinoamericanos prepararon el Sínodo y tuvieron varias reuniones durante el mismo para discutir y unificar sus propuestas, la “animación bíblica de toda la pastoral” fue una de ellas. Tanto el P. Fidel Oñoro como Mons. Santiago Silva, que era su secretario general del CELAM y había promovido, junto con Mons. Carlos Aguiar, Presidente del CELAM, la creación del Centro Bíblico para América Latina, tuvieron un papel fundamental en este proceso.

En VD el Papa incorporó la ABP de forma explícita y detallada con el fin de resaltar el puesto central de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. El objetivo de la exhortación, según el Santo Padre, es «indicar algunas líneas fundamentales para revalorizar la Palabra divina en la vida de la Iglesia, fuente de constante renovación, deseando al mismo tiempo que ella sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial» (VD 1). Y la Palabra de Dios será cada vez más el corazón de la vida de la Iglesia en la medida que se logre «incrementar la pastoral bíblica, no en yuxtaposición con otras formas de pastoral, sino como animación bíblica de toda la pastoral» (cf. VD 73).

La “animación bíblica de toda la pastoral” no implica solamente añadir «algún encuentro (de Biblia) en la parroquia o la Diócesis, sino de lograr que las actividades habituales de las comunidades cristianas, las parroquias, las asociaciones y los movimientos, se interesen realmente por el encuentro personal con Cristo que se comunica en su Palabra» (cf. VD 73).

Sin hacer una exposición extensa sobre la ABP, VD ha dejado claro lo que es fundamental: «El encuentro personal con Cristo que se comunica en su Palabra». Cuando esto sucede (el encuentro personal), todas las actividades habituales en la vida de la Iglesia se llenan de vida y se transforman en signos del Resucitado.

## 2. ¿Qué se entiende cuando hablamos de fontalidad de la Palabra de Dios?

La Palabra de Dios se concibe como realidad fontal del ser y hacer de la vida y misión de la Iglesia. La fontalidad de la Palabra de Dios que se propone desde la ABP no es una pastoral más en la Iglesia (cf. DA 248 y VD 73). La fontalidad de la Palabra de Dios propuesta desde la ABP es un camino que exige un cambio de mentalidad, puesto que lo importante ahora es suscitar y acompañar desde los logoi de la Escritura, la experiencia de encuentro con el *Logos* que es Jesús.

Texto paradigmático en esta comprensión de la Palabra de Dios es: Mc 13,12-13 "... para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar".

Lo fundamental es estar con Él. Cuando esto sucede todas las actividades habituales en la vida de la Iglesia se llenan de vida y se transforman en signos del Resucitado.

La Palabra de Dios es la que crea y recrea todo. Es Ella su fuente siempre viva. Desde la creación en Gn 1, hasta el llamado de Abraham en Gn 12, desde la visión en el valle de los huesos secos en Ez 37, hasta la venida de la Palabra Encarnada, Dios siempre ha creado a su pueblo por medio de su Palabra.

La centralidad de la Palabra de Dios desempeña un papel fundamental en la vida de la Iglesia: La Iglesia vive de la Palabra de Dios, la escucha, la celebra, la pone en práctica. La fidelidad a la Palabra es fuente y criterio de autenticidad de la comunidad cristiana. (Benedicto XVI, 2005)

Por eso, según Beauchamp (2001), volver a la Palabra es volver a nuestros orígenes (p. 61), ya que todo lo que el mundo es, es un clamor silencioso de su Palabra. Es una realidad fundante, activa y dinámica que pone todo en movimiento al compás de los "y dijo Dios". Esta Palabra eterna de Dios media la obra creadora<sup>12</sup>. Las 10 veces en que

---

<sup>12</sup> Conscientes del significado fundamental de la Palabra de Dios en relación con el Verbo eterno de Dios hecho carne, único salvador y mediador entre Dios y el hombre, y en la escucha de esta Palabra, la Revelación bíblica nos lleva a reconocer que ella es el fundamento de toda la realidad. El Prólogo de san Juan afirma, en relación con el *Logos* divino, que por medio de la Palabra se hizo todo, y sin ella no se hizo nada de lo que se ha hecho

aparece la expresión (y dijo Dios) permiten comprender esta narración como el decálogo creador de Dios<sup>13</sup>. La creación no aparece como obra del arquitecto (cf. Pr 8,27-31) o del alfarero (cf. Gn 2,7); Dios no realiza ningún trabajo, solamente pronuncia su Palabra (*Logos kai ergon*) que es viva y eficaz (cf. Heb 4,12) y todo comienza a existir (cf. Granados y Sánchez, 2016, p. 217).

Por otro lado, «Cristo es el Primogénito de toda creación» (Col 1,15), «Él es antes que todas las cosas y en Él todo permanece unido» (Col 1,17). Es la Sabiduría de Dios (Pr 8). Todo fue creado en Él y por medio de Él, porque Él es la Palabra, el Verbo Eterno (Jn 1,1), que ha configurado el universo entero (cf. Heb 11,3).

El Hijo eterno puede hablar por medio de la creación precisamente porque -es el fundamento de toda la realidad- (cf. VD 8.10), ya que en Él fue creado: Lo del cielo y lo de la tierra (Col 1,16), de tal manera que la creación nace del *Logos* y lleva la marca imborrable de la Razón creadora que ordena y guía. (Sánchez, 2012, p. 37)

En la terminología del prólogo de san Juan resuena la categoría griega de *Logos*, la fe judía en la Palabra de Dios y la meditación sapiencial sobre la Sabiduría. Nuestro Dios, a diferencia de los ídolos mudos, es verdadero, habla (cf. Brown, 2008, p. 77) y actúa (1Cr 16,26; 1Co 12,2). Él rige el universo, los movimientos de los astros y de los planetas, de manera que, en la tierra, no cesan la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche (cf. Gn 8,22). Todo nace y permanece gracias a su poder (He 1,3). Por lo tanto, es el *Logos*<sup>14</sup> «quien da a todos

---

(Jn 1,3); en la Carta a los Colosenses, se afirma también en relación con Cristo, primogénito de toda criatura (1,15), “que todo fue creado por Él y para Él” (1,16). Y el autor de la Carta a los Hebreos (11,3) recuerda que por la fe sabemos que la Palabra de Dios configuró el universo, de manera que lo que está a la vista no proviene de nada visible (VD 8).

<sup>13</sup> cf. Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29

<sup>14</sup> Ratzinger, hablando de las grandes imágenes del Evangelio de san Juan afirma: «De sus entrañas manarán torrentes de agua viva (Jn 7,38). ¿De qué entrañas? Desde los tiempos más remotos existen dos respuestas diferentes a esta pregunta. La tradición alejandrina fundada por Orígenes (t. c. 254), a la que se suman también los grandes Padres latinos Jerónimo y Agustín, dice así: “El que cree, de sus entrañas manarán”. El hombre que cree se convierte él mismo en un manantial, en un oasis del que brota agua fresca y cristalina, la fuerza dispensadora de vida del Espíritu creador. Pero junto a ella aparece —aunque con

vida y aliento» (Hch 17,25). «Digno eres, Señor y Dios nuestro de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado todas las cosas, las que existieron y fueron creadas conforme a tu querer» (Ap 4,11). Así es la Palabra de Dios; fuente, manantial y vida. Es el *Logos* divino; Él es quien nos proporciona la alegría, la dulzura, el regocijo del vino verdadero.

La fontalidad de la Palabra de Dios es la que estamos llamados a recuperar en este tiempo nuevo en el que el Espíritu va introduciendo a la Iglesia a reconocerse toda ella, desde sus orígenes hasta el fin de la historia; nacida, alimentada y sostenida por la vida que emerge del encuentro diario con la Persona de Jesús, Palabra última y definitiva que Dios Padre da, en donde la humanidad puede saciar su sed para siempre (cf. Jn 4,14).

«Como el sediento que bebe de la fuente, mucho más es lo que dejamos que lo que tomamos. Porque la Palabra del Señor presenta muy diversos aspectos, según la diversa capacidad de los que la estudian. El Señor pintó con multiplicidad de colores su Palabra, para que todo el que la estudie pueda ver en Ella lo que más le plazca. Escondió en su Palabra variedad de tesoros, para que cada uno de nosotros pudiera enriquecerse en cualquiera de los puntos en que concentrara su reflexión.

La Palabra de Dios es el árbol de vida que te ofrece el fruto bendito desde cualquiera de sus lados, como aquella roca que se abrió en el desierto y manó de todos lados una bebida espiritual. Comieron —dice el apóstol— el mismo alimento espiritual y bebieron la misma bebida espiritual.

Aquel, pues, que llegue a alcanzar alguna parte del tesoro de esta Palabra no crea que en ella se halla solamente lo que él ha hallado, sino que ha de pensar que, de las muchas cosas que hay en ella, esto es lo único que ha podido alcanzar.

---

menor difusión— la tradición de Asia Menor, que por su origen está más próxima a Juan y está documentada por Justino (t 165), Ireneo, Hipólito, Cipriano y Efrén. Poniendo los signos de puntuación de otro modo, lee así: “*Quien tenga sed que venga a mí, y beba quien cree en mí. Como dice la Escritura, de su seno manarán ríos*”. “Su seno” hace referencia ahora a Cristo: Él es la fuente, la roca viva, de la que brota el agua nueva» (Ratzinger, 2007, p. 77).

Ni por el hecho de que esta sola parte ha podido llegar a ser entendida por él, tenga esta Palabra por pobre y estéril y la desprecie, sino que, considerando que no puede abarcarla toda, dé gracias por la riqueza que encierra. Alégrate por lo que has alcanzado, sin entristecerte por lo que te queda por alcanzar. El sediento se alegra cuando bebe y no se entristece porque no puede agotar la fuente. La fuente ha de vencer tu sed, pero tu sed no ha de vencer la fuente, porque, si tu sed queda saciada sin que se agote la fuente, cuando vuelvas a tener sed podrás de nuevo beber de ella; en cambio, si al saciarse tu sed se seca también la fuente, tu victoria sería en perjuicio tuyo».<sup>15</sup>

En este despertar hacia la Palabra, que el Espíritu suscita en toda la Iglesia, se vuelve casi un imperativo que toda la predicación eclesial, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura, y se rija por ella, que sea su alimento natural en el ser y hacer de su vida y misión. Su norma perpetua de fe (cf. DV 24). Pero no una Escritura abstraída, arrancada de su situación viva, despojada de su contexto de intelección, sino entendida en y por la Iglesia. Y es que, cuando la religión vuelve a dar toda la importancia a la Sagrada Escritura, recupera su ser original y originante y le hace descubrir su identidad única con el *Verbum Dei*. Es esta dimensión la que la hace permanecer en el mundo, sin ser del mundo, al servicio de las realidades terrenas que se orientan a la meta última que es el cielo.

Hacia esta fontalidad es que el Espíritu Santo guía permanentemente a su Iglesia, pues la Iglesia vive de la escucha religiosa de la Palabra (cf. DV 1) y tiene la misión de proclamarla siempre en toda circunstancia. Ella (la Iglesia) ha de tener la Palabra de Dios como principio fundante de todo su quehacer pastoral. Es su alma. Su fuente inagotable (cf. Jn 7,38). Ella, a través del Espíritu, renueva y dinamiza la vida de la Iglesia.

Resulta evidente, entonces, que la ABP no responde a un momento pastoral, no es que en este momento histórico de la Iglesia tengamos

<sup>15</sup> cf. Oficio de lectura, VI Domingo del tiempo ordinario. “*La palabra de Dios, fuente inagotable de vida*”. Del comentario de san Efrén, diácono, sobre el *Diatésaron* (Cap. 1,18-19: SC 121, 52-53).

ABP; responde a la lógica de la Revelación, a la lógica de la Palabra de Dios, a su misma finalidad de dar vida, animar la vida e iluminar la vida de la Iglesia. La ABP, por lo tanto, es una necesidad. Ahora le llamamos ABP, más adelante quizás de otra forma, pero a lo que no podemos renunciar nunca es a concebir la Palabra de Dios como el alma de la Iglesia y la guía segura por donde todo hombre puede transitar. En este sentido podemos decir: La dinámica teológica-pastoral de la ABP se manifiesta cuando la ABP consigue que toda la pastoral se centre (organicidad) en la Palabra y en Él y por Él se proclame a todo hombre que Cristo es el único salvador que reconcilia en cuanto en el Verbo Encarnado nos reconocemos pecadores y necesitados de Dios (cf. Hch 4,12).

### **3. ¿En qué estadio se encuentra hoy la reflexión en torno a la fontalidad de la Palabra de Dios?**

Para responder a esta pregunta lo hago desde dos perspectivas:

- a. Poner la Palabra de Dios en el centro del ser y hacer de la vida y misión de la Iglesia no significa ni intimismo ni academicismo.
- b. La conciencia de la fontalidad de la Palabra de Dios se expande cada vez más en toda la Iglesia.

**a) Intimismo:** Poner la Palabra de Dios en el centro de la vida y misión de la Iglesia, hacer que ella sea de verdad la fuente de nuestra vida no significa un simple intimismo de la Palabra. Cuando se asume la Palabra de Dios solo desde la perspectiva intimista se puede llegar a pensar que lo importante es que ella me haga sentir y decir cosas bonitas; es decir, que sumerja al creyente en un ámbito meramente devocional, introspectivo y psicológico, sin que esta llegue a desvelar toda la verdad del hombre. Es verdad que la Palabra de Dios tiene que experimentarse desde lo íntimo de la persona; pero no en una actitud intimista que me margina de la comunidad<sup>16</sup>, haciéndome, aún más, prescindir de la Tradición y el Magisterio.

---

<sup>16</sup> Afirma Ratzinger: «El nosotros de los creyentes no es un accesorio secundario para espíritus mediocres; es, en cierto sentido, la cosa misma; la co-humana comunidad es una realidad que se halla en un plano distinto de las puras ideas. La fe cristiana nos ofrece la verdad como camino, y solo por ese camino se convierte en verdad de los hombres. La verdad como puro conocimiento, como pura idea, es inoperante. Será la verdad de los

El Dios que se nos revela en las Sagradas Escrituras no nos invita a un hedonismo espiritual; el encuentro con su Palabra no es una droga inmaterial que consumimos como si fuera un estupefaciente que nos evade del mundo, alejándonos de la realidad en un viaje intimista hacia una esfera superior donde “gozamos” de Dios lejos del ruido de la vida cotidiana.

Cuando convertimos el contacto con la Palabra de Dios en “escape”, en algo que nos separa de los demás y de todo lo que nos circunda, nuestra fe se vuelve simple mística platónica, que ayuda a huir de este mundo a un mundo lejano donde situamos a Dios como si fuera un bondadoso extraterrestre que nada tiene que ver con este mundo. Por lo tanto, se busca la Palabra de Dios como simple forma de autorrealización personal, suprimiendo toda posibilidad de ofrendar la vida por el otro, perdiéndose así el realismo escatológico del Verbo hecho carne que se solidarizó con la humanidad hasta entregar su propia vida<sup>17</sup>.

Allí donde se reconoce correctamente el primado del Objeto Puro, de la Palabra divina en las palabras con las que se comunica a los hombres, de allí huye todo intimismo idolátrico y la teología se encuentra al nivel más alto y fecundo<sup>18</sup>. Arbitrio e intimismo se insinúan allí donde la soberanía se concede a las palabras de los hombres antes que a la autocomunicación divina. Se niega toda comunicación entre el más

---

hombres en cuanto camino que ellos mismos reclaman, pueden y deben recorrer. Por eso son esenciales en la fe la profesión, la palabra, la unidad que opera, la participación en el culto divino de la asamblea y, por fin, la comunidad llamada Iglesia. La fe cristiana no es una idea, sino vida; no es espíritu para sí, sino encarnación, espíritu en el cuerpo de la historia y en el nuestro. No es mística de la auto identificación del espíritu con Dios, sino obediencia y servicio: superación del todo mediante lo que yo no puedo ni hacer ni pensar» (Ratzinger, 2016, p. 27); cf. Gnilka, 1998, pp. 114-115; Lapointe, 2001, p. 17.

<sup>17</sup> Cuando no asumimos la Palabra de Dios en comunión con toda la Iglesia, sino que la cosificamos para nuestros intereses individuales, se le priva de la capacidad de impregnar de Cristo la propia existencia del individuo y de su entorno (cf. Fernández, 2004, p. 67; Ricoeur y Jünger, 2005, pp. 82-85).

<sup>18</sup> Justamente, acercarse a la Palabra de Dios, recibirla y poder entrar en diálogo con ella significa que Dios se ofrenda, que Dios sale y se comunica al hombre. Dios mismo es el que se da en su Palabra, por eso, nada más contradictorio que el ensimismamiento o la autorreferencialidad de quien la recibe. Del sujeto que la recibe se espera apertura, búsqueda apasionada por el bien de los demás, testimonio convincente del amor que ha experimentado en la gratuidad el don de la Palabra que se le ha dado (cf. Gelabert, 1997, p. 234).

acá y el más allá; entre los dos mundos habrá siempre una relación dialéctica que dirige a una identidad que no se puede concluir y, por eso, ni siquiera afirmar. Una espiritualidad o una pastoral que no dependan de la Palabra de Dios ni siquiera deberían de llamarse como tal (cf. Forte, 2010; Floristán, 1968, pp. 128-129).

La misma exigencia de fe nos aleja del intimismo para integrarnos en una comunidad<sup>19</sup>. La fe no es un don para la realización de un acto individualista de comunión con “mi Dios”. «La fe no es un acto individual, solitario; no es una respuesta de cada uno por separado. Fe significa creer juntamente con toda la Iglesia» (Ratzinger y Messori, 2005).

Es la comunidad la que cree y la que, como en el relato de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-36), valida la Palabra y su experiencia. La fe es un don a la comunidad de los discípulos de Jesús y esta se recibe por la incorporación a dicha comunidad. Por lo tanto, las búsquedas intimistas que prescinden de la comunidad eclesial<sup>20</sup> no tienen todas las características propias de una fe auténtica<sup>21</sup>. Esta manera de compren-

<sup>19</sup> Hablando de esta íntima relación que existe entre fe y vida comunitaria Koch (2015) afirma: “El núcleo íntimo de la fe cristiana no es ante todo una cosmovisión ni un programa moral, sino una relación y, más en concreto, la relación con una persona. El cristianismo es fe en Jesucristo, en quien Dios nos ha mostrado a los seres humanos su rostro verdadero; consiste en entablar y vivir una relación de íntima amistad con el Cristo crucificado y resucitado. Entablar amistad con Cristo significa, en consecuencia, incorporarse simultáneamente a la gran comunidad de sus amigos, llamada Iglesia por la fe cristiana. El cristiano no puede vivir su fe personal en una amistad privada con Jesús, queriéndola guardar para sí mismo; antes bien, o el yo de la fe vive en el nosotros de los amigos de Jesucristo o no vive en realidad. Precisamente por ser un acto íntimamente personal, la fe cristiana es también un acto de comunión, fundado en el acto de la comunicación de Jesucristo con nosotros, los seres humanos. Pues Cristo, la Palabra invisible de Dios, se ha creado un cuerpo visible, a saber, la Iglesia, en la que quiere hacerse y se hace presente para nosotros, los seres humanos” (p. 221).

<sup>20</sup> «Porque Dios es en sí comunidad viviente en la originaria unidad de relación del amor. Por eso, a él le es extraña toda tendencia al anárquico existir por libre y al pluralismo separatista» (Ibíd., 55).

<sup>21</sup> La fe no es algo que se asegura de una vez para siempre, es búsqueda, dinamismo, integración a la vida social, no mentalidad intimista sino un permanente proceso que se trasciende constantemente a sí mismo. La credibilidad de la llamada de Dios no solo reclama el esfuerzo por tomar en serio la fe en medio de los vaivenes de nuestra existencia histórica, sino también el compromiso concreto del creyente en cuanto mandatario de Dios en medio de la desesperanza irredenta de la historia humana (cf. Otto, 1990, p. 186).

der la fe radica en el misterio de la encarnación del Verbo. La Palabra asumió lo humano y “se hizo carne”, es decir, realidad humana que experimenta y comparte todo lo humano, menos el pecado<sup>22</sup>.

**b. Academicismo:** En esta perspectiva se reduce la Palabra de Dios a un mero estudio erudito. Se asume la Palabra como un simple objeto<sup>23</sup> del cual es necesario desentrañar todos los detalles de su gramática o de su sintaxis, sin dejarse interpelar por su mensaje, sin estudiarla y leerla en referencia a la Persona de Cristo. Por supuesto que es necesario estudiar la Biblia, los modos en que debe ser interpretada (o tener en cuenta los resultados de quienes así la estudian), para no caer en el fundamentalismo<sup>24</sup>, pero permanecer indiferentes a su mensaje es privarla y privarse de su Vida.

También están los que consideran que la ABP es simplemente difundir la Biblia, dar charlas informativas o pequeños concursos que pongan de manifiesto lo que se sabe de ella (Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, 2013, pp. 45-46).

<sup>22</sup> Como afirma Schillebeeckx (1963): «La Pascua es el misterio de la sumisión plena de amor de Jesús al Padre, hasta la muerte, la fidelidad del Encarnado al Padre, a pesar de la condición degradante en la que este hombre fue situado a causa de nuestros pecados. Es al mismo tiempo el misterio de la respuesta divina a esta donación de amor: la misericordia divina para con este sacrificio, y la anulación y enervamiento del pecado: la resurrección» (p. 56).

<sup>23</sup> La Palabra de Dios como un simple objeto de estudio, no da vida. «Interpretar es descubrir la verdad que está oculta, captar su sentido; consiste en desvelar el misterio escondido en la letra» (Contreras, 2007, p. 189).

<sup>24</sup> El fundamentalismo consiste en tomar un versículo de la Biblia literalmente y aplicarlo tal cual, a las situaciones de hoy, sin considerar la diferencia de cultura, de tiempo, los distintos géneros literarios de la Biblia. En palabras de la Pontificia Comisión Bíblica: «La lectura fundamentalista 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. Por “interpretación literal” entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura» (EB 1381) (Pontificia Comisión Bíblica, 1993). El fundamentalismo es peligroso porque conduce a una idea falsa de Dios y de la Encarnación y en consecuencia se toman decisiones para la vida contrarias a la verdad. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. El Dios de la Biblia no es un Ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices (cf. Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 63-66; Bernabé, 2014, pp. 267-286; Witherup, 2001, pp. 68-70).

En un análisis que Klemens Stock hace a la hermenéutica de la Sagrada Escritura en VD se expresa de la siguiente manera:

Hay una inmensa producción de estudios y hay presupuestos, intereses y orientaciones muy diversas. En esta situación la intención del Sínodo de los Obispos era la de reflexionar sobre el papel de la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia. La Iglesia no está interesada en juegos intelectuales, “en los vericuetos de una investigación científica abstracta” (Papa Juan Pablo II: EB 1252), sino que está interesada de lleno en su vida y en su misión. Los trabajos del Sínodo han estado dominados por esta pregunta: ¿Cómo se favorece, se nutre y se promueve, mediante la lectura y el estudio de la Palabra de Dios, la vida y la misión de la Iglesia? Ante las dolorosas experiencias de interpretaciones que no ayudan o que son incluso dañinas, el capítulo sobre la hermenéutica está guiado por la pregunta: ¿Cómo debe afrontarse la interpretación de la Palabra de Dios para hacer cada vez más vigorosa y fecunda la vida y la misión de la Iglesia? (Stock, 2012, p. 29)

En la medida en que la Iglesia se mantiene en relación vital con la Palabra, comprende también que no puede renunciar a la fe que por generaciones y generaciones ha sabido sobreponerse a las vicisitudes de la vida<sup>25</sup>. Podemos decir que el alma de la hermenéutica es justamente esta fe probada en el crisol del fuego. Para la Iglesia es el punto de partida y la meta, la fuerza impulsora y la medida de todo proceso de interpretación. Son importantes e irrenunciables los estudios metodológicos, a menudo fatigosos, pero deben estar animados y guiados por el testimonio y el asentamiento humilde de la fe, de otro modo no podrá promover la vida y la misión de la Iglesia (Stock, 2012, pp. 29-30; Caldusch-Benages, 2011, pp. 109-121).

---

<sup>25</sup> Crossan, en su obra *El nacimiento del cristianismo*, resalta la perseverancia y fidelidad de los primeros cristianos ante la invitación de Plinio el Joven, que por mandato del Emperador Trajano les preguntaba si eran cristianos, y ante la respuesta afirmativa les preguntaba otras dos veces bajo amenaza de muerte, si la respuesta volvía a ser positiva los condenaban a muerte (cf. Crossan, 2002, p. 41); por su parte, MacArthur señala que los primeros cristianos perseveraron en la fe, soportando las burlas, el odio y la persecución porque como sarmientos permanecieron unidos a la vid, es decir, a Cristo, el Logos encarnado (cf. MacArthur, 2014, p. 212; Vouga, 2001, pp. 49-50).

La fe lleva en sí misma la exigencia de la realización de lo que se cree. Por tanto, una fe sin obras es fe muerta (cf. Sant 2,26). De aquí que la hermenéutica bíblica deba satisfacer la naturaleza de la fe en todos sus aspectos. La fe, pues, exige de una hermenéutica que interprete el dato bíblico que “hay que creer” en su dimensión de aceptación y confianza en Dios que me habla, pero también en su dimensión de realización concreta de aquello que creo. Apertura al misterio y puesta en práctica de las consecuencias de creer, por ser dimensiones de la fe que se exigen mutuamente, son también responsabilidad de la hermenéutica bíblica que nutra la ABP. Por tanto, se requiere de una interpretación que dialogue con la fe y la fe en sí misma tiene que impactar la vida para que llegue a ser una hermenéutica realmente fecunda<sup>26</sup>. No puede una auténtica hermenéutica nutrir solo el ámbito académico sin forjar la personalidad del discípulo misionero<sup>27</sup>.

En muchos ámbitos se habla y se escribe sobre la ABP, pero en realidad se sigue hablando y pensando como si se tratara de la pastoral bíblica o de un curso académico o de algo que es exclusivo de unos pocos que se comprenden a sí mismos como animadores bíblicos. Así, se piensa que la ABP es solo el nuevo nombre de todo lo que se refiere a la Biblia. Y resulta que no todo contacto con la Biblia es ABP. Se tiende a pensar que la finalidad de la ABP es la lectura devocional (LD) o cualquier otro método de acercamiento a la Palabra de Dios.

<sup>26</sup> Benedicto XVI ha señalado en la *Verbum Domini* cómo los verdaderos intérpretes de la Palabra de Dios han sido los santos. Ellos han vivido realmente la Palabra de Dios, la han encarnado en su propia existencia. *Viva lectio est vita bonorum*. De tal forma que la interpretación más profunda de la Escritura proviene precisamente de los que se han dejado plasmar por la Palabra de Dios a través de la escucha, la lectura y la meditación asidua (cf. VD 48). «En este sentido, la santidad en la Iglesia representa una hermenéutica de la Escritura de la que nadie puede prescindir. El Espíritu Santo, que ha inspirado a los autores sagrados, es el mismo que anima a los santos a dar la vida por el Evangelio. Acudir a su escuela es una vía segura para emprender una hermenéutica viva y eficaz de la Palabra de Dios» (VD 49).

<sup>27</sup> «Se necesita una fe que, manteniendo una relación adecuada con la recta razón, nunca degenera en fideísmo, el cual, por lo que se refiere a la Escritura, llevaría a lecturas fundamentalistas. Por otra parte, se necesita una razón que, investigando los elementos históricos presentes en la Biblia, se muestre abierta y no rechace a priori todo lo que exceda su propia medida. Por lo demás, la religión del *Logos* encarnado no dejará de mostrarse profundamente razonable al hombre que busca sinceramente la verdad y el sentido último de la propia vida y de la historia» (VD 36).

Esta visión tiende a reducir la ABP a una serie de actividades tal y como se organiza cualquier otra pastoral. Es cierto que la ABP necesita de una estructura que le permita operar en los diferentes ámbitos; pero el problema surge cuando se reduce solo a un programa. Se puede pensar que lo que hace falta son agentes formados en el método del ver, juzgar y actuar, ignorando la potencia misma que reside en la Palabra, el encuentro personal con Jesucristo. En esta visión se asume la Escritura como un simple corolario y prueba de la construcción dogmática, dejando de lado la dimensión cristológica, soteriológica y pastoral. Es probable que a causa de esto se presente la Palabra de Dios con términos tan rebuscados que a la gente no les dice nada. No se llega a interpelar las situaciones vitales del hombre de hoy.

#### **4. Algunos desafíos que aparecen en el horizonte inmediato para hacer que la Palabra de Dios sea de verdad Fuente en el Ser y Hacer en la Vida y Misión de la Iglesia**

La ABP no es una súper pastoral, ni puede ni debe sustituir ninguna pastoral en la Iglesia; pero desde el paradigma de ABP todas las pastorales están llamadas a examinarse para reconocer en qué grado de sus actividades están siendo animadas por la Palabra de Dios. Desde el modelo de ABP que proponemos los agentes de las diferentes pastorales comprenderán que lo fundamental no es qué se hace o cuánto se hace sino en cómo y para qué se hace. Se requieren agentes con una mentalidad nueva que han comprendido que solo colocando en la base del hacer y ser la Palabra de Dios se puede vivir el espíritu de la pastoral orgánica. Por eso, desde la pastoral orgánica comprendemos el llamado que hace el Papa a ese permanente diálogo entre pastores, teólogos y exégetas.

Este diálogo no solo promoverá un mayor servicio de comunión en la Palabra de Dios, sino que además esta cooperación favorecerá cumplir cada uno con su tarea de forma más eficaz, en beneficio de toda la Iglesia. La ABP, promoviendo este diálogo con todas las fuerzas vivas de la Iglesia, podrá ir haciendo que todos los fieles experimenten que de verdad la Palabra de Dios es para la Iglesia su fuerza, su sustento y manantial permanente de su lozanía, y para cada fiel en particular,

fortaleza para su fe, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual (cf. DV 21).

La comunión que nace desde la Palabra de Dios será un signo elocuente en la Iglesia y para el mundo de que todos nos sentimos agradecidos de haber sido invitados a servir en la viña del Señor. Y que el contenido de la Palabra a la que servimos no pasa automáticamente del nivel divino, en el que nace y se desarrolla, al nivel del hombre, donde es escuchado. El paso que transforma la Palabra de Dios también en palabra de hombre reclama una sufrida elaboración (trabajo en grupo de pastores, exégetas, teólogos) que lleva el mensaje al nivel propio del hombre y lo hace comprensible. Este paso no hace perder la característica originaria: en todo el texto, ya escrito definitivamente y convertido en un libro, permanece una dimensión de sacralización que roza el nivel de Dios. Tal sacralización, por una parte, hace que el texto sea absolutamente intangible, sin posibilidad de añadiduras o sustracciones, y, por otra, activa en su interior la energía profética (cf. Pontificia Comisión Bíblica, 2014, p. 49) que lo hace idóneo para repercutir decididamente en el ser y hacer en la vida y misión de la Iglesia.

## Referencias

- Beauchamp, P. (2001). *L'uno e l'altro Testamento, 2. Compiere le Scritture*. Glossa.
- Benedicto XVI (2005). *Discurso en el Congreso Internacional en el 40º Aniversario de la Constitución Conciliar "Dei Verbum"*. Librería Editrice Vaticana.
- Bernabé, C. (2014). Ni piedra ni espejo: la interpretación de la Biblia entre el fundamentalismo y el subjetivismo. En *Theologica Xaveriana*, 64(177), 267-286.
- Brown, R. (2008). *Comentario al AT. Deuteronomio, no sólo de pan*. Admamio.
- Buitrago, C. (2019). *Fontalidad de la Palabra de Dios en vista a la nueva evangelización*. Tomos I, II y III. CELAM.
- Calduch-Benages, N. (2011). Exégesis, teología y hermenéutica bíblica en la Verbum Domini. *Phase*, 51, 109-121.
- Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) (2013). *Discípulos y servidores de la Palabra de Dios en la misión de la Iglesia*. CELAM.
- Congar, Y. (1972). La recepción como realidad eclesiológica. *Concilium*, 77, 57-85.
- Contreras, F. (2007). *Leer la Biblia como palabra de Dios*. Verbo Divino.
- Crossan, J. D. (2002). *El nacimiento del cristianismo*. Sal Terrae.
- Fernández, P. (2004). *A las fuentes de la sacramentología cristiana: la humanidad de Cristo en la Iglesia*. San Esteban.
- Floristán, C. (1968). *Teología de la acción pastoral*. La Editorial Católica.
- Forte, B. (2010). La Sagrada Escritura, alma de la teología. *Sesión inaugural del Año Académico 2010-2011, en la Facultad de Ciencias Bíblicas y Arqueología, Jerusalén, 8 de noviembre de 2010*.
- Gelabert, M. (1997). *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*. San Esteban.
- Gnilka, J. (1998). *Teología del Nuevo Testamento*. Trotta.
- Granados, C. y Sánchez, L. (2016). *En la escuela de la Palabra: Del Nuevo al Antiguo Testamento*. Verbo Divino.
- Guijarro, S. (1994). El acceso a la Sagrada Escritura. *BDV* 32/3, 18-20.
- Koch, K. (2015). *La Iglesia de Dios*. Sal Terrae.
- Lapointe, E. (2001). *Communautés chrétiennes: Pour une Église rassemblée et responsable*. Mediaspaul.
- MacArthur, J. (2014). *Comentario MacArthur del Nuevo Testamento, Hechos* (13 vols.). Portavoz.
- Mesters, C. (1990). La Biblia en la Nueva Evangelización. *BDV* 15/16, 25-39.
- Naranjo, G. (2010). *De la pastoral bíblica a la animación bíblica de la pastoral*. San Pablo.
- Osborne, T. (1993). Perspectivas de la Pastoral Bíblica al final del s. XX. *BDV* 28, 2-5.

- Otto, M. (1990). Fe. En L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II (pp. 175-187). Ediciones Sígueme.
- Pontificia Comisión Bíblica (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana.
- Pontificia Comisión Bíblica (2014). *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2007). *Jesús de Nazaret: Primera parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Librería Editrice Vaticana.
- Ratzinger, J. (2016). *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J. y Messori, V. (2005). *Informe sobre la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ricoeur, P. y Jünger, E. (2005). *Dire Dio: Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Queriniana
- Sánchez, L. (ed.) (2012). *Escudriñar las Escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica*. Ediciones Universidad San Dámaso.
- Schillebeeckx, E. (1963). *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. Trad. Víctor Bazterrica. Dinor.
- Schweitzer, A. (2002). Aplicación de las orientaciones de la VI Asamblea Plenaria, Prioridades de las sub/regiones 2002-2008. *BDV* 3-4, 32-35.
- Stock, K. (2012). La hermenéutica de la Sagrada Escritura en la Verbum Domini. En L. Sánchez Navarro (ed.), *Escudriñar las Escrituras*. Ediciones Universidad San Dámaso.
- Vouga, F. (2001). *Los primeros pasos del cristianismo*. Verbo Divino.
- Witherup, R. (2001). *Biblical Fundamentalism: What Every Catholic Should Know*. Liturgical Press.



## **Relectura campesina de la Palabra: entre la devastación, la vida y la esperanza de la Madre Tierra y el campesinado**

*Aníbal Cañaverall Orozco*

*“La Lectura Campesina de la Biblia en la Tierra, nos ha permitido reconocer lo bonito que tenemos y que tiene nuestra Tierra, que hace parte del proceso de salvación que estamos viviendo e impulsando. Tenemos verduras nativas, bosques, huertas caseras, árboles frutales, quebradas, yuca, plátano, maíz, arracacha, ahuyama, caña, café, arroz, frijol, tomate, piñas, mango... Tenemos piscos, cerdos, vacas, ovejas, gallinas...”<sup>1</sup>*

### **Introducción**

La Lectura Campesina de la Biblia es una manera de leer la Biblia, entre muchas otras, con nuestros sentidos, el corazón, la mente, la piel, el cuerpo, el espíritu y los pies puestos sobre nuestra Madre Tierra, en diálogo y susurro con dos palabras que manifiestan vida en abundancia y gratuidad. La Biblia nos habla de un Dios zambullido y untado de Tierra desde el principio hasta el final y que cuida de la Tierra y del pueblo hasta acercarse en Jesús de Nazaret, campesino galileo, para anunciar y vivir la Buena Noticia del Reino de Dios. La Madre Tierra

---

<sup>1</sup> Tomado de: Cañaverall (2002), donde se recoge la fundamentación teórica de la Lectura Campesina de la Biblia, en el primer decenio (1992-2002) del proceso.

nos susurra de su ancestralidad y divinidad generadora de la vida en gratuidad.

Sin embargo, la historia de nuestra Madre Tierra y del pueblo de la Biblia, está traspasada por la conflictividad de violencia, despojo y devastación de la vida en todas sus formas. Ella y el campesinado no escapan al saqueo, la agonía, la aniquilación y la muerte por parte del sistema neoliberal que se impone en estos tiempos de COVID-19.

Esta presentación intenta compartir sobre sus orígenes, sueños, búsquedas, desarrollos, frutos y desafíos en cerca de 30 años de camino. Centra su horizonte interpretativo en la lectura de la Biblia en la Madre Tierra, realizada por el campesinado que todavía tiene arraigo en Ella, el campesinado desarraigado y desplazado a las ciudades y la minga de agentes de pastoral que hacen causa por condición u opción con el cuidado de la Madre Tierra, de la Casa Común y el campesinado colombiano y latinoamericano.

Todavía soñamos y tenemos esperanza en que, a pesar de la degradación de la vida humana, de la Madre Tierra y del ambiente natural, podamos contribuir desde la Lectura Campesina de la Biblia a la salvación de la vida humana y de la Casa Común.

\* \* \*

La Lectura Campesina de la Palabra, en mi sentir, la ha hecho el pueblo campesino desde muy lejos y desde las primeras páginas de la Biblia. Ante ello, uno no puede más que maravillarse, sentir asombro, encanto, admiración, anonadamiento, silencio y escucha. Y la ha hecho, quizás de otras maneras muy distintas a como la hemos aprendido a hacer en las academias y en las iglesias. Milenaria y bíblicamente el campesinado ha tenido la Palabra de Dios en la Madre Tierra y en la Naturaleza, incluso sin tener noticias de la Biblia, como Palabra de Dios escrita. Ante esa dimensión no cabe más que el silencio, el misterio y el balbuceo de las palabras.

Por tanto, intentaré compartir un acercamiento parcial y limitado a tres aspectos cruciales para la vida de nuestra Madre Tierra, el campesinado de Colombia y de los países hermanos, lo mismo que numerosos

sectores de población urbana en las ciudades, pertenecientes a estratos bajos y medios, desde el horizonte de la Palabra de Dios. Se trata de la devastación y matricidio de nuestra Madre Tierra, de la degradación y extinción del campesinado, y de lograr una interpretación de la Biblia que posibilite recobrar nuevas relaciones de amor, cuidado, respeto y armonía con la Madre Tierra, la Casa Común, y la humanidad campesina y urbana.

Atravesamos un momento aciago y devastador de la vida en todas sus manifestaciones, de agonía de nuestra Madre Tierra y del campesinado, aunque también nos alegran y nos llenan de esperanza los signos y las acciones de experiencias como las que nos compartirán Marinella y Amanda Ramírez, dos campesinas colombianas, animadoras de la Lectura Campesina de la Biblia.

### **Expresiones cultivadoras en los inicios**

Acabé de cruzar el umbral de los 65 años, de los cuales viví 32 en el campo y llevo 33 en la ciudad. Casi la mitad de esos años fui cultivador de la Madre Tierra y en la otra mitad he intentado ser un cultivador de la Lectura Campesina de la Biblia en Colombia y en otros lugares del continente, junto a otros cultivadores y otras cultivadoras, dada mi originalidad campesina y mi proximidad también con la Teología Latinoamericana de la Liberación y la Lectura Popular de la Biblia. La apuesta ha sido en minga de compañeros y compañeras que, desde diversos procesos, hemos cultivado, animado, acompañado, formado e investigado acerca de la Lectura Campesina de la Biblia. De modo que nuestra presencia en este Congreso es símbolo y expresión de este andar a paso campesino (Cañaveral, 1996, pp. 253-264).

Antes de llegar a toparnos con esta manera campesina de interpretar la Biblia, recibimos muchos aportes formativos provenientes de la pastoral campesina, de los estudios de Evangelio, de la catequesis de los sacramentos y de la teología de la Tierra. Recibimos formación de muchos estudiosos y estudiosas de la Biblia que nos nutrieron con sus estudios sobre la Tierra en la Biblia, el campesinado en la Biblia, la Eco-teología, la Teología de la Tierra y de la Creación, temas muy sensibles y afines a la Lectura Campesina de la Biblia.

Sin embargo, se puede considerar que este proceso fue perfilando una búsqueda hacia la recuperación y fortalecimiento de la identidad campesina y laical, en diálogo con la identidad bíblico-teológica-eclesial, en las dimensiones contextual, formativa, político-campesina, agroecológica, espiritual, alimentaria, sanadora, ecuménica y metodológica. Ha procurado proyectarse dentro de Colombia y fuera del país. Comenzó a dar este viraje en las Comunidades Campesinas Cristianas de Colombia, y de allí se extendió a la Comunidad de los Misioneros Claretianos de Colombia y Ecuador, al Colectivo Ecuménico de Bibliistas (CEDEBI), a las diócesis católicas (Garzón - Huila, Caldas - Antioquia, Girardota - Antioquia), a la Compañía de María, a la Comunidad del Sagrado Corazón y a otras comunidades religiosas y a diversas iglesias protestantes.

### **Entradas importantes de la Lectura Campesina de la Biblia**

Al campo se llega por carreteras, por caminos, por trochas y atajos y hasta por formas más sofisticadas hoy. Cuando leemos la Biblia necesitamos también saber ubicar esas entradas y esos caminos. Esto es lo que corresponde al método, cuya experiencia se narra en un breve texto, pero al que hará referencia la práctica pastoral de esta noche.

### ***Una breve aproximación sobre el camino metodológico***

La Lectura Campesina de la Biblia heredó aportes muy valiosos de diversos métodos, que la han enriquecido (Cañaverall, 2012, pp. 66-67). Aunque también fue preocupación inicial la articulación de un método que le pudiera ser muy cercano, para lo cual surgieron los primeros esfuerzos en escuelas bíblicas, talleres, cursos y encuentros, para darle forma a lo que iniciamos llamando entradas, llaves y claves. Ello fue sencillo identificarlo con una casa campesina, y establecer la semejanza con la Biblia.

Después vimos que hacíamos falta nosotros y nosotras en esa casa y nos ayudó mucho la “Parábola de la puerta” (Mesters, 1988, pp. 13-19). Era un tiempo en que por todas partes se hablaba de sujeto o sujetos, una palabra rara a nuestros oídos, usada en los lenguajes académicos, militares y policiales. También se habló de protagonistas, como en las

novelas, pero tampoco nos acomodamos ahí. La historia es larga, en últimas terminamos hablando de Artífices, en lugar de los otros dos términos. Y fue irrumpiendo una escuela metodológica en torno a estos cuatro sustantivos, que fue encontrando en la Biblia unos lenguajes y unos símbolos que hicieron posible que el método fuera teniendo un arraigo y una apropiación en la manera de leer campesinamente la Biblia.

En 2012 fue publicada, en formato de libro, esta experiencia de más de 20 años, vivida y recogida de vivencias, memorias y cartillas, tras la cual hubo una pedagogía y didáctica bíblicas muy en sintonía con la pedagogía de Jesús en los Evangelios, y de Dios en la Biblia.

### ***El contexto de muerte que devasta a la Madre Tierra y al campesinado***

Se trata de uno de los pilares más cruciales para la Lectura Campesina de la Biblia, el cual desafía a cultivar una esencia misteriosa que solamente desde la fe, la espiritualidad y la esperanza es posible saludar con sentido de vivir todo día que amanece, atardece y anochece.

Desde hace rato las cifras y los datos parecieron congelarse en más de cinco millones de hectáreas de tierra despojadas por los paramilitares. La memoria registró un día que Colombia se aproximó a los 9 millones de víctimas desplazadas por el conflicto armado, una de las cuales es quien les habla, registrada en la Unidad Nacional de Víctimas. Esa cifra continúa en aumento. Estamos ante una inocultable tragedia humanitaria. En tiempos de inicio de esta pandemia del COVID-19, la Comisión Nacional de la Verdad informó que en Colombia han sido asesinadas por cuenta del conflicto armado más de un millón de personas (El Tiempo, 2020, párr. 4). Produce escalofrío escuchar que 166 mil seres humanos han sido desaparecidos y más de 500 líderes y lideresas sociales, ambientales y defensores de Derechos Humanos han sido asesinados después de la firma de los acuerdos de paz en 2016.

En otro acto de la Comisión Nacional de la Verdad, el P. Francisco de Roux, presidente de la misma, manifestó ante la institución del Ejército Nacional, la dimensión de la devastación del campesinado y la población colombiana:

Tengo también presentes a los campesinos de la masacre de El Salado, de la masacre de Bojayá, de Mapiripán y de Mitú, de las madres de Soacha, de los indígenas de Toribío y los sobrevivientes de Machuca, de las masacres de Barrancabermeja, San Pablo y Río Viejo, de La Gabarra, presentes a los sindicalistas asesinados y las familias de los concejales de Rivera, las familias de los miembros de la Asamblea del Valle del Cauca, y los nombres de los niños que fueron llevados a la guerra y de las mujeres abusadas, y el nombre también de los soldados y sus familias, y de los exguerrilleros y sus familias, todas y todos víctimas de crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad. (Comisión de la Verdad, 2020, párr. 5)

Existe una poderosa máquina de muerte volcada sobre nuestra Madre Tierra, sobre el pueblo campesino, indígena y afrodescendiente. Apenas hace unos días (14.08.20), El Nuevo Siglo publicó un editorial acerca de lo que está sucediendo con la Madre Tierra. Veamos: “Con el uso de maquinaria moderna abren trochas, caminos y carreteras, acaban el bosque y en las tierras deforestadas instalan miles de cabezas de ganado” (El Nuevo Siglo, 2020, párr. 1). La nota da cuenta del robo de 500 mil hectáreas de selva amazónica y la invasión a parques nacionales y a resguardos indígenas. En dos períodos de gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), “dejó cerca de 8,3 millones de hectáreas a merced de la minería y la megaminería; adjudicando 7.869 títulos mineros, casi 984 anuales” (Semana, 2017, párr. 3).

El campesinado colombiano llevó históricamente sobre sí la generación de riqueza en el campo, la que se fue acumulando en pocas manos, sin que esto significara unas mejores condiciones de vida para sus familias. El capitalismo agroindustrial en la primera mitad del siglo XX y el desarrollo urbano de las ciudades le exprimió su fuerza de trabajo y lo convirtió en jornalero y asalariado, al tiempo que le desarraigó de la Madre Tierra. Y vino luego el neoliberalismo, con su apertura económica, el auge de mercados, los tratados de libre comercio, el narcotráfico, el conflicto armado, las transnacionales y la paramilitarización de la sociedad colombiana que arrasó los campos colombianos.

Boaventura de Sousa Santos (2019) habló recientemente de tres grandes fábricas que, en Colombia, fueron ensambladas de manera

sistemática para arrasar con la Madre Tierra, con el campesinado, con los pueblos indígenas, con los pueblos afrodescendientes y con los sectores populares de las ciudades colombianas, donde llegó la población desplazada y desarraigada de los campos. Se trata de las fábricas del miedo, el odio y la mentira (párr. 4). En este contexto se produce el exterminio de líderes y lideresas sociales, de los excombatientes de las Farc, las masacres de jóvenes, el despojo de tierras, la minería extractiva, la deforestación de la Amazonía, el feminicidio en el campo y la ciudad y el asalto a lo poco que queda de la agricultura campesina tradicional. Todo ello en el marco de un desmantelamiento del Estado de Derecho que se está imponiendo en Colombia.

Nada más oportuno para cerrar este apartado que traer a la memoria la acción del actual Gobierno, al abrir las puertas a la entrada de alimentos de Estados Unidos con cero aranceles:

Con el decreto 523 del 7 de abril del 2020, aprovechando el pánico del Covid-19, el Gobierno no desperdió la oportunidad o el papayazo, para arrasar de un plumazo con lo poco que queda de nuestra agricultura y, por ende, acabar con nuestros campesinos. Y después se preguntan por qué nuestros campesinos se dedican a sembrar cultivos ilícitos. (Rubiano, 2020, párr. 1)

### ***El contexto de vida y esperanza desde el campo***

En estos tiempos de pandemia el campesinado se ha mantenido en pie, abasteciendo las plazas de productos del campo en las ciudades y en los municipios del país. Estos son signos de vida que se contraponen a los de muerte. Un editorial del CINEP resaltó esta acción del campesinado en las siguientes líneas: “Mientras que las industrias paran y los precios del petróleo, el carbón y la energía se derrumban y las grandes empresas del mundo entran en recesión, los campesinos continúan” (Guerrero, 2020, párr. 1), a pesar de sus condiciones de marginación y exclusión de las políticas que favorecen a los grandes productores y empresarios del campo.

En tiempos de esta pandemia del COVID-19, la Madre Tierra y el campesinado no han cesado de producir alimentos, dándonos el

mensaje de que todavía quedan esperanzas y alternativas para seguir generando la vida y de que el campo, olvidado y marginado históricamente, representa para hoy y para el futuro alternativas de esperanza en medio de una desesperanza reinante. Es por eso que, frente a la amenaza minera, han surgido colectivos y comités en defensa y resistencia, interponiendo acciones ciudadanas, forjando conciencia y resistencia ambiental, frente a estos megaproyectos de muerte, en medio de condiciones muy difíciles.

Tal es el caso, también, de los colectivos en defensa del agua, de la Madre Tierra, de la naturaleza, de la salud alternativa, de la soberanía alimentaria, de la agricultura orgánica y de la comercialización a través de los mercados campesinos y de los intercambios. Es una labor como de hormigas, pero que en ella se guarda un potencial de organización a largo plazo.

### ***El escarbar y el hozar, vitales en la vida y en la Biblia***

Para el ser campesino es vital el encuentro, la caricia, el susurro, el contacto, la comunicación y la oración con Dios y con la Madre Tierra, en quienes encuentra todas las condiciones en gratuidad para vivir. El escarbar (Cañaverall, 2002) ha sido la palabra preferida que ha removido fibras muy profundas y que el campesinado encuentra muy propia, porque cotidianamente escarba la tierra que cultiva.

El escarbar, el hozar, el remover, el imaginar, el preguntar, el intuir, el soñar, el cuidar, el ladrar, no llegaron primero de las ciencias académicas. Desde niño vi el escarbar en la gallina, el hozar en el chanco, el remover en el gato, el ladrar en el perro, el cantar en el gallo, el cuidar en mi Madre, el buscar en mi Padre. Pude contemplar desde niño cómo la gallina le enseñaba a escarbar a un pollito de pocos días de nacido, o cómo buscaban el alimento las hormigas y se unían para llevarlo a su casa. Ahí siguen hasta ahora y me surgen preguntas que siguen sin respuestas, como esta Lectura Campesina de la Biblia seguirá lanzándonos preguntas sin respuestas. Lo inconfundible es que este escarbar es para la vida, no para acumular.

Jesús de Nazaret dice: “¡Escuchen! Salió el sembrador a sembrar...” (Mc 4,3). En el Evangelio de Tomás se lee: “Dijo Jesús: «He aquí que el sembrador salió, llenó su mano y desparramó...»”. El nuevo lenguaje que ha impactado es: Salió el campesino a escarbar. La experiencia que viene a la memoria es el escarbar en la tierra con las manos, lo cual se traslada también a la Biblia, dando forma a un camino ancestral, espiritual, existencial, histórico, interpretativo y metodológico. De ahí que en 2002 fuera publicado el libro *El escarbar campesino en la Biblia*, un texto que está agotado y que alcanzó una traducción al portugués, el cual recogió la elaboración más teórica y sistemática hasta ese momento (Cañaverall, 2007).

¿Por qué considerar que este texto acoge un horizonte específico campesino, tanto para el campo del estudio de la Biblia, de la interpretación campesina de la misma, como para el cultivo de la Teología Campesina? Porque centra a la Madre Tierra, inseparable de la vida y de la Biblia, como un ser vivo, como un sistema biodiverso y reconoce a la Biblia, la Palabra escrita de Dios, para iluminar la vida. Porque proyecta recobrar la condición de artífice del campesinado, en alianza íntima y espiritual con la Madre Tierra y todo el sistema Casa Común, acogiendo la presencia y la manifestación de un Dios Campesino, de una Iglesia Campesina, de una Comunidad Campesina, de una Organización Campesina, de una Familia Campesina en diálogo humano, ecuménico y espiritual. Porque hace una apuesta encarnada y enraizada en y desde el campo, desde el corazón de la Madre Tierra, nutrida desde la espiritualidad campesina y en compromiso con el amor, el respeto, el cuidado y la contemplación de la Creación de Dios. Porque acoge la sabiduría de Dios, del pueblo y de los animales en la Biblia y de la Madre Tierra y el campesinado.

El escarbar campesino en la Biblia recoge su núcleo bíblico y teológico en tres capítulos que están al centro del libro (Cañaverall, 2002, pp. 83-140), enmarcados en un principio que intenta ofrecer una perspectiva de relectura bíblica campesina en las iglesias. El capítulo 6 se tituló: “Visión bíblica campesina en el Antiguo Testamento: Leer la Tierra en la Biblia”. Se trataba de comenzar por la visibilidad de la Madre

Tierra en la Biblia, para avanzar hacia el terreno de la invisibilidad, un punto más difícil y complejo, correspondiente al capítulo 7, nombrado como “El escarbar simbólico campesino en el Nuevo Testamento: la Tierra como promesa y utopía”.

En este marco podemos situar diversos estudios bíblicos acerca de la visibilidad y la invisibilidad de la Tierra en la Biblia<sup>2</sup>. El principio que sitúa la Lectura Campesina de la Biblia en un plano distinto, incluso al plano eclesial de las iglesias, se desarrolla en el capítulo 8, con un título pequeño: “Leer la Biblia en la Tierra”. Ahí está el punto de quiebre interpretativo (hermenéutico), pues es bien diferente de leer la Tierra en la Biblia, como se lee con frecuencia en muchas iglesias, a leer la Biblia en la Tierra como la puede leer el campesinado desde su propio contexto.

Tanto el campesinado como las iglesias, tenemos el ineludible desafío de leer la Biblia en la Tierra, hoy más que nunca, cuando el campesinado y la Madre Tierra agonizan ante la feroz devastación que está causando el neoliberalismo.

### ***Un viraje de la liberación a la salvación***

Hubo la generación de agentes de pastoral campesina y social dentro de la eclesialidad católica, protestante y cristiana, provenientes de la corriente de la Teología Latinoamericana de la Liberación (reconocida actualmente por el Papa Francisco), de la Iglesia de los Pobres y de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), quienes animaron las CEB rurales en los años ochenta, en el horizonte de la eclesialidad de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968, lo cual significó una abierta censura y persecución por parte de las instancias jerárquicas de iglesias que no se sintieron en comunión con el espíritu del Vaticano II y de Medellín y de las instancias represivas de los Estados.

---

<sup>2</sup> La investigación es muy amplia y puede seguirse la referencia de autores y autoras en el libro *El escarbar campesino en la Biblia*, entre quienes aparecen: Milton Schwantes, José Luis Caravias, Marcelo de Barros, Carlos Mesters, Jorge Pixley, Sandro Gallazzi y Leonardo Boff...

La eclesialidad de la liberación en Colombia tuvo que ser de los márgenes de las ciudades, de la clandestinidad y de las periferias urbanas y rurales. También lo fue la Lectura Popular y Comunitaria de la Biblia, que se había generado en el interior de las CEB.

En 1992 aconteció el Curso Intensivo de Biblia en la ciudad de Barranquilla, Colombia, el cual representó para mí una primera palpitación de la Lectura Campesina de la Biblia, pues irrumpían las lecturas específicas de la Biblia en este espacio formativo continental (Cañaverall, 2005, p. 51). Seguidamente, tuvimos una pulsación de la Lectura Campesina de la Biblia en las Comunidades Cristianas Campesinas en Colombia, y un cambio de perspectiva en dos sentidos: 1) la eclesialidad de la liberación (Vaticano II, Medellín y Puebla) dejó a las Comunidades Cristianas Campesinas a la intemperie, corridas de los espacios eclesiales institucionales, con sus agentes de pastoral señalados de ser impulsores de la Teología de la Liberación y de una Iglesia Popular (Conferencia Episcopal de Colombia, 1986, párr. 5)<sup>3</sup>, donde las comunidades nacían y morían; 2) La eclesialidad de la salvación del cielo y del más allá, de la salvación individual, la que había puesto en entredicho la eclesialidad de la liberación y las CEB, tampoco respondía a la salvación desde esas lejanías, mucho menos a la salvación en la Madre Tierra y en la vida concreta de las comunidades.

¿Dónde se ubica o se percibe la salvación en la perspectiva de la Lectura Campesina de la Biblia? El texto *El escarbar campesino en la Biblia* (Cañaverall, 2002, pp. 123-140), escrito en el despuntar del siglo XXI, la enmarca en el leer la Biblia en la Tierra. Es el texto que dio razón de la práctica de la salvación que está en la Madre Tierra, de los sueños de la salvación en la Tierra, los nuevos valores y cosas bonitas de la salvación en la Tierra, la agroecología como salvación de la Tierra y salvación nuestra, los signos y las manifestaciones de la salvación en la Tierra, la espiritualidad celebrativa de leer la Biblia en la Tierra, la simbología de la salvación en la Tierra y la creatividad artística de leer la Biblia en la Tierra.

<sup>3</sup> Es importante clarificar que esta cita alude a una situación colombiana, donde las CEB que siguieron el espíritu del Vaticano II, de la Conferencia de Medellín y de la Teología Latinoamericana de la Liberación, fueron puestas bajo sospecha por el Episcopado colombiano de aquel momento.

La dimensión artística de leer la Biblia en la Tierra nos dejó el legado artístico del P. Héctor Guzmán Caicedo, fallecido el 3 de mayo de 2020, con el himno de la Lectura Campesina de la Biblia, con cuyo coro vibramos en lo más hondo de nuestras entrañas: “Campesinos somos corazón de tierra de tierra mojada de cantos y surcos templados al sol. Nuestra fe se ensancha al leer la Biblia con clave de vida de tierra y trabajo de comunidad” (Cañaverall, 2002, pp. 136-137).

La experiencia práctica de la Lectura Campesina de la Biblia nos hará saborear esta manera de leer e interpretar la Palabra de Dios, por lo que comparto un sentido párrafo:

Antes de que tomáramos conciencia de ser cristianos, éramos campesinos y campesinas, vecinos y vecinas de sangre y corazón, porque sentíamos que pertenecíamos a la Tierra. Por ello, éramos creyentes en el Dios de las montañas, de los campos, de los soles, de las lunas, de los universos desconocidos. Allí, en el campo, estaban los templos, los altares, los cultos y los ritos al Dios mantenedor y protector de la vida. (Cañaverall, 2002, p. 134)

En este horizonte se ubica también un hermoso párrafo de la encíclica *Laudato Si'*:

Todo el universo natural es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros. El suelo, el agua, las montañas todo es caricia de Dios. La historia de la propia amistad con Dios siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en un signo personalísimo, y cada uno de nosotros guarda en la memoria lugares cuyo recuerdo le hace mucho bien. Quien ha crecido entre los montes, o quien de niño se sentaba junto al arroyo a beber, o quien jugaba en una plaza de su barrio, cuando vuelve a esos lugares, se siente llamado a recuperar su propia identidad. (Papa Francisco, 2015, p. 66)

La Madre Tierra, como la ha nombrado el Papa Francisco (2015) en su encíclica *Laudato Si'* (p. 72), se convierte en el lugar de la salvación, por excelencia, en el lugar teológico, en el lugar sagrado (Ex 3,5), pues

la Madre Tierra es Vida. Es muy osado y atrevido decir lo siguiente: la salvación difícilmente acontece en el cielo y el más allá de la cristiandad medieval, en el interior de la práctica autoritaria de iglesias que llegan a lesionar la vida y la dignidad sagrada de seres humanos, mucho menos dentro de sus moles de templos y catedrales de cemento, acero, hierro y ladrillo.

Tengo resonando en mis oídos y volando ante mis ojos las palabras del Padre Francisco de Roux, en su intervención ante la institución del Ejército Nacional, sobre el carácter sagrado de la vida humana. Veamos: “Y déjeme decírselo de corazón desde mi tarea y la de los comisionados: lo sagrado no son las instituciones, ninguna; tampoco El Vaticano, donde está el papa Francisco; tampoco el Ejército...” (Comisión de la Verdad, 2020, párr. 6). Manifestó que lo sagrado es la vida de las personas. En esa dirección trata de andar la Lectura Campesina de la Biblia, extendiendo la dimensión sagrada a toda vida que genera la Madre Tierra.

### ***Una mirada desafiante a leer al Dios de la Biblia en la Tierra***

Hay un texto que nos ayuda a identificar esta perspectiva bíblica y teológica de Dios en la Tierra:

Quando el Señor tu Dios te introduzca en esa tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes de aguas profundas que brotan en el fondo de los valles y en las montañas, tierra que produce trigo y cebada, viñas, higueras y granados, tierra de olivos, aceite y miel, tierra que te dará el alimento en abundancia para que no carezcas de nada, tierra donde las piedras contienen hierro, y de cuyas montañas extraerás el cobre; entonces comerás y te saciarás y bendecirás al Señor tu Dios por la tierra buena que te ha dado. (Dt 8,7-10)

Se trata de la Tierra como don de Dios, un pasaje en que la Tierra aparece nombrada siete veces y donde se juntan Dios y la Madre Tierra como fuente de la vida en plenitud: Tierra buena, abundante en torrentes y fuentes de agua de los valles y las montañas, pródiga en abundancia de alimentos hasta saciarse, rica en minerales y ante la que agradeceremos al Señor por la tierra buena que nos ha regalado. Génesis 26,12

está en esta dirección: “Isaac sembró en aquella tierra, y aquel año recolectó el ciento por uno, porque el Señor lo había bendecido”. En cambio, la parábola del sembrador nos presenta un cuadro desolador desde la óptica de una Lectura Campesina de la Biblia. Pareciera que allí ya no está el Dios de los pasajes de Génesis y Deuteronomio. Dios, Jesús y el sembrador han quedado sin lugar en esta Tierra buena en el Nuevo Testamento, que está en poder de los hacendados y terratenientes del Imperio Romano y de los ricos de Jerusalén, como lo apuntan Stegemann y Stegemann (2001, pp. 66, 68, 77).

Otra posibilidad de lectura de esta parábola más próxima a la situación real del campesinado de Galilea y de este tiempo, es que la tierra buena, donde la semilla rinde el 30, el 60 y el 100 por 1, sea la tierra donde la agricultura es extensiva y para la exportación, mientras el sembrador no será más que el jornalero o el asalariado, como se lee en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), un texto emblemático para leer el jornal campesino y el salario mínimo legal en los tiempos de hoy (Cañaverall, 2015, pp. 143-172).

Bíblica y teológicamente hay una presencia de la Tierra de principio a fin en la Sagrada Escritura, pero lo que escasea es la Palabra de Dios en la Tierra de la Biblia y en la Tierra de nuestros días. Recuerdo que hace poco decía la biblista de Brasil, Nancy Cardozo, que en América Latina tenemos mucha Biblia, pero poca Palabra de Dios. Y reflexioné si esto también no podría ser lo que nos sucede en los campos colombianos y latinoamericanos. Y esa escasez de allá y de hoy está atravesada por una conflictividad dialéctica e histórica en las luchas por el agua del campesino Isaac, desarraigado y desplazado (Gn 26,12-33); del pueblo egipcio y hebreo, por la reforma agraria de José (Gn 47,13-26), que arrebató y acumula la tierra para el faraón; parecido en los tiempos de Salomón y de la monarquía, donde hay unas páginas sombrías que nuestras iglesias casi no desempolvan, no obstante tener allí el episodio que pone en contraste una clave denunciadora de hasta dónde es capaz de llegar la confabulación de poderes en torno al despojo de la tierra. Al campesino Isaac lo corren de la tierra donde está cultivando y está haciendo realidad en su familia extendida el sueño de Dios. Isaac no ofrece resistencia y huye de las amenazas y donde por fin cree ponerse a

salvo, diciendo: "El Señor nos ha dado amplitud para que prosperemos en esta tierra" (Gn 26,22), allí le cae el rey Abimelec, rey de los filisteos, su amigo Ajuzat y Picol, el jefe de su ejército. La pregunta de Isaac es demoledora y puede resonar hasta los tiempos de hoy para una Lectura Campesina de la Biblia: "¿Por qué han venido a visitarme, si me odian y me han echado de su tierra?" (Gn 26,27).

Y en Isaac se manifiesta la bondad del campesino acogedor y su espíritu pacífico, capaz de confiar en quienes detentan el poder, ofrecerles banquete y hasta dormida. Eso dice el texto, bellamente, pero esto no podría entenderse sin el contexto anterior y sin estar en la piel de Isaac. La perspectiva de lectura podría cambiar a la luz de la realidad de hoy. ¿Cómo se sentiría un campesino como el Isaac de la Biblia, ante la llegada de un presidente de los de hoy, con su más poderoso amigo y con el general de su ejército? Siento que ahí irrumpe otro principio de la Lectura Campesina de la Biblia: sin vivir la experiencia de despojo de la tierra de Isaac, su desarraigo y su desplazamiento, es muy difícil, no imposible, interpretar campesinamente la Biblia.

Ahora hablaré del campesino Nabot (1 Re 21,1-29), un símbolo de la resistencia y la defensa de la tierra, cuyas semejanzas conectan con el campesino Jesús de Nazaret y los juicios que se suceden por la confabulación de poderes. El campesino Nabot es también visitado por el rey Ajab, con la siguiente orden: "Cédeme tu viña para hacer una huerta, ya que está al lado de mi palacio. En su lugar te daré un huerto mejor o, si lo prefieres, su valor en dinero" (1 Re 21,2). Y aquí hay otra respuesta demoledora, para las iglesias de hoy, para el campesinado de esta tierra colombiana y latinoamericana, para una Lectura Campesina de la Biblia en la Madre Tierra: "¡Líbreme el Señor de darte la herencia de mis antepasados!" (v. 3). Nabot opuso resistencia al rey y fue asesinado mediante un complot social, político, económico y religioso, como sucede hasta nuestros días. Vaya similitud de este juicio al campesino Nabot con el juicio a Jesús de Nazaret. Milton Schwantes (1989) escribió: "La cuestión agraria está ubicada en la esencia, en el centro de la escritura, en ella palpita su corazón. Tierra no es solamente uno de sus asuntos" (p. 2). Y este texto que sigue, recobra toda su vigencia hoy:

La historia de Israel es la historia de la lucha por la tierra. Su enfoque predilecto es la denuncia de la explotación de trabajadores y trabajadoras en la tierra, y el anuncio de su liberación. En el meollo de la Escritura están cruz y éxodo. En la cruz, retumba el grito del campesino nazareno masacrado por el Imperio Romano. El éxodo, hebreos esclavizados por el poderío faraónico se ponen en marcha hacia la tierra libre. Por tanto, la cuestión de la tierra está en el propio centro que mueve la historia de Dios con su pueblo, la humanidad, el Universo. (p. 2)

Todavía una nota más para la profecía que aparece en el episodio del asesinato de Nabot: “En cuanto lo supo Jezabel, dijo a Ajab: Levántate y toma posesión de la viña de Nabot, el jezraelita, el que se negó a vendértela, pues ya no vive; ha muerto” (1 Re 21,15). ¿Cómo leen nuestras iglesias este versículo 15 hoy? ¿Cómo lo podrán interpretar? Esa lectura y esa interpretación son cruciales, son de vida o muerte hoy. En el texto de la viña de Nabot la intervención de Dios no se embolata, no se deja esperar:

“Entonces el Señor dirigió su palabra a Elías, el tesbita: Ve al encuentro de Ajab, rey de Israel, en Samaría. Está en la viña de Nabot, y ha bajado para tomar posesión de ella. Le dirás: Esto dice el Señor: Has asesinado, y encima expropias. Y añadirás: Así dice el Señor: En el mismo lugar en que los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán también la tuya”. (1 Re 21,17-19)

Desde la perspectiva de la Lectura Campesina de la Biblia, ha de resonar hasta las entrañas y los tuétanos esta Palabra de Dios: “Has asesinado y encima expropias”. En esta denuncia de Elías se condensa el meollo y el núcleo de la historia y la tragedia del asesinato y la expropiación de la tierra en Colombia, América Latina y el Caribe. Ayer como hoy siguen actuando a todas anchas los Ajab, gracias a sus complots y confabulaciones de poderes. Siguen asesinando al campesinado y expropiándole de la tierra como a Nabot. Y la acción de Dios se sigue manifestando en los tesbitas y las tesbitas, en los Elías y las Elías de hoy, profetas y profetisas, líderes y lideresas, defensores y defensoras de la Madre Tierra y de la Casa Común.

No podemos irnos de las páginas del Antiguo Testamento sin acampar en otro momento de la vida del pueblo de Israel y de la profecía: el exilio en Babilonia y la Buena Noticia de la Madre Tierra en la perspectiva de Ezequiel.

La traducción de la Biblia de América apunta unas características llamativas de la personalidad de Ezequiel, porque era un místico “y razonador, utópico y realista, poeta y jurista, sacerdote y profeta..., es considerado el profeta más misterioso del Antiguo Testamento, pero al mismo tiempo uno de los más influyentes en el nacimiento del judaísmo” (Biblia de América, 1994, p. 868), puesto que “le tocó vivir la época más trágica y más dura de la historia de Israel: el exilio”. Porque es el profeta que aproxima a Dios a la Tierra, que transpira una sensibilidad por los campos y las ciudades devastadas. Tres metáforas impresionantes nos iluminan la realidad presente que vivimos en Colombia, en América Latina y el Caribe: El mercado de Tiro (Ez 27,1-36), el valle de los huesos secos (Ez 37,1-14) y la restauración de la Tierra (Ez 36,1-15).

En la metáfora del mercado de Tiro se expresa la devastación y el saqueo de la Tierra, la naturaleza y los pueblos y se establece la conexión con el Apocalipsis 18,1-24, y con el mercado neoliberal de hoy. De este comercio no escapan del primer lugar la guerra y el ejército (v. 10), como en los tiempos de la seguridad y la prosperidad democráticas, diríamos hoy, o la paz norteamericana. No escapa gente del pueblo enrolada con los ejércitos para sostener la seguridad y el esplendor (v. 11), como para releer varias décadas de la historia colombiana y del paramilitarismo. No escapa el comercio de los minerales y los intercambios comerciales (v. 12). No escapa el comercio de seres humanos (esclavos) (v. 13), convertidos en mercancía, para reflexionar en estos tiempos de COVID-19. No escapan los animales de alta competencia para ser canjeados como mercancía (v. 14). No escapan de los mercados el control de los más poderosos para intercambiar los colmillos de marfil y las maderas preciosas (v. 15), como ocurre en nuestros días. No escapan de estos tratados comerciales los productos suntuosos que ofrecen los centros de poder económico, por los minerales, piedras preciosas y sus bellas creaciones (v. 16), para entrar en unas leyes de mercado desiguales. Y a la mirada del profeta no escapa su tierra y su país, envueltos también en esta dinámica comercial (v. 17), compradores de trigo de

Menit y entregando a cambio perfumes, miel, aceite y bálsamo, como quien dice: importando un alimento básico para la población (para reflexionar, hoy, en Colombia y en América Latina).

Hasta aquí es suficiente, para ver que los versículos siguientes siguen reforzando esta dinámica comercial que se desarrolla a través de los mares. Se trata de un espejo para contrastar la realidad de hoy. Pero el profeta no se queda aquí, nos lleva al siguiente escenario.

En la metáfora del valle de los huesos secos resuena hasta hoy la devastación humana y ecológica que aniquila la vida en las regiones de Colombia y en los campos latinoamericanos y caribeños. Nuevamente, como en la viña de Nabot y Elías, la fuerza del espíritu del Señor invade a Ezequiel, lo lleva y lo deja en medio del valle de los huesos secos y lo hace caminar entre ellos en todas direcciones. No lo deja lejos de esa realidad de muerte; por el contrario, lo zambulle dentro de ella y lo hace untarse aquí y allá de los cuerpos sin vida. Hay ahí un llamado para hoy, a no quedarse mirando la devastación de nuestra Madre Tierra y del campesinado desde los balcones, las orillas, los templos y los lugares seguros. Todo lo contrario, hay que leer a Dios y la Biblia en la Tierra.

Así llegamos a la imagen de la restauración de la Madre Tierra, considerada como el Evangelio de la Tierra, bajo un horizonte de muerte y desolación, donde las montañas son personificadas e incluidas en un estadio avanzado de la profecía, así: “Dirás: Montañas de Israel, escuchen la palabra del Señor. Esto dice el Señor: El enemigo se ha reído de ustedes diciendo: «Ya son nuestros estos viejos cerros»” (v. 2). Se trata, palabras más palabras menos, de una metáfora neoliberal de hoy, ante la que la sociedad latinoamericana y caribeña, las iglesias y las espiritualidades, recibimos un llamado y una interpelación divina a despertarnos y movilizarnos como en aquella llamada a Ezequiel:

Pues habla en mi nombre y diles: “Esto dice el Señor: Porque las han devastado y arrasado completamente, y están en poder de otros pueblos y son objeto de habladurías y de insultos por parte de las naciones, por eso, escuchen, montañas de Israel la palabra del Señor. Esto dice el señor a las montañas y a los cerros, a las cañadas y a los valles, a las

ruinas deshabitadas y las ciudades desiertas, saqueadas, humilladas por los pueblos de alrededor". (vv. 3-4)

En el horizonte de la Lectura Campesina de la Biblia, la profecía de Ezequiel desafía a un punto de conexión con la apocalíptica, pues en el Apocalipsis está manifiesta la indignación de Dios (Ap 19,2) y palpita la profecía de Ezequiel, como ha de latir y palpitar en los tiempos de hoy. Veamos: ¿Qué clima teológico está a la base de la promesa de restauración de la Tierra, es decir, el Evangelio de la Tierra? "Esto dice el Señor: Juro que, encendido de ira, hablaré contra el resto de las naciones y contra todo Edom, porque con gran alegría y profundo desprecio se apoderaron de mi tierra para explotarla y saquearla" (v. 5). El mensaje alude a la ira y a la indignación de Dios, por el despojo, la explotación y el saqueo a la Madre Tierra. Esa indignación es la que urgimos hoy en las iglesias, en los movimientos, en las comunidades y las propuestas que emprendamos en defensa de nuestra Madre Tierra y la Creación. Ha de ser una característica del profetismo de estos tiempos: encenderse de ira (santa).

La profecía de la bajada de Dios a la Tierra devastada, se anuncia así: "Y ustedes, montañas de Israel, echen sus ramas y produzcan sus frutos para mi pueblo Israel, porque está ya a punto de regresar. Yo vengo a ustedes, me dirijo a ustedes; volverán a ser cultivadas y sembradas" (vv. 8-9). Se trata de la Buena Nueva de la Madre Tierra. El Evangelio de la Tierra, como anuncio profético de Ezequiel, tiene continuidad en el Evangelio de Jesús, en sus parábolas y, especialmente, en la parábola del sembrador, que podría llamarse mejor: Parábola de la Tierra, porque sin Tierra no puede haber sembrador en plenitud.

Estamos entonces ante dos eventos fundamentales de la fe de Israel: el Dios del Éxodo y el Dios del retorno del Exilio. No hay lugar a dudas de que es un mensaje bíblico muy cercano a la fe y la espiritualidad campesina, en tanto el encuentro del pueblo campesino colombiano, latinoamericano y caribeño con la Biblia, a través de las iglesias protestantes, católica y cristianas, demarca una diferencia considerable en años entre la tradición protestante y la tradición católica. También estamos ante un tsunami bíblico-teológico en las ciencias bíblicas, un paradigma del Dios en la Tierra frente a otros dos paradigmas: el Dios lejano, en el cielo, de una cristiandad medieval que todavía extiende sus

brazos para atrapar a las iglesias de hoy; y un paradigma del Dios enclaustrado en los templos, en las catedrales, en los auditorios y salas de las iglesias, a veces más distante y lejano de la vida de la Madre Tierra y del campesinado que el Dios del cielo lejano.

### ***Diálogo de Evangelios: Evangelio de la Madre Tierra y Evangelio de Jesús***

La encíclica *Laudato Si'*, del Papa Francisco, aborda su fundamentación bíblica bajo el título del Evangelio de la Creación (Papa Francisco, 2015, pp. 49-78). Les confieso que me esforcé en encontrar una referencia a Ezequiel y al texto sobre la restauración de la Tierra (Ez 36,1-15), y en mi limitación visual no alcancé a encontrarla. Ahí hay un punto de conexión con el Nuevo Testamento, con la Buena Noticia de Jesús de Nazaret y con la práctica de nuestras iglesias hoy.

En Ezequiel se conecta el esplendor del comercio y los mercados con el Apocalipsis de Juan; se conecta la agonía de la Madre Tierra y la humanidad con la agonía de nuestra Madre Tierra y la humanidad actual. Se conecta el Evangelio de la Madre Tierra con el Evangelio de Jesús y con el Evangelio de las iglesias de hoy, también en una perspectiva ecológica y de cuidado con nuestra Casa Común (Cañaverall, 2019, pp. 145-166). Se conecta la Buena Noticia al campesinado de los tiempos del profeta apocalíptico con la Buena Noticia de Jesús al campesinado de Galilea y al campesinado que agoniza hoy junto a la Madre Tierra. Se conectan las montañas, las quebradas, los valles y las colinas de la profecía de Ezequiel con el Evangelio de Jesús y con nuestras montañas, nuestras cañadas, nuestros ríos, nuestros valles, nuestros campos y nuestra Madre Tierra en agonía de muerte.

La Buena Noticia del Campesino Jesús de Nazaret se enraíza en las profundidades, en el corazón y en las entrañas de la Madre Tierra en una realidad de hambre, despojo, acaparamiento, explotación y expropiación de tierras (Cañaverall, 2010, pp. 100-108), como se lee en aquel episodio del asesinato del campesino Nabot. En la memoria que contaron las comunidades acerca de Jesús predominó más la imagen del carpintero, del artesano y del pescador que la del campesino y el agricultor. De estas realidades dan cuenta las parábolas de los evangelios y

nos revelarán a Jesús, entre líneas, como un enamorado de la Tierra y contemplador de los campos, las semillas, los animales y la agricultura familiar. Mateo hace visible a la Madre Tierra en las Bienaventuranzas: “Dichosos los humildes, porque heredarán la tierra” (Mt 5,5), mientras en Lucas desaparece la Bienaventuranza de la Madre Tierra.

También nuestra Madre Tierra comparte el común origen de la vida en las tradiciones ancestrales y en las tradiciones cristianas. Ramón Hernández de Ávila (2015) nos recuerda “que la Pacha Mama, Madre Tierra, en la tradición de los incas y otros pueblos andinos, era la divinidad por excelencia, la diosa de la fertilidad, creencia que aún sobrevive, pese a la conquista...” (párr. 2). Así,

las culturas de la Pacha Mama nos superaban en su concepción de la vida acoplando el comportamiento humano al comportamiento natural. También era así en el mundo rural hasta que la tecnología y el mercado, abogando por el capitalismo “salvaje”, ahora llamado “neoliberalismo”, lo transformó en un mundo industrializado, luego economizado, hasta acabar en la sociedad de consumo y contaminación, que se consume a sí misma, se envenena y se mata al dar la espalda a la naturaleza, agotando sus recursos, explotándola como explota al mismo ser humano. (párr. 8)

Leer campesinamente la Biblia representa un desafío descomunal para las iglesias de hoy, en tanto puedan hacer una deconstrucción de la interpretación de los evangelios de Jesús que no siga dando más la espalda a la naturaleza, como dice Hernández de Ávila, y al campesinado y a la Madre Tierra. Tal relectura representa el rescate de la originalidad histórica de las parábolas de Jesús en su esencia campesina y rural. Representa revisar el edificio alegórico de más de 20 siglos que domesticó el Evangelio de Jesús, que apagó la profecía de Ezequiel sobre la Madre Tierra y la naturaleza, que sofocó la dimensión liberadora, subversiva y revolucionaria de Jesús de Nazaret. Aproximar, juntar y abrazar estos dos Evangelios, estas Palabras de Dios y de la Tierra, significa un inimaginable tsunami que no sabemos cómo será.

Es urgente problematizar la interpretación que se le ha dado a las parábolas campesinas y urbanas de los evangelios en nuestras iglesias,

porque tales interpretaciones, en mi opinión, respetuosa y discutible, por cierto, las han vaciado de su potencial profético, transgresor, liberador, salvador y alternativo.

## **Panorama actual de la Lectura Campesina de la Biblia en Colombia**

A pesar de la situación muy difícil del campesinado en Colombia, de la Madre Tierra, de la agudización del conflicto armado en sus complejas expresiones de hoy, la Lectura Campesina de la Biblia sigue Viva y en Pie, con mayúsculas, más urgente y más vigente que nunca, como son las presencias y los testimonios de las mujeres campesinas que nos acompañan hoy, como son las escuelas bíblicas campesinas claretianas y de las Comunidades Cristianas Campesinas que sobreviven a las devastaciones. Hay semillas en muchos lados de animadores y animadoras que en cualquier momento pueden volver a germinar y generar rebrotes en los espacios que les animaron y les animan en estas casi tres décadas, como podemos leer en el hermoso texto de Job:

“El árbol tiene una esperanza: aunque lo corten, brota de nuevo y sigue echando retoños; aunque haya envejecido su raíz en la tierra, y en el suelo se esté pudriendo su tronco, en cuanto siente el agua, reverdece y echa ramas como una planta joven”. (Job 14,7-9)

Es verdad que el proceso tuvo épocas de mucha vida y condiciones para articularse a nivel nacional en semanas bíblicas campesinas, en escuelas bíblicas campesinas, en talleres, en encuentros, en asambleas, en lenguajes simbólicos, en producciones artísticas y en expansiones a nivel nacional y continental. Sin embargo, acojo también la reflexión sobre su entrada en una especie de declive, estancamiento y desarticulación. Me refiero a las bases campesinas y pastorales que fueron golpeadas por el conflicto armado (muchas escuelas bíblicas campesinas desaparecieron con el conflicto armado) y también por vaivenes dentro de las dinámicas pastorales en diócesis, en parroquias y en comunidades religiosas, pero siento que la memoria está viva, en algunos lugares, como brasas bajo el rescoldo; en otros, dormida pero no muerta, como

canta Atahualpa Yupanqui: "Cuando vayas a los campos, no te apartes del camino, que puedes pisar el sueño de los abuelos dormidos. Nunca muertos, ¡sí dormidos! Nunca muertos, ¡sí dormidos! Campesino, Campesino" (Letras, s. f., párr. 5).

En Colombia vivimos un ambiente favorable desde lo eclesial y los movimientos ecológicos y ambientales con motivo de la encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la Casa Común. El apoyo y el reconocimiento vienen desde la parte alta de la institución eclesial, un signo que puede repetir experiencias como las derivadas del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín 68, donde se desató una resistencia, persecución y represión dentro de las mismas iglesias y de las dictaduras aparentes y reales en esos años, que bañaron de sangre los campos y ciudades de América Latina y el Caribe.

Creo que el cuidado de la Casa Común en el horizonte de la *Laudato Si'* necesita nutrirse permanentemente de las espiritualidades indígenas, negras, campesinas, femeninas, eclesiales y ecuménicas, como de las sabidurías ancestrales, bíblicas, académicas y pastorales, donde confluyan, en términos de igualdad, todas las Palabras de Dios.

La Lectura Campesina de la Biblia participa de esta invitación a este espacio académico y pastoral para compartir una experiencia de vida y muerte de la Madre Tierra, de la vida y muerte de la humanidad, de la vida y muerte del Campesinado y de la vida y muerte de toda la Creación. Lo central es que se trata de salvar la VIDA, con mayúscula, en la Madre Tierra y en la humanidad que la habita y en toda la Creación cósmica que nos interrelaciona. Esta ha de ser la preocupación y la prioridad esencial. Hoy, se evidencia que interesa más salvar los bancos, las empresas, las multinacionales, las instituciones y los grandes negocios.

Urgimos superar la perspectiva que afirma una transformación individual, por una construcción de redes comunitarias, solidarias y fraternas al ejemplo de las comunidades de hormigas, abejas y avispas. Contemplarlas a ellas, es reconocer que todavía hoy en este mundo de la tecnología y la virtualidad, pueden ser nuestras maestras, incluso, me atrevo a decir, superarnos de lejos en muchos saberes académicos como se conciben hoy en grandes centros de la educación superior, porque han sido arrojadas con la sabiduría divina de Dios y porque en sus

diminutos y microscópicos cerebros, se guardan genéticamente códigos y principios de organización cuidadora de la vida, en ciclos de vida de contadas semanas y meses. Es para uno quedarse anonadado y sin palabras. Y ahí viene una reflexión sobre la salvación individual, proclamada por el Papa Francisco acerca de un desafío de la Carta de la Tierra:

A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales: «Las exigencias de esta tarea van a ser tan enormes, que no hay forma de satisfacerlas con las posibilidades de la iniciativa individual y de la unión de particulares formados en el individualismo. Se requerirá una reunión de fuerzas y una unidad de realización». (Papa Francisco, 2015, p. 166)

Para concluir, conecto la lectura de los Cuatro Evangelios que leí en la infancia escolar y las hojas de las páginas de los periódicos que llegaban envolviendo la remesa que mi padre traía del pueblo los domingos, otra de las fuentes de los saberes aprendidos en aquellos años, con la lectura reciente de otra página suelta que encontré estos días y que habla de un hombre que hablaba con las plantas. Ello desafió a ir en búsqueda de la fuente en el ciberespacio de Internet. Esta lectura lleva sabor a campo y a Lectura Campesina de la Biblia, sabor a la lucha dura del campesinado en la historia:

Y en esa lucha batallan, como las Hormigas, las Abejas, los Buitres, los Leones; los seres de la creación desde la célula al cetáceo. Todos trabajan armónicamente para llevar a cabo las altas miras de la naturaleza. Solo el Hombre es una nota discordante en el sublime concierto, una mancha en el inmenso cuadro de la vida universal: el rencor, la soberbia, la pereza, le apagan en sus sienes los resplandores de la razón y le hacen odioso ante todos sus hermanos de la gran familia edénica. (Uribe, 2004, p. 89)

## **Conclusiones**

La Lectura Campesina de la Biblia viene desde las mismas páginas de la Biblia, en un largo proceso de relecturas campesinas, así como desde sus fuentes ancestrales de los pueblos originarios, desde donde

toma también arraigo. Apuesta por seguir afirmando el proceso de pasar de una lectura de la Tierra en la Biblia a una lectura de la Biblia en la Tierra. Ello implica zambullirse en la cotidianidad de la tierra y del campesinado, haciendo causa solidaria con su salvación concreta en el aquí y en el ahora.

Clama por una sincera y concreta conversión ecológica, a través de la cual se restablezcan las dimensiones de maternidad (la Tierra como Madre), hermandad, sacralidad (Ella y la naturaleza como los lugares y templos sagrados), inclusividad, espiritualidad, familiaridad, vecindad, gratuidad, solidaridad y campesinidad. Es paradójico que esto que deseamos encontrar en la Biblia, lo encontramos en nuestra Madre Tierra, pero no lo reconocemos, ni lo valoramos.

Hemos de movilizarnos hacia donde está la vida devastada, degradada, violada, agredida, destrozada, aniquilada y pisoteada. Las iglesias, las sociedades, las universidades, los colectivos, los movimientos, las instituciones, las organizaciones, necesitamos salir al encuentro con la vida, lo sagrado y lo santo en la perspectiva del Dios de la Biblia, del Dios de Jesús de Nazaret y en la perspectiva de nuestra Diosa ancestral: la Tierra.

Necesitamos cultivar un diálogo de saberes (diálogo de sabidurías) cristianas, bíblicas, ancestrales y académicas, para que la vida sea puesta en el centro de nuestras agendas, en íntima y profunda conexión espiritual con nuestra Madre Tierra, con nuestra Casa Común, con la humanidad, con la naturaleza y toda la creación.

La Lectura Campesina de la Biblia participa del espíritu de una eclesialidad y espiritualidad laical, abierta al diálogo con diversas eclesialidades (católica, protestantes y cristianas), como ha venido siendo su práctica por muchos años, en el marco de la afirmación de una sana autonomía, que no genere niveles de dependencia eclesial que le puedan distanciar de su identidad campesina y de su causa por la defensa y el cuidado de la vida y de la Madre Tierra.

Propone una lectura centrada en dos dimensiones inseparables: Vida y Biblia, como palabras de Dios, en el corazón de dos mamás que han de aproximarse y abrazarse: Tierra e Iglesias. Juan XXIII, desde

la Iglesia Católica, nos legó a la Iglesia como Madre y Maestra, donde desde la óptica del campesinado, denominado como los “obreros de la tierra”, se dibujaba una referencia a la Lectura Campesina de la Biblia:

Ellos pueden fácilmente comprobar cuán noble es su trabajo: sea porque lo viven en el templo majestuoso de la creación; sea porque lo ejercen a menudo en la vida de las plantas y los animales, vida inagotable en sus expresiones, inflexible en sus leyes, rica en recuerdos de Dios Creador y Pródigo; sea porque produce la variedad de los alimentos de que se nutre la familia humana, y proporciona un número siempre mayor de materias primas a la industria. (Papa Juan XXIII, 1980, p. 53)

Unir y estrechar los evangelios de la Madre Tierra y de Jesús de Nazaret desde una experiencia contemplativa, orante, simbólica, observadora, escarbadora, desmenuzadora, crítica y alternativa. Una lectura con sabor y olor a Madre Tierra. Con olor y sabor a la vida y la práctica de Jesús Nazaret en su contexto original e histórico de las parábolas campesinas. La alegoría las hizo dulces y atractivas a otros públicos y a otros contextos, hasta nuestros días, pero para el campesinado quedaron con un sabor desabrido, simple, sin olor a campo y a tierra, y en muchos casos, un sabor amargo y un olor desconocido y extraño.

Por último, seguir socializando y saboreando el método de la casa campesina, con sus cultivos de huerta, con su agricultura para la vida, con sus animales que nos siguen enseñando los secretos y misterios de la vida, con su diversidad de frutos que endulzan los paladares humanos en campos y ciudades, con sus diversas entradas y salidas que nos conducen a nuevas primaveras y hallazgos en la Biblia y en nuestra Madre Tierra. Con sus llaves y claves que nos llegan desde la misma sabiduría campesina, ancestral, animal, vegetal y cósmica, en una actitud abierta y dialogante con los diversos métodos bíblicos y los saberes que provienen del mundo de las ciencias. No obstante, también está la amenaza de la casa campestre, de los lugares turísticos, de las rejas metálicas y eléctricas, de la privatización de las carreteras y las aguas, de los perros que muerden y matan, de los monocultivos para exportación y la continuidad del proyecto militar y paramilitar de los campos colombianos, latinoamericanos y caribeños.

## Referencias

- Cañaveral, A. (1996). Teología a paso campesino. En J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*. DEI.
- Cañaveral, A. (2002). *El escarbar campesino en la Biblia*. Verbo Divino.
- Cañaveral, A. (2005). *El irrumpir de las hermenéuticas específicas*. Dimensión Educativa.
- Cañaveral, A. (2007). *O cavoucar camponês na Bíblia*. CEBI - CETELA.
- Cañaveral, A. (2010). Terratenientes y hambre en las parábolas. *RIBLA*, 66, 100-108. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/66.pdf>
- Cañaveral, A. (2012). *Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves*. CEDEBI - Antropos.
- Cañaveral, A. (2015). ¿Cuál justicia de Dios? Justicia en entredicho. Estudio bíblico de Mateo 19, 30-20, 16. *Vida y Pensamiento*, 35(1), 143-172.
- Cañaveral, A. (2019). La ecología que anida y palpita en las parábolas de Jesús. *RIBLA*, 80, 145-166. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/80.pdf>
- Conferencia Episcopal de Colombia (1986). *Comunicado del Episcopado sobre las Comunidades Eclesiales de Base*. <https://bit.ly/3fogyUU>
- Comisión de la Verdad (30 de julio de 2020). “Lo sagrado no son las instituciones, lo sagrado son los seres humanos”. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/de-roux-ejercito-nacional-sagrado-no-son-instituciones-ni-empresas-sagrado-ser-humano>
- De Sousa Santos, B. (18 de febrero de 2019). Las incesantes fábricas del odio, del miedo y la mentira. *Revista Sur*. <https://www.sur.org.co/las-incesantes-fabricas-del-odio-del-miedo-y-la-mentira/>
- El Nuevo Siglo (14 de agosto de 2020). *Nos siguen robando la tierra*. <https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/08-2020-nos-siguen-robando-la-tierra>
- El Tiempo (23 de abril de 2020). *Comisión de la Verdad rinde cuentas sobre último semestre de 2019*. <https://www.eltiempo.com/justicia/investigacion/rendicion-de-cuentas-de-la-comision-de-la-verdad-sobre-el-2019-487744>
- Guerrero, L. G. (4 de mayo de 2020). *Campesinado y COVID-19*. <https://www.cinsep.org.co/Home2/component/k2/788-editorial-campesinado-y-covid-19.html>
- Hernández de Ávila, R. (29 de septiembre de 2015). *Las culturas de la Diosa Tierra*. <https://www.nuevatribuna.es/articulo/america-latina/culturas-diosa-tierra/20150923172949120475.html>
- Letras (s. f.). *Campesino, de Atahualpa Yupanqui*. <https://www.letras.com/atahualpa-yupanqui/849414/>

- Mesters, C. (1988). *Por detrás de las Palabras*. Edicay.
- Papa Francisco (2015). *Laudato Si'*. Conferencia Episcopal de Costa Rica.
- Papa Juan XXIII (1980). *Mater et Magistra*. Ediciones Paulinas.
- Rubiano, L. (22 de mayo de 2020). Por decreto extinguen agricultura. *El Nuevo Siglo*. <https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/05-2020-por-decreto-extinguen-agricultura>
- Schwantes, M. (1989). *Pueblo Liberado Tierra rescatada*. Ediciones Cristianas del Azuay.
- Semana (4 de agosto de 2017). *La "amnesia" de Uribe frente a la minería en Colombia*. <https://bit.ly/31uFzS1>
- Stegemann, E. W. y Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo*. Verbo Divino.
- Uribe, J. A. (2004). *Cuadros de la Naturaleza*. Instituto Tecnológico Metropolitano.

## **La Sagrada Escritura: memoria, compañía y profecía**

### **La Biblia en la formación de la vida consagrada**

*José Santos Torres Muñoz, cmf*

*Si no oís la voz del Viento  
¿qué palabra llevaréis?  
¿Qué daréis por sacramento  
si no os dais en lo que deis?*

PEDRO CASALDÁLIGA

Cuando me propusieron el tema de la Sagrada Escritura en la formación de la vida consagrada inicialmente me di a la tarea de revisar este aspecto en los planes de formación, la *Ratio Studiorum* y los planes de estudio de los institutos de VR, los centros de formación y las universidades que tienen programas de teología, ciencias bíblicas y afines. En todo ello me quedó claro que el elemento central es la formación integral (humana cristiana y carismática) que —desde una diversidad de contextos, tradiciones y proyectos— confluye en estos planes y los orienta, bajo la moción del Espíritu, a la asunción en libertad, de un estilo de vida para el anuncio del Evangelio de Jesús a los pobres, marginados y excluidos.

En todos ellos la Biblia, leída contextualmente como Sagrada Escritura, tiene una función fontal, porque en ella se enraíza la identidad que ha vivido, vive y vivirá el Pueblo de Dios, a nivel personal y

comunitario (cf. Forte, 1990, p. 79). La VR es una expresión, una de las formas de la vida cristiana, como ampliamente lo mostró el historiador Jesús Álvarez Gómez, cmf. Constantemente en la VR se debe religar la experiencia actual con la inspiración carismática y las fuentes de la vida cristiana, la principal entre ellas la Sagrada Escritura.

Para introducir en esta reflexión he propuesto tres sencillas claves: memoria, compañía y profecía, que ayudan a entender el carácter axial que la Sagrada Escritura tiene para la formación en la vida religiosa, entendida esta como una forma de vida cristiana en el múltiple y diverso pueblo de Dios.

Cada una de estas tres claves las relacioné con las tres virtudes teologales —fe, caridad y esperanza— que sostienen nuestra experiencia cristiana. Las virtudes en sí señalan un camino de aprendizaje que media entre la universalidad de la doctrina cristiana y la especificidad de la práctica. Recordemos que una “virtud es una disposición habitual y firme a hacer el bien” (CEC 1803) y del bien del que hablamos aquí es de la dignidad de la persona en la integridad de la creación. Debemos, en consecuencia, remarcar que esta dignidad es posible en tanto se comprenda, se defienda y se cuide la integridad de la creación como realización específica de la justicia interhumana. La Escritura nos invita a sanar nuestra relación con Dios para poder sanar nuestra relación con nosotros mismos, con nuestros semejantes, con todas las creaturas de la creación.

Igualmente relacioné estas tres claves con tres formas diversas, complementarias e indispensables de acceder a la Biblia como Sagrada Escritura: la exégesis y la hermenéutica, la *Lectio Divina* y la Lectura Comunitaria, popular y pastoral de la Biblia (LCPB).

Soy consciente de que la manera como entiendo la simultaneidad y necesidad de estas tres formas de acceso puede estar condicionada por el contexto latinoamericano en el que estoy inmerso y la tradición carismática con la que me identifico (el servicio misionero de la Palabra) y, por ello, también soy consciente de que en otras latitudes o en otras tradiciones estos énfasis pueden variar o, incluso, ser completamente distintos.

Considero, igualmente, que si bien la academia provee una buena base de conocimiento a través de la exégesis y la sistemática teológica (bíblica, dogmática y praxeológica), para alcanzar una formación integral es necesario echar mano constantemente de la gran fortaleza que representa la *Lectio Divina* en la Vida Consagrada y del significado que tiene la LCPB en la tradición de la Iglesia latinoamericana y que estas últimas encuentran notables reconocimientos, ecos y nuevas formulaciones en el magisterio del Papa Francisco.

El título de esta breve y sencilla reflexión parafrasea el libro de Bruno Forte (1990): *La teología como compañía, memoria y profecía*, en el que me inspiré porque su primer capítulo versa sobre el reto de los contextos. Aunque, claro, este texto es de un modesto alcance.

## **Memoria**

Estamos ante el misterio de la fe, de la *evangelía* (cf. Mc 1,15). Imaginemos la fe como un gran río, cuyas fuentes se pierden en las brumas de la historia, pero cuyos caudales han trazado raudamente un curso a lo largo de la historia que llega a nuestros tiempos. Ahora bien, por nuestro bautismo y por el medio social y cultural en el que nosotros vivimos hemos sido sumergidos en esa corriente y nos damos cuenta de que viajamos en ella de manera más o menos consciente, en la barca de la comunidad cristiana; aquí contribuimos de diversa manera en las tormentas y crisis periódicas que afrontamos de manera personal y colectiva. La memoria que construimos de su devenir nos hace tomar conciencia del medio en el que estamos inmersos: una historia de salvación, que por ser tal se enfrenta a la injusticia, al pecado, a la violencia y a la muerte.

Si nos preguntáramos con Ricoeur (2003) “¿de qué hay recuerdo?, ¿de quién es la memoria?” (p. 19), tendríamos que responder, a la primera, que de una acción salvífica atestiguada en las palabras de la Escritura y, a la segunda, que la memoria es de los testigos de esa fe que nos han legado su testimonio a través de otros testigos. La primera nos remite ineludiblemente a las preguntas que abundan en los libros sapienciales por el significado del dolor humano que tienen su respuesta en la acción redentora, en el rescate. La segunda, el testimonio, nos

remite al martirio, a la cruz, a la muerte violenta, a la persecución y a la tortura. Porque la memoria cristiana no es solo un recuerdo histórico, quiere ser también *memoria passionis*, historia de salvación. En todo ello irrumpe la fe como respuesta vital, existencial histórica a las preguntas que cada generación se plantea sobre su identidad y misión en el mundo. Esa es la grandeza y, al mismo tiempo, la humildad de esa memoria en nuestra experiencia de fe.

Una fe que tiene su raíz en la historia, en el camino del pueblo de Dios, en el éxodo de Israel y en la pascua de Jesús. En otras palabras, una historia de salvación. La Escritura aparece en primera instancia como memoria viva, como relato actuante, como recuerdo revelador de una experiencia de Dios cristalizada a través de milenios. El ciclo de Abraham y de los otros patriarcas y matriarcas es una auténtica confesión de fe (Dt 26,5-10) en la que no faltan episodios de una diáfana entrega a la voluntad de Dios, combinada con anécdotas simpáticas y con episodios sombríos, como la novela de José, vendido por sus propios hermanos a tratantes de personas.

Esta fe se consolida en un credo. Este credo vincula los hechos más relevantes para la memoria en las palabras del testimonio de fe. Incluso las vicisitudes, los sufrimientos, los fracasos y las frustraciones se convierten en recuerdos memorables del éxodo que los lleva de ser una familia de creyentes, a transformarse en un pueblo que peregrina en la historia, en la geografía y en la cronología. Nuevas experiencias límite como el exilio, la diáspora, se leen a la luz de esa memoria del éxodo y los nuevos acontecimientos reciben una nueva configuración y los antiguos credos un nuevo significado. La apertura a las novedades del presente tiene su fundamento en los aprendizajes del pasado, en su memoria vigente y actual; estamos ante la inteligencia de la fe en Jesús, el *intellectus fidei*.

De esta manera la novedad que trae Jesús de Nazaret es leída por una parte de este pueblo a la luz de la Escritura como un cumplimiento de antiguas promesas que al mismo tiempo que las llevan a su realización, las exceden. Las confesiones de fe que comienzan con fórmulas muy breves como "tú eres el Cristo" (Mc 8; cf. 1,1), se insertan en la experiencia total del pueblo de Dios como lo testimonian los discursos

sucesivos de Pedro, Esteban y Pablo en Hechos (Hch). En este mismo río de la fe nace una vertiente que, enriquecida por la afluencia de la cultura popular de los pueblos del mediterráneo, en especial de semitas, griegos y romanos, incrementa el caudal de esta fe y se cristaliza en nuevas fórmulas que llegan hasta nuestros días y que se recitan en los procesos de iniciación cristiana. Toda la historia de los dogmas cristológicos en el primer milenio puede ser leída como un crecimiento progresivo y sistemático en la fe, no exento de dolores y contradicciones. Igual podemos decir del Catecismo actual de la Iglesia católica que puede ser leído como una enorme confesión de fe (¡de la que por cierto existe una versión compendiada!).

Sobre esta memoria del pueblo de Dios que es ahora no solo memoria de Israel sino también memoria de la Iglesia, debemos destacar que para la mayoría de nosotros es memoria reciente del tremendo giro que dio la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Un giro que fue orientado por el deseo de ponerse al día (*aggiornamento*), pero que tuvo su raíz más profunda y duradera en el llamado de Jesús a discernir e interpretar los signos de los tiempos (HS 3; Mt 16,3).

Cada memoria tiene sus giros inesperados que se convierten en acontecimientos fundamentales y este acontecimiento no es la excepción. Aunque ha pasado un poco más de medio siglo y en ese tiempo al menos tres generaciones se han dado relevo, sin embargo, ha perdurado la vigencia de la enseñanza de este Concilio y además nos ha dejado una gran herencia: ha permitido que la Biblia ocupe el día a día de los hogares cristianos y que en torno a ella se fortalezcan las más diversas iniciativas y también ha abierto puertas para la investigación teológica, hermenéutica y exegética.

Si bien es cierto que el pueblo cristiano jamás ha dejado de alimentarse de la palabra viva que de la Escritura emana, también es cierto que ahora está presente en la vida cotidiana no solo como una imagen representada en un vitral o como una historia acompañada de bellas estampas. Está presente con la simplicidad y eficacia de sus letras y de sus sonidos, traducida, pero también en sus lenguas originales. Esto puede parecer poco, sin embargo, ya está grabado con fuego en la memoria del pueblo cristiano.

También es de señalar que este ímpetu del Concilio no solo ha sido un eco generalizado, sino que ha tenido resonancias especiales en nuestro continente. Su enseñanza se ha actualizado periódicamente en las Conferencias Generales del Episcopado que en un itinerario periódico ha sabido releer los signos de nuestro tiempo para el caminar de la Iglesia en América Latina. Y si bien la Escritura tuvo un rol inicialmente modesto en el Documento de Medellín, luego ha ido ganando justamente el protagonismo que debe tener en los Documentos de Puebla y Santo Domingo, hasta converger en la renovación de la doctrina del discipulado de Jesús en el Documento de Aparecida (DA 20-379) (Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM], 2007).

Este documento, en particular, al hablar de la pastoral de los pueblos ancestrales, exhorta expresamente a unir a la recuperación de la memoria histórica, tanto la decolonización de las mentes y el conocimiento, como el fortalecimiento de los espacios y relaciones interculturales (cf. DA 96). Esta recuperación de la memoria pasa por una valoración de cómo el pueblo de Dios en nuestro continente, en su diaria peregrinación, ha leído la Escritura a lo largo de medio milenio de cristianismo, de cómo ha hecho de esta memoria de la fe su propia memoria de fe y de cómo la lectura de la Escritura se ha convertido ya en parte de la piedad y la religión popular (DA 262). Como señala Francisco: “La historia de la propia amistad con Dios siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en un signo personalísimo, y cada uno de nosotros guarda en la memoria lugares cuyo recuerdo le hace mucho bien” (LS 84).

Si miramos con un poco más de detalle la vida cristiana que conocemos y practicamos en el día a día descubriremos que en ella está presente la memoria de memorias que es la eucaristía y el testimonio de testimonio que es el martirio. Si tomamos como referencia el relato de Emaús para comprender la eucaristía, descubriremos que en él ya aparece con claridad el memorial de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, es decir, la *memoria passionis*, precedida precisamente por una meditación guiada por el mismo Resucitado sobre el sentido de la cruz a la luz de las Escrituras, una memoria en la memoria. Se da ya aquí una concentración de las acciones y palabras que se remiten y se esclarecen mutuamente y que constituyen el núcleo de la memoria de la fe contenida en la Escritura.

Otro tanto podemos decir del testimonio. La recuperación del camino de Jesús como un camino de amor, como un camino espiritual de compasión da sentido a ese momento crítico de la cruz. El testimonio de sus seguidores no solo es el de los beneficiarios de una enseñanza o de una sanación, tampoco solamente el de una palabra a favor de un venerable buen hombre. Es el testimonio de un seguimiento que se vive en la fe, conduce a la fe y se constituye en testimonio de fe. Es un camino que no elude el sufrimiento de esa comunidad ni de las personas que vienen al encuentro de Jesús, ni elude el doloroso recuerdo de la muerte, ni de la persecución, la tortura o la muerte violenta. No lo elude precisamente porque es memoria de salvación, sanación, rescate y esperanza.

Con la investigación bíblica ha ocurrido algo similar. Esta puerta abierta ha tenido un desarrollo sorprendente. Se han creado institutos bíblicos de diversa índole por todo el mundo. El magisterio ha profundizado la reflexión del concilio, especialmente de la *Dei Verbum*, que ha sido seguida por la *Verbum Domini*, la *Aperuit Illis*, y más recientemente con la *Scripturae Sacrae Affectus*; igualmente, la Pontificia Comisión Bíblica ha acompañado este caminar del pueblo de Dios en la lectura de la Biblia. Con ello se abrió la puerta de la Biblia al pueblo, que es el sujeto de su lectura, y se abrió el camino a la actualización y al desarrollo de una disciplina exegética bien fundamentada y debidamente acompañada por el magisterio.

¿Qué podemos decir de este valioso itinerario edificado como memoria sobre hechos y palabras que cimentan nuestra fe? Ante todo, que nuestra memoria es memoria no solo de algo sino sobre todo de alguien y ese alguien es Jesús de Nazaret. Él nos ha dado acceso a esa promesa y no solo a una bendición, o a la enseñanza o ley que le acompaña y a la evaluación o juicio que de ella se deriva, es memoria de fe en Él y de la fe de Él.

Por una parte, el recuerdo del acontecimiento salvífico se actualiza en el día a día porque sigue el crecimiento progresivo en la fe por la sabiduría de la cruz (cf. 1Cor 2,1-4; Gal 2,20). Por otra, esa memoria personal y eclesial se hace memoria en la historia que día a día narramos como testimonio de esperanza en un cielo nuevo y una tierra nueva, memoria escrita y grabada sobre la roca de nuestra fe como evoca Job

en su lamento (Job 19,21-27). Es decir, una memoria hecha de dolor, sufrimiento y angustia, pero iluminada por la alegría, la esperanza y el amor; una memoria de respuestas, pero también de preguntas todavía abiertas que buscamos responder con la memoria de la Escritura en la escucha obediencial de la fe. Como señala Metz (2007): “Las respuestas que ofrece la teología no acallan ni hacen superfluas, sin más, las preguntas a las que responde” (p. 21).

Estas breves pinceladas invitan a leer la Sagrada Escritura como memoria inalienable del pueblo de Dios en el contexto de la vida del Pueblo de Dios que peregrina en nuestro continente. Y para que esta clave abra la puerta correcta a la interpretación de la Sagrada Escritura es menester echar mano de dos antiguas disciplinas: la exégesis y la hermenéutica.

La exégesis en sus múltiples vertientes, sus variadas herramientas y su pluralismo de perspectivas constituye una clave indispensable de ingreso al texto en sus lenguas originales, en sus tradiciones pre-textuales y en su mundo histórico, social, cultural, político y económico. La exégesis constituye un acceso único al texto en sus aspectos filológicos, lingüísticos y literarios que nos acerca al sonido de la lengua de sus protagonistas, a su geografía, a su singularidad cultural y al proceso de lectura y relectura que se da al interior de los textos bíblicos, la llamada intertextualidad. Esta lectura nos lleva a descubrir que el Dios de Israel y su pueblo, Jesús y la comunidad cristiana son los auténticos sujetos del diálogo con el que la Biblia, memoria viva del pueblo de Dios, nos pone en contacto con la Palabra de Dios.

La hermenéutica, aunque es reciente como disciplina teológica, es antigua como práctica consciente y sistemática de los lectores más asiduos y diestros de la Escritura. La función de la hermenéutica es la de encontrar puertas de acceso al texto bíblico y darlas a conocer a todo el pueblo de Dios. Muchas de esas puertas o accesos a la Escritura no están a la vista de todos o han sido poco frecuentadas por creyentes y comunidades de lectura. Igualmente es su tarea encontrar la llave o clave apropiada para abrir cada una de esas puertas. Aunque, claro, la puerta principal es Jesús: “Yo soy la puerta, de modo que si alguno entra se salvará y entrará y saldrá para encontrar alimento” (Jn 10,9).

La hermenéutica es por su misma naturaleza pluralista: junto a una gran hermenéutica general, existen unas hermenéuticas específicas que exploran los inexauribles caminos de la Palabra (Croatto, 2002).

Una hermenéutica bíblica tiene que ser crítica, de lo contrario no sería un arte. Como arte exige una teoría y esa teoría para ver algo tiene que ser crítica, es decir, tiene que explicitar sus propios supuestos o presupuestos. Para ser crítica tiene que estar abierta a las nuevas preguntas y dispuesta a renovar o cambiar las antiguas respuestas. Como arte la hermenéutica tiene que ser práctica, tiene que desarrollarse a través de continuas ejercitaciones, tiene que tener el poder de aprender a partir del error, de la ignorancia o de la ingenuidad. Igualmente, debe estar abierta a la pluralidad de culturas, de contextos, de perspectivas, de teologías.

De hecho, la misma Biblia es un ejemplo sólido de esa enorme pluralidad no solo ideológica, histórica o literaria, sino sobre todo teológica. Finalmente, ¿qué sería de la teoría y la práctica de la interpretación bíblica sin una dedicación exclusiva, sin un auténtico amor al arte, sin una pasión por la Palabra de Dios, sin una pasión por compartirla?

El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Pontificia Comisión Bíblica, 1993) es una buena síntesis de esta amplitud de miras. De sus cuatro partes, una está destinada a describir la diversidad de métodos, aproximaciones y abordajes y las otras tres partes se concentran en la amplitud de la hermenéutica, desde sus presupuestos epistemológicos generales, pasando por las particularidades de la interpretación católica hasta confluir en las incidencias de esta práctica para la vida de la comunidad eclesial.

Todo esto que podría ser simplemente una rememoración del sentido, alcance y presencia de la Sagrada Escritura en nuestro quehacer cotidiano, tiene unos desafíos que podemos asumir de manera más explícita y consciente. Para ello podríamos preguntarnos, ¿qué implicaciones formativas tiene para la VR la asunción de la Escritura como memoria de nuestra fe en la perspectiva de una exégesis diversificada y una hermenéutica pluralista?

## Compañía

Estamos ante el misterio del amor y de la sabiduría, de la unión con Dios, de la comunión, de la *koinonía*. Imaginemos la fe como la luz del sol, la estrella más cercana. Aunque nosotros percibimos una parte de su energía, su espectro abarca la radiación infrarroja y ultravioleta. Su luz es todo lo que vemos, pero lo que vemos no es todo lo que su radiación nos permite ver. Su luz nos acompaña en las horas diurnas y, aunque no lo sepamos o no seamos conscientes de ello, en las horas nocturnas en el brillo del cielo, en el reflejo de la luna y de los luceros, y en el colorido fotosintético de todas las plantas. Su luz nos nutre, pues es la energía solar la que pone en movimiento toda la cadena alimenticia, desde la fotosíntesis de las plantas hasta la hemoglobina de nuestra sangre.

¿Qué nos pide este amor?, ¿una pasión incontrolable y desbordada?, ¿unos gestos insólitos e inauditos? Tal vez, pero lo que más nos pide es sabiduría para dejarnos acompañar por Dios y en Dios. Sin esta sabiduría nos encerraríamos en una cámara oscura a la que las imágenes del mundo real llegarían distorsionadas, borrosas o ininteligibles. Sabiduría para escuchar la Palabra de aquel hermano mayor que nos acompaña. Sabiduría para hacer de lo ordinario, algo extraordinario; de lo cotidiano, una aventura digna de ser narrada en una odisea como la de Ulises o en un relato de fe como el de Abraham y Sara; para hacer de la debilidad una virtud; o de la necedad una ciencia. Todo esto está expresado en la metáfora de la sabiduría femenina (Prov 9,1-5) y de la mujer sabia (Prov 31,1ss)

¿Qué necesitamos para ello?, supongo que muchas cualidades, aptitudes y aprendizajes. Sin embargo, lo más importante, a mi modo de ver, es reconocer que es más lo que ella nos da que lo que ella nos pide. Y lo que nos da es precisamente la constancia de una compañía, la certeza de una orientación, la sorpresa inevitable de un cuestionamiento. Por ello es que la Escritura es ante todo «*tora*h», enseñanza, orientación hecha memoria en la historia del pueblo de Dios, en su experiencia del camino de fe. Como dice el salmista: “mi bien es estar junto a Dios, he puesto mi cobijo en el Señor para proclamar tus obras” (Sal 73,28). Por este camino nos aventuramos en la inteligencia del amor solidario, el *intellectus amoris*.

Nuestra respuesta a esta propuesta es el cultivo de la sabiduría, la lectura cotidiana, comunitaria, casera, hogareña. Nuestro escenario no es la corte de un rey ni una asamblea de altos dignatarios, sino la simplicidad de nuestro hogar, de nuestra iglesia doméstica, de nuestra comunidad local, de nuestra iglesia vecinal, parroquial o veredal. Lo que no significa que sea una lectura fácil o simplona. Es, por el contrario, una lectura laboriosa, ganada a los quehaceres cotidianos, colocada tal vez con las primeras luces de la mañana o con el caer de la tarde. Una lectura abierta a lo desconocido, necesitada de diálogo con otras personas de nuestra familia o vecinos que compartan esta misma pasión, que disfruten de esta amable compañía. Es, en otras palabras, una lectura ecológica, que ingresa en nuestro sistema personal y familiar y lo guía, que nos hace espiritualmente autosostenibles y que es solidaria con las personas con las que compartimos la comunión de vida.

También es una palabra que nos acompaña diariamente en el viacrucis de la humanidad, de nuestra propia humanidad. Aunque todo el Nuevo Testamento es un testimonio directo de la pasión de Cristo, la cruz es para Pablo punto de referencia de una nueva sabiduría: la sabiduría de la cruz (1Cor 1,18-25). Entender la cruz de Jesús en términos de poder y sabiduría era tan contradictorio hace dos milenios como lo es ahora. Sin embargo, de eso se trata el seguimiento de Jesús, la aceptación de su llamado que a la vez que nos convierte en un solo grupo sin exclusiones o distinciones ajenas a la misión misma nos hace tomar conciencia de su compañía en nuestro camino de seguimiento.

Prosiguiendo estas enseñanzas no tardamos en descubrir que la esencia de esta compañía es el amor con el que somos formados en el seguimiento de Jesús. Puede que antes de seguirlo nos apegáramos a cosas, ideas o personas, lo cual es normal y necesario. Y puede que aún sigamos un poco así. Sin embargo, esta compañía nos lleva por un camino en el que ordenamos esos amores anteponiendo a Dios a las cosas y nivelando nuestro amor a nosotros mismos con el amor al prójimo (Mc 12,28-34). Puede que parezca un pequeño logro, pero en realidad es una perspectiva que cambia completamente la manera de ver la propia existencia, como aparece en la enseñanza paulina de 1Cor 13,1ss. O como aparece bellamente sintetizado en Jn 15,12: "Este es mi mandamiento: Ámense los unos a los otros, como yo los he amado".

Este, ciertamente, no es un afecto espontáneo o pasajero, requiere primero de un aprendizaje teórico-práctico, es un verdadero arte, un aprendizaje permanente que acompañará nuestra existencia. No estamos ni solos ni aislados en esto. En nuestra experiencia de fe tenemos la sabrosa compañía de la Palabra de Dios en la Escritura. Esa Palabra nos puede guiar hacia el amor verdadero, más allá del día de san Valentín o del día del Amor y la Amistad, hacia el más allá verdadero, pero también en el día a día de la lectura de la Biblia litúrgica, escuchada con devoción, asumida con pasión y conservada con tenacidad.

Y por este camino descubrimos que ese Jesús que nos acompaña, además de ser nuestro hermano y maestro, también es nuestro amigo. Como señala Hünermann (1997): “La palabra ‘amigo’ parece caracterizar de particular manera el modo en que se produce el encuentro entre Jesucristo y el creyente. Es, como amigo, el Señor de la vida, el Señor de la historia” (p. 415). Y esto tiene un efecto liberador en nuestra vida cristiana y, por supuesto, en la forma como escuchamos y vivimos (obedecemos) esa Palabra con la que Él nos interpela día a día. Viene a nuestra mente aquel texto de Juan: “No los llamo ya siervos, porque el siervo nunca sabe lo que suele hacer su amo; a ustedes los he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre lo he dado a conocer” (Jn 15,15). Una amistad que nace precisamente de compartir los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2,5) en lo que respecta al desasimiento o *kénosis* de cualquier prerrogativa, la plena suncción de la propia condición humana como camino de unión en Dios (cf. Torres et al., 2019).

“La oración personal y comunitaria es el lugar donde el discípulo, alimentado por la Palabra y la Eucaristía, cultiva una relación de profunda amistad con Jesucristo y procura asumir la voluntad del Padre” (DA 255). Aparecida señala como medios efectivos para el cultivo de esa amistad con Jesús la oración, la celebración, la vivencia comunitaria y el compromiso de servicio a los demás (cf. DA 299). De hecho, un auténtico proceso de formación conlleva “un verdadero encuentro personal con Jesucristo en la oración con la Palabra, para que establezcan con Él relaciones de amistad y amor, asegurando un auténtico proceso de iniciación espiritual” (DA 319). La amistad con Jesús hace conatural la amistad con personas pobres, excluidas y marginadas (cf. DA 398): ¿cómo ser amigo de Jesús y no ser amigo de sus amigos? De estas

personas aprendemos no solo su camino de fe, sino la manera propia como opera en ellos la acción soteriológica de Cristo, su historia de salvación, expresada en el lenguaje de la solidaridad, la reconciliación y la amistad (DA 527).

Por este mismo camino descubrimos que la amistad con Jesús no solo exige reconciliarnos con la humanidad, especialmente la humanidad excluida, abandonada o empobrecida, sino reconciliarnos con todos los seres vivos del planeta o incluso con el planeta entendido como un ser vivo. Este es un compromiso que abarca tanto la justicia interhumana o social como la relación justa con la creación íntegra, especialmente con los pueblos originarios. Como indica Aparecida, “es necesario educar y favorecer en nuestros pueblos todos los gestos, obras y caminos de reconciliación y amistad social, de cooperación e integración” (DA 535). Nuestra reconciliación con Dios y nuestra amistad con Jesús pasan precisamente por nuestro reconocimiento de creaturas dispuestas a recorrer el pequeño camino del amor y a entrar por la puerta estrecha de la justicia, “a no perder la oportunidad de una palabra amable, de una sonrisa, de cualquier pequeño gesto que siembre paz y amistad” (LS 230), como señala Francisco, siguiendo a Santa Teresa de Lisieux.

Nuestra amistad con Dios, la comprensión que tenemos de su Palabra se encarna en el contexto en el que estamos insertos... Y debemos reconocer que en el tiempo actual nuestro contexto ya no es únicamente el de las grandes tensiones sociales y políticas, sino el contexto de una amenaza total a la vida humana por la extinción masiva de todo tipo de especies, la contaminación de todos los soportes de la vida (aire, agua, tierra, alimento, etc.), la amenaza de un cambio climático inminente, el agotamiento de todos los recursos naturales —renovables y no renovables—. Y aquí necesitamos una ecología de la mente y del espíritu que reconcilie a todas y a cada una de las personas con la causa justa de la integridad de la creación. Aunque una ecología está hecha de grandes causas, se concreta en pequeños pero significativos gestos de amistad con toda la creación: “Una ecología integral también está hecha de simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo (...) mientras el mundo del consumo exacerbado es el mundo del maltrato de la vida en todas sus formas” (LS 230).

La metáfora de la casa edificada sobre la roca nos da una buena perspectiva de la ciencia con conciencia que representa la sabiduría bíblica enseñada por Jesús (Mt 7,24). También la comparación con el escritorista sabio que sabe buscar oportunamente los tesoros nuevos y antiguos de esa fuente inagotable de la Palabra de Dios (Mt 13,52).

En otras palabras, nos preguntamos qué nos exige o pide esa compañía. Por de pronto, que no la manejemos como un objeto físico o virtual de nuestra biblioteca o del archivo del dispositivo digital. Que sea nuestra compañía diaria, que nos hable a tiempo y a destiempo, que siempre sea oportuna y, a veces, inoportuna; que nos rete a diario con sus palabras, sus enigmas, sus crucigramas, sus acertijos. Por ejemplo, el evangelio de hoy, la misión de los setenta y dos (Lc 10,1-12). En ella Jesús llega al menos tres veces, primero como semilla del verbo —*semina verbi*— como reconoce la *Ad Gentes* (AG 11.15), siguiendo a Justino. Allí donde vamos a anunciar, él ya nos ha precedido. Luego, a través de la evangelización directa, como lo muestra el pasaje que comentamos. Allí donde evangelizamos, Él nos acompaña. Y luego con su venida, como dice el texto, “a todos los pueblos y lugares donde planeaba ir”. Con lo que estaríamos leyendo el texto en clave de parusía o escatología. Allí donde hemos estado, Él prosigue su obra. Con frecuencia me sorprenden los significados inéditos del texto cuando ya suponía yo qué era lo que el texto decía.

Estas breves pinceladas nos invitan a leer la Sagrada Escritura en una clave sapiencial que destaque el efecto transformador que tiene el acompañamiento que Jesús nos hace mediante su palabra en el camino de su seguimiento.

Esta compañía se puede organizar en la meditación diaria de la Biblia litúrgica con la ayuda de la *Lectio Divina*. La *lectio* representa un itinerario espiritual que nos une místicamente a una Palabra de Dios que se encarna en las situaciones concretas de su pueblo. Un camino que nos pide un cierto grado de despojo, de humildad, de *kenosis*, de desasimiento, de dejarnos interpelar diariamente por el lamento de un hombre atribulado como Job, o por el canto apasionado del salmista o por el mensaje de Jesús fielmente atesorado y releído por cada uno de los evangelistas. Una *lectio* que no prescinde de nuestra particular

condición humana, de la lucha diaria por el pan de la mesa y el de la Palabra que alimenta nuestras preocupaciones diarias.

Una *lectio* que comienza por lo regular con la escucha atenta que hacemos del texto con nuestra mirada, pues leer un texto antes que una secuencia de ideas es una secuencia de sonidos, de palabras que resuenan en nuestra memoria y que activan o desactivan los delicados filamentos de nuestras emociones. El mundo del texto resuena en cada palabra impresa o pronunciada (Ricoeur, 2001).

Cada texto tiene su propia contextura, su factura, su talla, que se hace evidente en la extensión de un logion del evangelio o en un proverbio o en el estico de un salmo o incluso en la extensión asombrosa del libro de Isaías. El espesor de ese texto inicia un movimiento, similar al de una danza, en la que el significado es la melodía que se descubre a medida que somos movidos de manera suave o frenética por un texto que espera que nos acompasemos a él en una breve o prolongada meditación. Ese movimiento nos interna poco a poco en el misterio de la comunión, que es el quid de la compañía y, al final, nos abre los ojos a la contemplación, como lo dice bellamente la Primera carta de Juan: “lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida, os lo anunciamos” (1 Jn 1,1).

Todo esto que podría ser simplemente una fruición dichosa y necesaria de la Sagrada Escritura en nuestro quehacer cotidiano, genera unos cuestionamientos que podemos asumir de manera más explícita y consciente. Para ello podríamos preguntarnos: ¿qué implicaciones formativas tiene la asunción de la Escritura como compañía en la VR?

## **Profecía**

Estamos ante el inescrutable misterio de la esperanza. Y para ello nos puede servir una imagen tomada directamente de la Escritura; se trata de la parábola marcana de la semilla que crece por sí misma (Mc 4,26-29):

<sup>26b</sup>El Reino de Dios es como el caso de un campesino que siembra el grano en la tierra; <sup>27</sup>duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. <sup>28</sup>La tierra da el fruto por sí misma: primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. <sup>29</sup>Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega.

Estamos aquí ante la paradoja de una semilla que siendo tan diminuta respecto a la planta a la que da origen, tiene, sin embargo, el poder de generar una nueva planta. Esta semilla en su estado germinal ha codificado un aprendizaje que miles de generaciones de su especie han hecho de las cambiantes situaciones ambientales. A esto se le suele llamar el dinamismo de la semilla, es decir, a su fuerza interna que, no obstante, requiere de las condiciones y los cuidados apropiados que le proporciona la mano campesina.

Esta parábola nos puede ayudar a entender el rol que tiene la profecía en la vida cristiana. Lo primero a lo que nos invita es a abandonar la pretensión de tener el control total en la iniciativa de Dios. Cada iniciativa es una semilla, un pequeño código que tiene la potencialidad de producir el fruto para el que ha sido destinado, como el arbolito de mostaza. Lo segundo, que muchas de las iniciativas dependen de la buena preparación del terreno, es decir, de las condiciones para su germinación y desarrollo. La tercera, que a pesar de nuestros sueños o desvelos algo puede ir adelante por su propia dinámica y, finalmente, dar su fruto por pura gratuidad, aunque no sin esfuerzo de nuestra parte. En todo este devenir la profecía tiene la tarea de alentar nuestra esperanza, de escucharla y de dar razón de ella (*intellectus spei*). La teología, en cierta vertiente, se ha entendido como un continuo “dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15). La profecía es como el sacramento de la esperanza.

En el cristianismo la mayor profecía es el servicio, como claramente lo dice Jesús en el Evangelio de Mateo: “y el que entre ustedes quiera ser el primero, será su servidor; así como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar Su vida en rescate por muchos” (Mt 20,27-28). Y ese servicio actualiza su carácter profético en la medida que asume la praxis de Jesús de bendecir a los pobres, a los que sufren,

a los que luchan por la justicia (Mt 5,1-12) y que hace de la salud de los que sufren enfermedad física, mental o espiritual y de la enseñanza al pueblo sencillo un signo profético.

La Escritura nos ayuda a entender que la profecía es, ante todo, un don con el que el Espíritu agracia una obra iniciada por Dios y que tiene la potencialidad de hacer crecer a quien está al servicio de su causa, sea una persona o una comunidad. Como nos enseña Pablo, la profecía, aunque a veces es un don menos vistoso, es más valioso por estar al servicio del crecimiento de la comunidad:

<sup>1</sup>Buscad la caridad, pero aspirad también a los dones espirituales, especialmente a la profecía (...). <sup>3</sup>el que tiene don de profecía habla a los demás para su crecimiento en la fe; les exhorta y los conforta. (...) <sup>4</sup>el profeta contribuye al crecimiento de toda la asamblea. (1Co 14,1.3-4)

Por una parte, este don da origen a un tipo particular de servicio que busca ser la respuesta a las necesidades del pueblo de Dios en un momento particular de la historia. Por otra parte, este don da origen a un tipo particular de mensaje, a una forma singular de escuchar y anunciar el Evangelio. La mayor parte de los institutos de vida religiosa han vivido, sobre todo en sus inicios, momentos de gran audacia profética en la que sus fundadores o fundadoras han sabido encontrar el momento oportuno y los valores espirituales para servir a su pueblo.

¿En qué consiste este don? Primeramente, en aceptar el llamado a vivir una vida de fe en el seguimiento de Jesús. Este seguimiento nos forma, nos configura, nos hace servidores de la Palabra. En los evangelios Jesús llama por la palabra, forma a través de sus enseñanzas y signos proféticos (milagros y acciones simbólicas) y cuando sus seguidores han alcanzado un cierto punto en ese camino de formación, los envía delante de sí para que preparen su llegada, como ocurre en la lectura de hoy: Lc 10,1-12, el envío de los setenta y dos.

Este don responde a una necesidad del pueblo de Dios y acontece en la cotidianidad de la comunidad de seguidores; sin embargo, es también una tarea, un encargo, un ministerio que viene por vocación. Una vocación diferenciada y necesaria, como señala Pablo (Ef 4,7.11-13):

<sup>7</sup>A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida de los dones de Cristo (...) <sup>11</sup>Él mismo «dio» a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros, <sup>12</sup>para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, <sup>13</sup>hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo.

Pensemos en el profeta Elías que después de abandonarse a la furia ciega descubre a Dios en la brisa suave (1Re 19,9-18); o la vocación del profeta Amós al que Dios lo llama literalmente de detrás del rebaño y lo llama a anunciar la ruina del Reino de Israel que había prosperado en medio de la violencia y la injusticia (Am 1,1; 7,14-15); y así con otros profetas y profetisas de Israel que hacían realidad la palabra de Isaías (Is 55,10-11), que veía cómo la semilla de la Palabra de Dios alcanzaba su fin que era dar vida y animar a su pueblo:

<sup>10</sup>Del mismo modo que descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá de vacío, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y produzca pan para comer, <sup>11</sup>así será la palabra de mi boca: no tornará a mí de vacío, pues realizará lo que me he propuesto y será eficaz en lo que le mande.

El Nuevo Testamento desde el comienzo se afianza en esta tradición profética. De hecho, Juan Bautista y Jesús de Nazaret son vistos por sus coetáneos y por sus seguidores como profetas. El Bautista adopta la simbología del nuevo Elías y a través de una predicación vehemente y una vida de eremita busca transformar las mentes y los corazones con su llamado a la conversión. Jesús, sobre la misma vía, se manifiesta como profeta que da cumplimiento a los anuncios de los antiguos profetas de Israel, pero se concentra en los signos proféticos de la libertad y en la enseñanza directa al pueblo, con el apoyo de un grupo de varones y mujeres que lo siguen.

El evangelista Lucas nos presenta el inicio del ministerio profético de Jesús bajo la acción del Espíritu al proclamar en su patria chica “el

año de gracia del Señor”, lo que no se hizo sin tensiones ni amenazas mortales (Lc 4,16-30). Al ser desafiado por sus contradictores, Jesús les invita a aprender a discernir los signos de los tiempos (Mt 16,1-4) y a entender los signos proféticos que están al servicio de los pobres y no para legitimar las exigencias de las autoridades religiosas (Mc 8,11-13). La escritura no es solo un depósito de doctrina, aunque lo es, sino que tiene un efecto transformador o, como se diría ahora, un efecto performativo: “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia” (2Tm 3,16). De hecho, la palabra de Dios asume una función profética al ayudar a discernir los pensamientos y las intenciones del corazón (Hb 4,12).

Estas breves pinceladas nos invitan a leer la Sagrada Escritura en clave profética en el contexto de la lucha por la justicia y la paz en la integridad de la creación. Y para que esta clave abra la puerta correcta a la interpretación de la Sagrada Escritura es menester dejarse inspirar por la tradición de lectura bíblica contextual forjada en América Latina: la lectura comunitaria, popular y pastoral de la Biblia (LCPB).

La LCPB nació como una “flor sin defensa”, recogiendo la bella metáfora de Mesters (1985). Es decir, como una flor silvestre que no estaba protegida por el cerco de alguna disposición institucional o destinada a ser el fruto exquisito de alguna academia. Sin embargo, su suave y silvestre aroma se ha impregnado con fuerza en la praxis cristiana de todo el continente.

No abundaré aquí sobre una tradición muy amplia y diversificada que ha sido presentada con más fuerza y originalidad por la Dra. Elsa Támez (1998) y por Aníbal Cañaverall (2002) a quienes conozco personalmente y tengo en gran aprecio. Tampoco sobre las incidencias apostólicas, pastorales y misioneras para la lucha por la paz y la justicia y la integridad de la creación, porque de ello han dado ya testimonio los líderes de la lectura campesina de Sibaté. Simplemente me referiré a algunas características de esta forma de lectura que deberían incidir en la formación de la vida consagrada, por lo menos a nivel de Latinoamérica y el Caribe.

Para comenzar quisiera destacar la importancia del camino de la teología latinoamericana para la LCPB. El método bien conocido de “ver, juzgar y actuar” ha marcado notablemente el magisterio del episcopado latinoamericano, como lo testimonian las cuatro últimas conferencias; igualmente, este método ha tenido una amplia incidencia, uso y crecimiento de la mano de teólogas y teólogos que han dado su aporte a la Iglesia universal desde las particularidades de su contexto latinoamericano. En este método la Biblia, como Sagrada Escritura y Palabra de Dios, ocupa un lugar central, articula el ver y el actuar, es el eje o clave hermenéutica de la inteligencia de la fe que este método procura.

Al partir de la realidad se ve la historia del pueblo de Dios en América Latina como una memoria colectiva forjada por luchas significativas, pero lastrada por pecados sociales nacidos de la injusticia y de proyectos inclinados hacia el poder, el lucro y la alienación; en esa visión se recoge ya la experiencia de fe del pueblo de Dios en la memoria colectiva que la lectura de la Biblia ha forjado en más de medio milenio en las semillas del verbo que ya se encontraban en esta tierra.

Al mirar con los ojos de la fe esta realidad vemos primero a las personas y a sus comunidades, en el diálogo con ellas descubrimos qué o más bien quién las inspira y, por último, vemos las estructuras que o bien las esclavizan o bien les permiten vivir en libertad (cf. Libanio, 1980). Nuestra mirada, aunque es respetuosa y dialogante, es igualmente crítica por que se pregunta a qué intereses o proyectos sirven unas determinadas estructuras. Al mismo tiempo se toma conciencia de que esta historia que cuentan las personas y su situación proveen un contexto ineludible en el que interpretamos la Sagrada Escritura. Este análisis es un presupuesto indispensable de cualquier proyecto de lectura y, por supuesto, de cualquier intento de hablar de Dios o de teologizar.

En el momento central del juzgar se abre el texto a múltiples miradas, sentimientos, memorias y se interpreta en su religación ética (*Torah*) en su doble dimensión profética y sapiencial a la luz de las exigencias del evangelio (*evangelía*). Y en esto la LCPB ha dado un aporte magistral y definitivo: ha descubierto y sigue descubriendo múltiples accesos, caminos y moradas que dan cabida a la pluralidad de formas de vida cristiana (Croatto, 1984). Dos ejemplos prominentes de esos nuevos

accesos son la lectura feminista latinoamericana y la lectura campesina de la Biblia, aunque se podrían seguir mencionando muchas más.

Por último, el actuar que examina nuestras prácticas a la luz de la esperanza y en el que converge la dimensión celebrativa. Este momento se entiende a la luz del anterior como una *puesta en práctica* de lo que han visto los ojos y se ha madurado en el corazón como enseña el Evangelio: “pero aún más bienaventurada es toda persona que escucha la palabra de Dios y la pone en práctica” (Lc 11,28). La Palabra de Dios no da recetas, pero alimenta.

O como diría Casaldáliga (1984): “el evangelio no da respuestas, pero responde” (p. 13). Este momento examina nuestras prácticas a la luz de la Palabra e inevitablemente las cuestiona... Si tiene también un aspecto proyectivo se debe a que la esperanza de un mundo totalmente otro jala proféticamente esta historia y le impide resignarse. La inteligencia de la esperanza examina nuestros planes a la luz de la fe y del amor definitivo y la contrasta con su propio reverso o utopía. Pasamos así de la crítica tópica del primer momento a la crítica utópica de este otro momento en virtud del giro que le ha dado a nuestra experiencia la luz de la Palabra de Dios que conserva siempre su primacía, o como lo dijeron el otro día, su fontalidad.

En otras palabras, la LCPB, al asumir explícitamente como uno de sus recursos principales el camino de la teología latinoamericana, nos obliga a pensar a Dios desde su encarnación, desde nuestro contexto, desde el reverso de la historia, desde la sabiduría de la cruz y la esperanza de la resurrección.

En este sentido, la dimensión comunitaria de esta práctica de lectura resulta indispensable, al menos en nuestro continente, para el abordaje de la Biblia como Palabra de Dios. La Biblia ha nacido en una comunidad de fe y alimenta y configura a esa comunidad de fe.

Esa dimensión comunitaria está inserta en la vida del pueblo de Dios al que la VR expresa y sirve en sus múltiples formas de vida. Por eso esta lectura es popular, porque se hace con el pueblo, desde el pueblo y para el pueblo. Es una lectura que sabe que su vocación, su finalidad, es el servicio a ese pueblo de Dios.

Esta misma dimensión comunitaria origina la dimensión misionera, pastoral, apostólica de esta lectura. Se realiza así la vocación que Lucas propone a los seguidores de Jesús en el prólogo de su Evangelio (Lc 1,1-4) o en la introducción a los Hechos (Hch 1,8): pasar de testigos presenciales a servidores de la Palabra. La LCPB acentúa de manera explícita y programática la dimensión misionera de la interpretación bíblica, simplemente porque trata de que esa Palabra ejerza todo su poder transformador. El aspecto pastoral de esta lectura destaca la labor de acompañamiento que desde y con la Sagrada Escritura se hace a la comunidad en su proceso de formación y crecimiento en la fe. Y este es un desafío constante en el interior de la VR.

Todo esto que podría ser un simple auxilio, instrumento necesario para nuestra labor apostólica, especialmente en estructuras de apostolado como las parroquias, instituciones educativas y casas de ejercicios espirituales o en actividades evangelizadoras como la catequesis, la predicación, la liturgia o la piedad popular, puede generar cuestionamientos y desafíos para la misma dinámica formativa —inicial y permanente— de la Vida Consagrada que podemos asumir de manera más explícita y consciente. Para ello podríamos preguntarnos: ¿qué desafíos formativos tiene para la VR la asunción de la Escritura como profecía en la perspectiva de la LCPB?

Quisiera terminar esta sencilla exposición con unas palabras de san Serafín de Sarev que reflejan muy bien la paradoja de la Revelación: “muchos pasajes de la Sagrada Escritura se han hecho hoy completamente extraños para nosotros; hay gente que la califican de incomprendible: ¿cómo ha de ser posible que estas gentes contemplan a Dios de manera tan concreta?”. La perplejidad que la Escritura provoca en los lectores de hoy, particularmente los más ilustrados, hace parte de la esencia de la lectura de los creyentes sencillos, particularmente los menos modernos e ilustrados.

## Referencias

- Cañaveral, A. (2002). *El escarbar campesino en la Biblia: aportes para una interpretación campesina de la Biblia*. Centro Bíblico Verbo Divino.
- Casaldáliga, P. (1984). *Fuego y ceniza al viento. Antología espiritual*. (Dibujos de M. Cerezo Barredo; Colección Pozo de Siquem, 18). Sal Terrae.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (2007). *Documento de Aparecida*, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007).
- Croatto, J. S. (1984). *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Ediciones Aurora.
- Croatto, J. S. (2002). *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica en ejemplos*. RECU-Verbo Divino.
- Forte, B. (1990). *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Ediciones Sígueme.
- Hünemann, P. (1997). *Cristología. Jesus Christus. Gottas Wort in der Zeit*, Traducido por C. Gancho y M. Villanueva. Herder.
- Libanio, J. B. (1980). *Formación de la conciencia crítica 2: Aportes socio-analíticos*. CLAR.
- Mesters, C. (1985). *Flor sin defensa*. CLAR.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Sal Terrae.
- Pontificia Comisión Bíblica (15 de marzo de 1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Libreria Editrice Vaticana
- Ricoeur, P. (2001): *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta.
- Támez, E. (1998). *Hermenéutica feminista de la liberación*. En E. Támez y M<sup>a</sup> P. Aquino, *Teología Feminista Latinoamericana* (pp. 75-110). Abya-Yala Editing.
- Torres, J. S., González, E. y Mafla, N. R. (2019). *Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios*. *Veritas*, (43), 155-179. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732019000200155>



## **El negro y lo negro en la Biblia**

*Venanzio Mwangi Munyiri, IMC*

*Lo peor que nos puede pasar en los estudios teológicos es contar con una teología concluida. Sería una tragedia no solo de una disciplina sino de las espiritualidades desde las cuales ella se alimenta, poniéndola en diálogo con la realidad. Una teología concluida se impone, esclaviza y empobrece.*

La siguiente reflexión es una aproximación teórico-práctica que nace desde la base, en cuanto se inspira en la necesidad de tender puentes entre los procesos pastorales que buscan entrar en diálogo con las Sagradas Escrituras. De modo particular, nos referimos a las comunidades negras-afrodescendientes de América Latina y el Caribe que se nutren espiritualmente de las tradiciones propias y el acompañamiento eclesial desde la pastoral afroamericana y caribeña.

La escogencia del tema “el negro y lo negro en la Biblia” no se hace al azar, sino que obedece a un proceso académico y popular de formas variadas de interpretar partes de las Sagradas Escrituras desde la hermenéutica bíblica afro, donde nos interesa no solo el contenido de la Palabra escrita sino también su encarnación en el sujeto negro que hoy sostiene la Escritura en sus manos y él mismo se convierte en clave de interpretación de la misma.

Es importante reconocer que esta experiencia en América Latina no nace de la nada sino como una respuesta a una situación compleja que desde luego se constituye en un camino y fuente de revelación en materia de fe y transformación de la realidad de todo un pueblo y desde él la Iglesia que se reviste de un rostro pluriétnico y multicultural.

Desde finales de los años sesenta, el Concilio Vaticano II abre las puertas de la Iglesia, invitando al reconocimiento sincero del otro no solo como hijo de Dios sino también como un lugar teológico donde acontece Dios, donde se revela, donde abunda el misterio de la encarnación. En el decreto sobre la actividad misionera, *Ad Gentes*, el Concilio Vaticano II se refiere a esta presencia de Dios en los distintos pueblos utilizando la analogía de "Semillas del verbo". San Justino Mártir ya había utilizado terminología similar desde el siglo II pero su reaparición en el Concilio marca una nueva etapa que le atribuye un carácter teológico-pastoral.

Hablemos de esta semilla del verbo en clave de una evolución teológica que sirve de antesala para el surgimiento de la teología afroamericana y caribeña desde la cual hablaremos de una hermenéutica bíblica afro. Para ello, vale la pena aclarar que cualquier ejercicio ligado a la teología negra o hermenéutica bíblica negra pasa necesariamente por la memoria y tradiciones ancestrales de los pueblos negros, lo cual implica una ubicación epistémica fronteriza que se sustenta perfectamente en la epistemología del sur y una apuesta ética y política por la liberación física y espiritual del pueblo (cf. Grupo Guasá<sup>1</sup>).

Es una postura que rompe naturalmente con la percepción de que no existe sino una sola teología, eurocéntrica-monocultural, instalada en un método propio de la escolástica bajo conceptos universalizantes que suele ignorar lo micro, lo insignificante, el detalle, en todos los sentidos de la palabra. A ello se debe la ausencia del negro y de lo negro en el tratado teológico oficial del catolicismo y su invisibilización en los estudios bíblicos.

Gracias a las exigencias de los contextos, la teología cristiana se ha ido abriendo, en las últimas décadas, a nuevos enfoques de reflexión

---

<sup>1</sup> Integrado por teólogos y teólogas afrodescendientes, de diferentes países de América del Sur, entre Brasil, Ecuador, Perú, Venezuela y Colombia.

teológica según los contextos. Ello se percibe a través del aumento de literatura sobre el tema, al igual que de espacios de reflexión y propuestas pastorales desde lo étnico cultural.

En los años setenta, Karl Rahner (1970) hablaba de la teología del futuro en términos de: “Una teología pluralista, desmitologizada, trascendental, histórica, socio-cultural-política, ecuménica y misionera” (p. 914). Es desde esta perspectiva que a la luz del Concilio Vaticano II se fueron dando las posibilidades para la emergencia de una teología más allá del magisterio y la doctrina. Teologías dialogantes con la realidad y que se nutren enormemente de la práctica pastoral (da Silva, 2001).

La teología negra, por ejemplo, es fruto de los procesos comunitarios que generan escenarios de un diálogo permanente entre la fe y la cultura, rompiendo, a mi modo de ver, con el método teológico latinoamericano de “Ver, Juzgar y Actuar”, hacia un método propio que, a mi juicio, transita por “Hacer Memoria, Celebrar y Sembrar/Esperar”.

Eso implica un cambio paradigmático tal como lo tuvo el paso de la teología medieval (escolástica) a la “nueva teología” que condujo a la oxigenación del planteamiento teológico pastoral del Concilio Vaticano II.

Francia, Alemania y Bélgica fueron el epicentro de la nueva teología pensada en el marco de un cristianismo eurocéntrico, pero con una sensibilidad hacia la superación de la mentalidad escolástica, hacia una tendencia más acorde con el mundo moderno.

Sus alcances tuvieron impacto sobre el resto del mundo cristiano sobre todo por la resonancia que encontró en el Concilio Vaticano II. Karl Rahner, uno de sus impulsores, veía con urgencia la necesidad de abordar la categoría de un pluralismo teológico que tuviera en cuenta la diversidad cultural de los pueblos.

Este impacto se vivió de distintas maneras en el continente africano, donde se gestaron tres miradas diferentes pero complementarias a la vez.

En las décadas de los años sesenta y setenta, África Central y Occidental se caracterizaron por una reflexión teológica basada en la inculcación. La Facultad de Teología de Kinshasa jugó un papel importante

y con los pensamientos de los teólogos africanos (Ngindu Mushete y Vincent Mulago, entre otros) se pudo alcanzar en términos litúrgicos lo que reconocemos hoy como el “Rito Zaireño” para la celebración eucarística, pero que debía pasar por una revisión y aprobación por parte de Roma. El teólogo nigeriano Justin Ukpong hablaba de este proceso de inculturación como la emergencia de una teología cristiana de raíces africanas.

En el Oriente, a cambio, se enfatizó y se profundizó en la posibilidad de “una teología propiamente africana”. Esta postura encuentra eco entre los teólogos John S. Mbiti, E. B. Idowo y B. Adoukonou. Mientras que la inculturación en el centro y el occidente del África puso acento en el diálogo entre la fe cristiana católica y las culturas africanas, en el oriente del África se genera una reflexión teológica que comienza a entablar diálogos con la realidad sociopolítica, espiritual y cultural de los pueblos africanos.

Una tercera corriente brota de Sudáfrica, donde se habla de una “Teología en contexto”. La situación de Apartheid, propia de esta región del continente africano, condujo a reflexiones filosóficas y teológicas ligadas a la conciencia negra sobre la segregación racial. En este contexto se originó el movimiento de la conciencia negra, tanto en el interior del continente africano como en otras partes del mundo. Nelson Mandela y Stive Biko se volvieron iconos de este movimiento, que en el fondo denunciaba el racismo como la estrategia política de opresión hacia los negros. Así como Nelson Mandela y Stive Biko fueron relevantes en el campo sociopolítico, el clérigo sudafricano Desmond Tutu<sup>2</sup> lo fue desde el campo religioso.

Después de la “Teología en contexto”, proveniente de Sudáfrica, seguiría la “Teología Africana de la Liberación” (cf. Justin Ukpong, 1988), la cual se da gracias a la teología de la liberación en América Latina. Hemos aquí el punto de encuentro en términos disciplinares donde las luchas de los dos contextos se encuentran y se nutren mutuamente. “El problema central asumido por la teología es la opresión política y económica que pesa sobre el continente africano. Por lo tanto, se analiza

---

<sup>2</sup> Premio Nobel (1984). Fue el primer sudafricano negro en ser elegido y ordenado como Arzobispo Anglicano de Ciudad del Cabo.

críticamente el papel y el lugar que las iglesias ocupan” (cf. Ukpong, 1988, p. 86).

Esta oleada de reflexión teológica proveniente del continente africano coexistió con procesos similares desde los Estados Unidos, tal vez con mayor claridad en cuanto a la relación indispensable entre la teología y la situación sociopolítica de los norteamericanos. La llamada “Black Theology” de los años sesenta permitió que los cristianos activistas negros pudieran conciliar la idea de amor y no-violencia de Martin Luther King, con la negritud y autodefensa de Malcom X, según uno de sus promotores, James Cone.

Para Cone, en la propia expresión “Black Theology” está la estrecha ligación con los grandes líderes de la comunidad negra americana. “Black” representa la fidelidad a Malcom X, y “Theology” indica el compromiso con Martin Luther King” (cf. Cone, 1988). Uno de los grandes aportes de “Black Theology” es la invitación al oficialismo a erradicar el racismo de su contenido teológico.

Los aportes provenientes de cada una de estas posturas apuntan hacia una apertura en la reflexión teológica que el oficialismo podría clasificar ligeramente como una ruptura. Es entendible la gran dificultad de asimilar un pensamiento teológico fuera del contexto cristiano y como consecuencia fuera del contexto cultural europeo al cual el cristianismo se adhirió. A ello se suma un gran desconocimiento del continente africano y los procesos emancipatorios de sus descendencias en diáspora desde donde nacen, por ejemplo, las teologías afroamericanas.

Estas salen a flote en el marco de la teología de la liberación con características muy propias del continente. Tienen como telón de fondo las dictaduras generalizadas en el sur del continente y el Caribe en las décadas de los años cincuenta y setenta, las cuales despertaron una sensibilidad supremamente grande con una respuesta contundente desde el movimiento popular. Fue en este contexto que surgieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) cuya apuesta por una Iglesia de los pobres asumida en Medellín y reafirmada en Puebla abriría el campo para una reflexión teológica y prácticas pastorales desde la realidad de los pueblos originarios y los pueblos negros según los contextos.

La teología afrolatinoamericana y caribeña tiene como referente entonces el documento de Puebla que, ratificando la opción por los pobres, según el documento de Medellín (1968), hace explícita la preocupación de la Iglesia por la persona de Cristo que sufre en los rostros de los afroamericanos en el continente.

La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres. (Puebla, 1979, 31, 34)

La existencia de la Pastoral Afro en el continente, al igual que los acontecimientos en materia de reflexión teológica tanto en África como en los Estados Unidos, nutrieron significativamente las afirmaciones en Puebla.

### **Hacia una hermenéutica bíblica afro**

Para el resto de nuestra reflexión tendremos como telón de fondo una simbiosis de las reflexiones provenientes de: la inculturación del África Central y Occidental, la teología africana del África Oriental, la teología del contexto de Sudáfrica, la teología africana de la liberación y la “Black Theology” de los Estados Unidos. Todas ellas nutren a la teología latinoamericana y encuentran una resonancia en las Sagradas Escrituras desde la hermenéutica bíblica afro, propia de las teologías afrolatinoamericanas y caribeñas.

La hermenéutica bíblica afrolatinoamericana y caribeña se convierte entonces en un escenario de desenmascaramiento de la visión monocultural-eurocéntrica de leer e interpretar la Biblia que viene desde la Conquista.

Luego, la hermenéutica bíblica afrolatinoamericana y caribeña cumpliría con una segunda tarea que implica visibilizar la presencia negada, ignorada o silenciada del negro y de lo negro en la Biblia, como

consecuencia de una lógica colonial de dominación, subalteración y alienación de las comunidades.

Recordemos que fuera de lo que sucedió en los Estados Unidos y en el continente africano, la década de los años ochenta fue igualmente determinante en los procesos sociales, políticos, culturales y religiosos no solo en nuestro contexto sino también para el resto del mundo, sobre todo por las implicaciones de la caída del muro de Berlín (1989) y con este la terminación de la denominada Guerra Fría.

Los ajustes en los modelos políticos y económicos no fueron nada fácil; las tensiones de los países europeos terminaron generando tensiones a nivel local en nuestro continente. El caso Chile, Uruguay, Argentina, Colombia, etc., tuvieron mucho que ver con el modelo de gobierno deseado y por ende el tipo de sociedad con que cada uno de los países soñaba para una proyección segura hacia el futuro. Esta tensión, marcada por la lucha entre capitalismo-socialismo-comunismo movilizó poblaciones, geografías, pensamientos y hasta creencias que hasta el día de hoy hacen parte de nuestra manera de habitar e interpretar el mundo.

Se fortalecieron las masas, constituyéndose en veedores de la forma de proceder no solo de los gobiernos de turno sino de toda institucionalidad. Los movimientos populares se apoderaron de la causa de los pueblos para defender sus derechos y territorios en un contexto polarizado entre el oficialismo y la oposición. Como consecuencia se produjeron guerras internas, masacres, golpes de Estado, etc.

A nivel eclesial, hubo más sensibilidad hacia los pobres tanto en reflexión teológica como en acción pastoral. La dimensión profética de la evangelización dio un paso muy valioso, donde más allá de estar en medio de los empobrecidos como lo plantea la teología de la liberación, era necesario empoderar a las comunidades en métodos populares de apoyarse en las Sagradas Escrituras, especialmente desde las pequeñas comunidades de base.

Ello implicó una serie de reflexiones, que condujeron al continente a la celebración de los 500 años de evangelización desde una mirada histórica crítica. De hecho, en algunos sectores se quiso denominar

“500 años de la Conquista”, trayendo a colación la forma invasiva en que los conquistadores llegaron al Nuevo Mundo.

Mientras que a nivel sociopolítico se debatía la crisis del socialismo y el surgimiento del neoliberalismo, a nivel eclesial cogía fuerza la teología de la liberación como herramienta clave para la apropiación de la evangelización como un proceso nativo que no podía ignorar el clamor de las bases. El Consejo de Obispos, a nivel de América Latina y el Caribe, reunido en Puebla, fue enfático acerca del fortalecimiento de una Iglesia de los pobres, entre los cuales era imposible no toparse con los negros y los indígenas.

El teólogo John Sobrino califica las décadas de los ochenta y de los noventa como dotadas de una dosis fuerte de testigos de un cambio que venía siendo necesario para el bien de la Iglesia y de la sociedad en general. Estos testigos fueron campesinos y campesinas, obreros, estudiantes, abogados, médicos, maestros, intelectuales, periodistas, catequistas, sacerdotes, religiosas, obispos, arzobispos, que nos recuerdan a Jesús crucificado. Y junto a ellos, grupos de mayorías pobres asesinados en grandes masacres, en total indefensión, que permanecen en el anonimato, y que nos recuerdan al siervo sufriente de Yahvé (Sobrino, 1999). Se plasma en el continente una Iglesia martirizada en cuanto su opción por los pobres, como lo ratifican Puebla y Medellín, lo que implica enfrentar a las autoridades y una comprensión profética de enfrentarse a los mismos. Sigue siendo hasta la fecha un reto enfrentar las políticas neoliberales que sustentan al capitalismo como el modelo político y económico de turno, pero cuyas consecuencias siguen siendo precarias sobre todo hacia los empobrecidos y marginados del sistema, bien sea por su condición social, económica, racial, orientación sexual o afiliación religiosa.

En la medida en que la sociedad se fue reestructurando desde una lógica del capitalismo que se traduce en relación antagónica entre el centro y la periferia, muchos procesos eclesiales de base comenzaron a enfrentar al sistema no solo desde la periferia sino bajo la inspiración del proyecto del Reino que también se plantea desde la periferia; desde el pobre, la mujer, el pecador, la samaritana, el recaudador de impuestos, la prostituta, etc.

La teología de la liberación y la educación popular permitieron transformar la experiencia de la periferia en una inspiración revolucionaria no solo estructural sino también personal, específica de cada uno de los sujetos involucrados. Como consecuencia, el surgimiento de las hermenéuticas específicas con dinámicas propias (negra, india, campesina, feminista, ecológica, etc.). El denominador común tenía que ver con la liberación del sujeto de forma integral y por ende un estilo de evangelización muy propio del continente.

Nos recuerda la teóloga Maricel Mena (2008) que;

La hermenéutica bíblica latinoamericana ha trabajado exegéticamente con los métodos histórico-críticos como su principal herramienta, haciendo también uso de la exégesis estructural lingüística. Ambas escuelas son derivadas del iluminismo y del racionalismo de la modernidad centro-europea, por tanto, su comprensión del texto es “científica-histórica-lingüística”. Aunque, este tipo lógico racional haya estado presente con sus pretensiones universalistas e invisibilizadoras de tradiciones religiosas orientales y africanas de tipo mítico-simbólico, como las que encontramos en los textos bíblicos. Desde América Latina, las comunidades han encontrado una reserva de sentido en los textos, sin la pretensión de conquistar o colonizar al otro, pues se lee en perspectiva liberadora. En la perspectiva de la liberación, como lo expresa Carlos Mesters, los oprimidos se apropian de estas herramientas pero desde una perspectiva ética y política, y dentro de procesos comunitarios y de fe. (p. 49)

Este planteamiento es clave en cuanto carecería de sentido hacer de la hermenéutica afro fuente de disputa o campo de batalla para desmeritar las otras culturas o estructuras religiosas. Se trata de un proceso liberador que, por supuesto, implica un ajuste de fondo en los enfoques teológicos y la práctica pastoral en relación con las comunidades negras-afrodescendientes del continente.

Con ello, quiere decir que tampoco se trata de un asunto de negros para negros. Está en juego la hermenéutica (como método para algunos y técnica para otros) que debe enfrentar el desafío de abordar nuevos

horizontes epistémicos y pedagógicos-culturales que le hacen falta a la teología como ciencia, tal como lo plantea el Occidente. La hermenéutica bíblica afro, entonces, no es un problema del negro y de lo negro, sino que se trata de un problema netamente teológico que no puede desconocer la subjetividad de su contexto geocultural del origen como tampoco el contexto geocultural de sus portadores o a quienes se les pretende anunciar.

Lo que no podemos negar es que hay una intencionalidad política emancipadora propia, no solo de la hermenéutica bíblica afro sino también de la misma teología de la liberación. Ello implica un diálogo permanente, constructivo y crítico a la vez, con las otras disciplinas y sobre todo con las distintas perspectivas de vida en comunidad y sus respectivos saberes. Todo apunta a un enriquecimiento mutuo con el único propósito de transformar para bien la realidad, a favor de la dignidad humana y ecológica como signo del Reino.

A continuación daremos el paso hacia la hermenéutica bíblica afro, cuyo paso inicial implica visibilizar la presencia y la realidad del negro y lo negro en la Biblia, como puerta de entrada que impulsa a las comunidades a apropiarse de las Sagradas Escrituras desde una perspectiva propia, familiar y comprometedora. De esta manera la hermenéutica bíblica afro se plantea desde unas reflexiones sensibles a la realidad de este pueblo que ha vivido un Viernes Santo prolongado y cuya pascua no puede anunciarse haciendo caso omiso de la condena, la cruz y la muerte física, cultural y espiritual a la cual el pueblo negro ha estado sometido. Si con la Biblia en la mano fue sometido a la esclavitud, con esta misma reivindicaremos su dignidad para que él pueda hacer de la Biblia una experiencia distinta o que al menos no se convierta para él en arma de autodestrucción o para destruir a otros.

Como punto de partida, reconozcamos que la historia de salvación tal como la conocemos en el cristianismo sería muy distinta sin el continente africano y su diáspora.

Son varios los episodios que nos evocan a la humildad teológica para reconocer que el negro y lo negro dentro de la Biblia son piezas claves para comprender de manera integral el misterio de Dios y su Revelación, que sabemos que tampoco se agota en la Biblia.

El arte de interpretar las Sagradas Escrituras presupone un conocimiento y una intencionalidad sincera de entregarle las llaves a un grupo o una comunidad determinada como es la comunidad negra afrodescendiente. El interés para que dicha interpretación pueda alcanzar el resultado esperado implica hacernos las siguientes preguntas: ¿Quiénes son nuestros destinatarios? ¿Ante quiénes vamos a interpretar el texto y desde qué perspectiva? ¿Con qué clave vamos a hacer la interpretación?

### **El negro y lo negro en la Biblia**

Cuando se trata de una hermenéutica específica, es absolutamente necesario ser capaces de tomar decisiones ¿De qué lado voy a hacer la interpretación, del lado del opresor o del oprimido? Ello implica a veces hacer ruptura con ciertos esquemas ya aprendidos, sin miedo a cuestionar el texto y en cuanto sea necesario optar por la interpretación comunitaria que no siempre coincide con el criterio individual racional propio del Occidente.

Fuera de contexto, la hermenéutica puede convertirse en una retórica o un ejercicio meramente académico, algo que debemos evitar a toda costa. Ella, por su naturaleza, debe poner el texto a dialogar con el contexto. Con la realidad social, política, económica, cultural y religiosa en que se lee. En este caso, ponerse lentes del mismo negro para la comprensión del texto.

En cuanto a la aplicación de la hermenéutica bíblica afro, implica el conocimiento básico de las Escrituras. Su aplicabilidad en el contexto presupone al mismo tiempo la pregunta sobre cómo llegó en primera instancia la Biblia a estas comunidades. A veces hay que desaprender lo aprendido sin deslegitimar el texto sino el método.

¿Cómo olvidar, por ejemplo, que la Biblia llegó al pueblo negro e indígena en el continente como aliada del opresor? Génesis 9,18-28 y Génesis 10, 6-7, fueron utilizados en algunas instancias para justificar el sufrimiento de los negros bajo la excusa de que los africanos son los malditos hijos de Cam y por ende su suerte es el resultado de estos pasajes bíblicos y por voluntad divina.

La supremacía racial por el color de piel fue otra excusa para el blanqueamiento de los procesos de evangelización, apoyado en el Salmo 50,9: “limpia mi pecado... lávame, quedare blanco como la nieve” y la gloria de Dios a la que se refiere en Apocalipsis 4,4; 7,14-15: “...veinticuatro ancianos con vestiduras blancas y coronas de oro en la cabeza... y... los que llevan vestiduras blancas son los que han lavado y blanqueado sus vestiduras en la sangre del cordero”. Son apenas unos ejemplos, que nutren la doctrina y sobre todo un proceso de evangelización y acción pastoral que redundan en conducir a los pueblos a la blancura como signo de santidad o presencia de Dios, opuesto a la negrura como la perdición o ausencia de Dios.

Hablar de la hermenéutica bíblica afro implica, entre comillas, volver al *kerygma*. Volver a hacer un anuncio, no sin antes haber hecho una renuncia a un método de evangelización inapropiado por razones históricas ya previamente señaladas.

Ahora bien, hablemos de la hermenéutica bíblica afro como este ejercicio de interpretar el texto teniendo como telón de fondo el designio de Dios dentro de un ejercicio de revelación desde lo concreto en términos geográficos, demográficos, sociales, culturales, políticos y religiosos de cualquier grupo humano. En nuestro caso, se trata entonces del descubrimiento de la experiencia de Dios que pasa por el negro y lo negro pero destinado a toda la humanidad. Le iremos haciendo preguntas al texto como también debemos estar dispuestos a ser interpe-lados por él y así establecer una relación recíproca entre la Biblia y la vivencia del pueblo y que el encuentro entre la Biblia y la Cultura se convierta en una dinámica creativa y liberadora.

Éxodo 12,40-41 nos dice: “La permanencia de los israelitas en Egipto duró cuatrocientos treinta años. Cumplidos los cuatrocientos treinta años, el mismo día salieron de Egipto los escuadrones del Señor”. Quiere decir que Egipto, además de ser la cuna de grandes civilizaciones y de la cultura occidental, es al mismo tiempo la base que durante siglos preparó al pueblo de Israel desde el cual la Revelación de Dios ha llegado a nuestros tiempos. Más allá de la exactitud literal de los cálculos en términos de años, hay un dato clave sobre la carga

simbólica que significa una presencia tan prolongada en el continente africano del pueblo elegido de Dios.

La filiación territorial y cultural hace que el pueblo de Israel se identifique naturalmente con el continente africano, al que le debe muchas de sus tradiciones.

Se me hace bastante curioso que la esclavitud del pueblo negro en Colombia y en las Américas en general no haya sido asumida como referente para estudios teológicos o al menos referente para descubrir el acontecer de Dios en el sufrimiento del pueblo negro en las Américas del siglo XVI hasta el siglo XIX. Estamos hablando de una esclavitud más intensa y más larga que la esclavitud en Egipto o el exilio en Babilonia, y que está a menos de 190 años del tiempo presente, en el caso colombiano. Las comunidades negras intensificaron su fe durante esta experiencia tan dolorosa e hicieron de ella un instrumento eficaz de lucha contra la opresión sufrida. De ellos afirma el CELAM, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007):

Los indígenas y afroamericanos emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un *kariós* para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial. (Aparecida, 91)

Números 12,1 nos habla de Moisés, el gran patriarca, padre en la fe, quien no solamente nació en Egipto sino que además se casó con una mujer negra (etíope/kusita). Así mismo, como se dio el mestizaje en el contexto americano, era imposible pensar en la permanencia del pueblo elegido de Dios durante tantos años en Egipto sin que se diera cruce sanguíneo, no solo con los de Egipto sino con los demás países africanos. Antes del nacimiento de Moisés, por ejemplo, José, el hijo preferido de Jacob, ya se había casado con Asenat, una mujer egipcia, hija de Potifera, sacerdote de On (Génesis 41,45-50). De ellos nacieron Manasés y Efraín. Se puede imaginar las implicaciones de esta

composición intercultural que traspasa las fronteras religiosas y donde se hace de los israelitas y los africanos un solo linaje mucho antes del Éxodo.

Como si fuera poco, el mismo Jesús el Mesías es refugiado en Egipto durante su niñez, otorgándole mayor valor todavía a lo que simbólicamente significa el África en las Sagradas Escrituras:

“...un ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre, huye a Egipto y quédate allí hasta que te avise, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo. Se levantó, todavía de noche, tomó al niño y a su madre y partió hacia Egipto, donde residió hasta la muerte de Herodes. Así se cumplió lo que anuncia el Señor por el profeta: De Egipto llamé a mi hijo <Oseas 11,1>”.  
(Mateo 2,13-15)

El evangelista san Mateo presenta a Jesús como el nuevo Moisés.

Al igual que Egipto, muchos otros lugares geográficos y personajes dentro de las Sagradas Escrituras se convierten en puertas de entrada para la lectura popular de la Biblia para las comunidades negras, quienes más allá de la comprensión de las Escrituras se sienten invitadas a identificarse con ellas, sobre todo desde una perspectiva totalmente distinta a la que han tenido durante siglos, donde la Biblia seguía oliendo a dominación y explotación.

A continuación analizaremos unos cuantos, de una manera muy resumida, pero siempre con el ánimo de suscitar interés para la lectura de la Sagrada Escritura desde la hermenéutica afro.

**Génesis 16,1-15** Abrán se casa con una africana de Egipto de nombre Agar, a quien Saray, su mujer, había asumido como esclava. Dándose cuenta de que no podía darle hijos a Abrán, Saray le ofreció a Abrán a la africana, con la cual tuvo a Ismael. En cuanto ello suscitó celos entre ellas, Agar quiso huir de Saray pero se encontró con el **Ángel**, quien le dijo: “Haré tan numerosa tu descendencia que no se podrá contar... mira, estás encinta y darás a luz un hijo, lo llamarás Ismael, porque el Señor te ha escuchado en la aflicción”.

**Hechos 2,10** En el día de Pentecostés, Dios quiso que estuvieran personas provenientes de África, entre ellos estaban los de Egipto, los de Libia y Cirene. A propósito de Cirene, **Lc. 23,26** nos habla del africano que ayudó a Jesús a cargar con la cruz, Simón el Cireneo.

**Hechos 13,1** El espíritu misionero que brota de la Iglesia de Antioquía (En la Iglesia de Antioquía había algunos profetas y doctores: Bernabé, Simeón el Negro, Lucio el Cireneo, Manjèn, que se había criado con el tetrarca Herodes, y Saulo).

Quisiera culminar esta reflexión haciendo referencia al episodio del eunuco etíope, cuyo relato invoca en la persona del negro la memoria del pueblo afro en América Latina y el Caribe, e instala al mismo tiempo una pedagogía que desde la Biblia se convierte en una pauta pastoral. Nos referimos a los Hechos de los Apóstoles 8,26-36:

<sup>26</sup>El ángel del Señor dijo a Felipe: ¡Levántate! Dirígete al sur, al camino que conduce de Jerusalén a Gaza —un camino desierto—.

*Literalmente hablando, el camino que va de Jerusalén hacia Gaza desemboca en África. De hecho, era la dirección lógica para que el eunuco pudiera regresar a Etiopía, su país de origen, atravesando por Egipto. En términos geopolíticos, el sur global se relaciona con la marginación, la periferia, etc., en términos culturales, económicos, religiosos. Además, la Sagrada Escritura advierte que es un camino desierto.*

<sup>27</sup>Él se puso en camino. Sucedió que un eunuco etíope, ministro de la reina de Candases y administrador de sus bienes, <sup>28</sup>sentado en su carroza y leyendo la profecía de Isaías.

*La geopolítica coincide con una segunda clave para la interpretación de este texto que tiene que ver con el sujeto cuya identidad es negada y se le reconoce por su condición de vulnerabilidad. Lo mismo le pasa al pueblo negro cuando le es quitada su identidad y se le reduce a la categoría “negro”. Aquí se trata de un “negro eunuco”. Aquí confluyen varios factores que pesan sobre el negro. Primero, por ser negro, se supone que no es judío y por ende no hace*

*parte del pueblo elegido. Segundo, por ser eunuco, está destinado a no tener futuro ni aquí ni en el más allá. Dice el libro de Deuteronomio 23,1: “El que tenga los testículos aplastados o amputado su miembro viril, no podrá ser admitido en el Reino de Dios”. Tercero, resulta que le es negada su identidad. Con decirle “eunuco etíope” hay una cierta estigmatización en relación con los otros eunucos que en la Sagrada Escritura son reconocidos por sus nombres. Es el caso de Hugué, eunuco encargado de las mujeres, según Ester 2,3. El eunuco Saasgaz, encargado de las concubinas, según Ester 2,14; y el eunuco Hatak, encargado de los servicios, según Ester, 4,5.*

<sup>29</sup>El Espíritu dijo a Felipe: Acércate y camina junto a la carroza. <sup>30</sup>Felipe la alcanzó de una carrera y oyó que estaba leyendo la profecía de Isaías, y le preguntó:

*Otra clave de lectura tiene que ver con el reconocimiento y valoración de la realidad del otro. El Espíritu no quiere que Felipe se imponga. Le pide que tan solo se acerque, que se aproxime al mundo social, cultural, religioso del negro eunuco. Por eso es enfático: “Acércate y camina junto a la carroza”. La hermenéutica bíblica afro se ha ido apropiando de esta misma pedagogía que tiene que ver con acercarnos a la realidad del pueblo negro y caminar junto al pueblo. Tal vez, por ser una cultura oral como la del negro eunuco, no hace falta tanto ver sino más que todo “escuchar”. Fue así que Felipe se dio cuenta de que el negro estaba leyendo el libro del profeta Isaías.*

¿Entiendes lo que estás leyendo? <sup>31</sup>Él le contestó: ¿Cómo voy a entenderlo si nadie me lo explica? Y lo invitó a subir y sentarse junto a él.

*El anuncio tiene como punto de partida la experiencia de Dios que ya traía el negro. Es el verbo encarnado —la revelación que muchas veces anticipa la Palabra escrita o anunciada—. De esta manera, es el negro quien incita a Felipe para que se suba a la carroza. Fíjense que el Ángel envió a Felipe sin encomendarle ningún mensaje. Solo le pidió hacer presencia y caminar junto al negro. La Sagrada Escritura se convierte en el gancho que une las dos experiencias, los dos mundos, las dos culturas, el norte con*

*el sur. El negro pidió claridad sobre las Escrituras, pero no desde "afuera" sino desde "dentro" en el contexto, por eso lo invitó a subirse a la carroza y sentarse junto a él.*

<sup>32</sup>El texto de la Escritura que estaba leyendo era el siguiente: "Como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, muda, así él no abrió la boca. <sup>33</sup>Lo humillaron negándole la justicia; ¿quién podrá hablar de su descendencia ya que su vida es arrancada de la tierra? <sup>34</sup>El eunuco preguntó a Felipe: Dime, por favor, ¿por quién lo dice el profeta? ¿por sí o por otro?"

*El relato suscita preocupación para el negro. De haber sido marginado por su condición y lugar de origen, se siente tocado por la injusticia de aquel que como cordero fue llevado al matadero. Por eso le dice a Felipe: "Dime, por favor, ¿por quién lo dice el profeta? ¿por sí o por otro?"*

*Se asemeja mucho lo sucedido con la realidad del pueblo afroamericano y caribeño; Arrancado de su tierra, humillado, sometido a la injusticia sin que nadie pudiera amparar su descendencia. Hay un acto de memoria que no puede ignorar el sufrimiento de este pueblo.*

<sup>35</sup>Felipe tomó la palabra y, comenzando por aquel texto, le explicó la Buena Noticia de Jesús. <sup>36</sup>Siguiendo camino delante llegaron a un lugar donde había agua y el eunuco le dijo: Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado?"

*Desde el mismo texto bíblico, Felipe resignifica el dolor anunciando a Jesucristo como el Verbo Encarnado y desde ahí lo que sigue es una celebración. Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado? Con este interrogante, se manifiesta la eficacia de la Palabra leída en el contexto que culmina devolviéndole dignidad a quien se le había negado. El profeta Isaías en otro apartado decía: "A los eunucos que observen mis sábados, que elijan lo que a mí me agrada y se mantengan firmes en mi alianza, yo les daré en mi Casa y dentro de mis muros un monumento y un nombre más valioso que los hijos y las hijas; les daré un nombre perpetuo que no se borrará" (Isaías 56,4-5).*

Como síntesis, no nos queda sino afirmar que la hermenéutica bíblica afro responde efectivamente al objetivo de las teologías latinoamericanas que tienen como común denominador la liberación. En el caso afro, esta liberación pasa por la afirmación de la identidad del negro, dando un salto cualitativo hacia la esperanza. Esta realidad vivida entre las comunidades negras católicas, protestantes, al igual que las religiones de matriz africana, constituyen desde luego el campo de la Teología Afroamericana, que sigue en construcción.

## Referencias

- Cone, J. (1988). Teologías de la liberación entre las minorías étnicas norteamericanas. *Concilium*, 219, 243-256.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (2007). *Documento de Aparecida*, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007).
- Da Silva, A. A. (2001). En Guasá – Grupo de Teología Afroamericana. *Teología Afroamericana y Hermenéutica Bíblica* (pp. 17-52). Asociación Teológica Ecu­mérica del Tercer Mundo (ASSET - AL) y Comunidad de Educación Teológica Ecu­mérica Latinoamericana y Caribeña (Cetela).
- Documento de Medellín (1968). *Documentos finales de Medellín*. [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf)
- Documento de Puebla (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)
- Mena, M. (2008). *Cuestión de piel: De las sabidurías hegemónicas a las emergentes*. Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Rahner, K. (1970). L’Avenir de la théologie. En *Bilan de la théologie du XXe siècle*. Casterman.
- Sobrino, J. (1999). Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia. *Revista Latinoamericana de Teología*, 48, 307-330. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ukpong, J. (1988). Bibliografía teológica africana. *Concilium*, 219, 257-266.



## **Teología de la ciudad: Dilemas entre la “gran ciudad” y la “Ciudad Santa”**

*Jhon Fredy Mayor Tamayo*

### **Introducción**

Hoy más que nunca la ciudad ha logrado convertirse en el epicentro de la civilización a la que todo confluye por sus múltiples conexiones. En la actualidad se habla de ciudades 5G, las cuales por medio de la tecnología conectarán todo (movilidad, trabajo, estudio), revolucionando por completo la economía, la empleabilidad y la movilidad, al mismo tiempo que zanjarán la deuda que el desarrollo industrial y tecnológico tiene con el medio ambiente y los ciudadanos más pobres (Porras, 2020). Existen ciudades piloto en España y China que en 2020 entrarán en esa nueva fase. Quienes apuestan por este nuevo paso de la ciudad, insisten en afirmar que lo hacen por el futuro y la sostenibilidad de las mismas pues se calcula que en 2050 la mayor parte de la población vivirá en ellas, y es preciso asegurar desde ya un lugar para todos.

De lo anterior, las grandes compañías, en especial las tecnológicas, confirman que la ciudad está lejos de desaparecer, por el contrario, apuestan por su crecimiento y una mejor organización para asegurar un mejor futuro para todos. Sin embargo, las tensiones geopolíticas en las que se encuentra el proyecto de ciudad 5G entre las potencias de Oriente y Occidente, ponen de manifiesto que también hay un deseo de control por la ciudad. Precisamente el historiador israelí Yuval N.

Harari (2016)<sup>1</sup> habló del control e influencia de las personas a partir de la tecnología; lo propio hizo el filósofo coreano Byung-Chul Han (Clarín, 2020), al expresar su preocupación por la llegada de un feudalismo digital, con la excusa de cuidar a los ciudadanos del COVID-19 que por este tiempo nos acecha.

Al parecer en el proyecto de la ciudad 5G está la futura salvación de la gran ciudad. No obstante, este megaproyecto suscita interrogantes, sobre todo en lo relacionado con la sostenibilidad de la ciudad, la conservación del medio ambiente y la superación de las desigualdades sociales. ¿Cómo lograría este desarrollo tecnológico superar tales cosas? Por el contrario, ¿este megaproyecto no agudizará más dichas problemáticas?

Al igual que las grandes organizaciones empresariales, el cristianismo también tiene un proyecto de ciudad según Ap 21,1-8, en el que todos los hombres puedan vivir en armonía y fraternidad sin necesidad de sufrir algún tipo de exclusión, sufrimiento o abandono por su condición social. La ciudad celeste que se vuelve terrestre en la visión apocalíptica, se presenta ante el cristiano como una realidad. Así las cosas, estamos ante dos propuestas de ciudad, que, aunque distintas, tienen su punto de encuentro: La realización del ser humano. Se trata entonces de ver a la luz de la fe lo que es y ocurre en la ciudad, lo que exige verla como un lugar teológico en el que Dios salva. Ver la ciudad desde esta perspectiva ayudará a entender que ella se mueve entre espacios de condenación y salvación, entre la explotación y el descanso, entre la realización y el fracaso, entre la vida y la muerte.

Las tensiones que tienen lugar en la ciudad han de ser lo que movilice a la acción cristiana, en pos de un lugar en el que todos puedan tener un espacio digno. Confrontar el proyecto de ciudad que tienen las grandes organizaciones empresariales, con el que tiene el cristianismo es una buena oportunidad para pensar la ciudad en términos diferentes a la productividad, el mercado y el desarrollo, donde el ser humano pasa a ser un medio y no un fin.

---

<sup>1</sup> Harari se pregunta por el futuro que depara a la raza humana con ocasión de los avances de la biomedicina, el desarrollo tecnológico y la inteligencia artificial.

Este texto comprende cuatro partes: la primera tiene como propósito indicar por qué la ciudad es un lugar teológico; la segunda presenta el rumbo que lleva la “gran ciudad” y algunos efectos que está teniendo dicho proyecto en la sociedad; la tercera comparte las actitudes y acciones que pueden hacer que la ciudad pase de ser “gran” a “santa/nueva”, lo que exige un trabajo en conjunto con las organizaciones; por último, las conclusiones recogen cuatro ideas finales sobre los desafíos del creyente para contribuir con la renovación de la ciudad.

### **Teología para la ciudad (y vi un cielo nuevo y una tierra nueva)**

En la teología clásica no se incluyó la ciudad como *loci theologici*; sin embargo, ante los cambios que ha sufrido la ciudad en los últimos tres siglos con ocasión de la Revolución Industrial, la Ilustración, la modernización y el giro de una sociedad rural a una sociedad urbana, para la teología latinoamericana la ciudad se ha constituido en un lugar teológico (o lugar hermenéutico, según Scannone, 1994), en tanto que todo lo que acontece allí exige una lectura cristiana ya que “la ciudad, desde las denuncias del Génesis hasta la promesa del Apocalipsis, es un lugar teológico” (Susin, 2013, p. 348). En analogía a lo que propone Virginia Azcuy (2009), para la teología latinoamericana la ciudad es un lugar de revelación e interpelación, en la que se manifiesta el misterio salvador de Cristo y desde donde se interroga al creyente a un compromiso ético que propenda a la consolidación de una ciudad en la que también se puede concretar el plan salvífico de Dios.

Aunque una teología de la ciudad no es un planteamiento nuevo en el contexto latinoamericano, sí es un tema no suficientemente profundizado (Azcuy, 2009, p. 481), y que posiblemente ha quedado al margen de la reflexión teológica porque esta se ha concentrado más en la figura del pobre como lugar teológico (Costadoat, 2018)<sup>2</sup>. Estudios al respecto se concentran en Inglaterra y Estados Unidos, con un enfoque en la

<sup>2</sup> Jorge Costadoat es uno de los autores que ha llevado a cabo investigaciones que pretenden conceptualizar el pobre como lugar teológico en el continente. En su texto recoge lo que él denomina contradicciones entre los teólogos de la liberación frente al tema.

pastoral urbana<sup>3</sup>, algo que también empieza a darse en Latinoamérica pero con menos fuerza (Galli, 2014, p. 33). Así las cosas, y frente a los desafíos que plantea la ciudad en la actualidad, es preciso dar una respuesta desde la teología y el método hermenéutico que ha caracterizado al quehacer teológico en el continente en las últimas cinco décadas, para analizar la situación actual de la ciudad y reconocer en ella un lugar (más no una fuente) que permita reconocerla como un espacio de realización (compromiso ético) y de salvación.

A pesar de la poca profundización del tema en el continente, se destacan trabajos como el de Comblin y Calvo (1971), que con su teología de la ciudad se constituye en pionero de esta reflexión. También están los trabajos de Joao Baptista (1996), Francisco Niño (1996), Virginia Azcuy (2009), Luiz Susin (2007, 2013) y Carlos Galli (2014). A nivel de instituciones eclesiales está el Documento de Medellín (CELAM, 1994), que reconoce el papel de las comunidades eclesiales de base en la ciudad; el Documento de Puebla (CELAM, 1979), donde se describen los desafíos que tiene la pastoral en la evangelización a partir de la nueva configuración de la ciudad (n.429-433); y el Documento de Aparecida (CELAM, 2007), que en su preocupación por la evangelización de la ciudad describe los desafíos que tiene esta pastoral en el contexto urbano (n.509-519).

Aunque no todos digan explícitamente que asumen la ciudad como lugar teológico, es evidente que ese principio está allí, porque el acercamiento y análisis que se hace de la ciudad en los textos tiene como presupuesto la cristología y la eclesiología, pues la preocupación por la ciudad no es una cuestión meramente sociológica sino misionológica, de ahí que todas desembocan en propuestas u orientaciones para la pastoral o evangelización de la ciudad.

---

<sup>3</sup> Destacan: Urban Theology Group, Iglesia Anglicana de Canterbury - Inglaterra, que ha realizado estudios sobre el tema durante la década de los noventa; Teología urbana y globalización, Red Urbana de Comunión Anglicana - Inglaterra, que ha presentado publicaciones en el 2003; Urban Ministry, Westminster Theological Seminary, Philadelphia - EE. UU., que publicó un estudio en 2001 sobre el ministerio urbano; Constructive Theology Group - EE. UU., que ha publicado estudios sobre la espiritualidad en los escenarios urbanos, en 2004.

Acá es preciso destacar que la finalidad de la pastoral urbana no pasa precisamente por una preocupación doctrinal, de poder o de presencia dominante en la ciudad; en efecto, el asunto tiene que ver más en cómo la fe moviliza al creyente a un compromiso ético con la ciudad, lo que sin duda alguna exige una participación más activa y propositiva en todas las esferas de la vida social urbana, como lo expresa el Documento de Aparecida (n.509-519). Desde esta mirada, se podría decir que la pastoral urbana es el mecanismo eclesial para hacer presencia en la ciudad, pero desde el corazón de cada creyente, que inserto en la dinámica urbana del día a día busca vivir su fe con plena consciencia, en medio de los cambios y las transformaciones que afronta la ciudad y hasta las tradiciones y los valores.

La teología de la ciudad vislumbra una nueva ciudad en la que además de oportunidades, desarrollo y realización personal, el creyente-ciudadano también experimente la salvación, lo que constituye un reto para el teólogo y el pastoralista, en el anuncio de la buena noticia de Jesús y la consolidación del reinado de Dios en medio de las circunstancias cambiantes que caracterizan a la ciudad. Para lograrlo, se requiere de estrategia y profetismo. Estrategia, para diseñar propuestas de pastoral urbana de acuerdo con los desafíos de la ciudad moderna y secularizada del momento que exige nuevas dinámicas. Profetismo, para anunciar la salvación, pero también para denunciar prácticas sociales y urbanas que impiden la consolidación de ciudades en la que todas y todos puedan tener una realización integral (oportunidades y salvación) sin tener que renunciar a sus convicciones y creencias. Por su carácter profético, la teología de la ciudad ha sido llamada también una teología política (Susin, 2013, p. 343).

La teología de la ciudad (pastoral, profética, política) reconoce que el mensaje cristiano tiene un lugar en la ciudad y por tanto contribuye a la consolidación de una mejor sociedad, toda vez que la fe cristiana enseña una ética y transmite una esperanza. Una apuesta similar plasmó el vidente de Patmos en el Apocalipsis (cf. 21,1-8), al decir que Dios vive en la ciudad, con lo que introdujo una nueva comprensión de la ciudad en el escenario bíblico, la cual pasó de ser un lugar de condenación construida por un asesino (cf. Gn 4,17), a un lugar de salvación donde Dios habita entre los hombres. Lo interesante del texto

apocalíptico es que corresponde a una visión, a algo que está por suceder, a una promesa, lo que indica entonces que es algo en construcción; incluso se podría considerar como un proyecto en el que todos, cristianos y ciudadanos, contribuyen para hacerlo una realidad, confiados en esa promesa salvífica.

Asumir la ciudad como lugar teológico favorecerá tres cosas. Primero, re-interpretar la ciudad para verla como lugar de salvación, toda vez que allí hay oportunidades para la realización de la persona, las cuales no pueden ir en detrimento de su salvación. Segundo, que la ciudad es un proyecto en construcción y que por tanto no está construida del todo; es decir, lo que acontece allí puede ser susceptible de cambio si no está funcionando como se espera; que la teología de la ciudad sea una teología política favorece este ejercicio de ciudadanía, toda vez que permite ver la ciudad como un todo. Tercero, la ciudad es un territorio de vida, por lo que se necesita una pastoral urbana que se concentre en identificar escenarios donde la vida nace, para respaldarlos, visibilizarlos y replicarlos en otros espacios de la ciudad, de tal suerte que la vida abunde por todas partes como signo del cielo nuevo y la tierra nueva; el espacio litúrgico celebrativo de la comunidad es el lugar indicado para esto.

### **La “gran ciudad” ... (*“porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existía ya”*)**

La ciudad como epicentro de la cultura humana no es algo nuevo, se tiene conocimiento de los primeros asentamientos urbanos entre el 9000-7000 a.C.<sup>4</sup> y el surgimiento de las primeras civilizaciones y la edificación de ciudades entre el 6000-2900 a.C. en Mesopotamia<sup>5</sup>. De ahí en adelante se establecieron ciudades por toda la media luna fértil hasta llegar a los imperios europeos (Grecia y Roma). De este último se dice que su capital en el siglo primero llegó a tener poco más de un millón

<sup>4</sup> Francesc Ramis (2019), en su estudio arqueológico sobre Mesopotamia y el Antiguo Testamento, llama a este periodo Mesolítico, en el que “los cazadores-recolectores, originados en el Paleolítico, van adaptándose a la vida sedentaria, donde además de prácticas propias de la vida sedentaria, florece el comercio entre las regiones” (p. 35).

<sup>5</sup> Ramis menciona seis civilizaciones que contribuyen a la evolución de la cultura en Mesopotamia durante el periodo del Calcolítico: Hassuna, Samarra, Halaf, El-Obeid, Uruk, Jemdet Nasr (pp. 38-49).

de habitantes, consolidando a Roma como la gran ciudad, en donde terminaba la vida rural y empezaba la nueva vida urbana y civilizada, caracterizada por el trabajo, la riqueza y la prosperidad. De ahí que el comercio, el mercado y el capital fueron los tres grandes pilares de desarrollo de la gran ciudad<sup>6</sup>.

El Apocalipsis, en la visión de los cuatro jinetes, la imagen de la bestia y la prostituta confirman la majestuosidad de la capital y la apuesta del imperio por consolidar una gran ciudad<sup>7</sup>, sin importar los efectos que este ambicioso proyecto pudiera tener en las poblaciones rurales conquistadas o en los habitantes que no compartieran ese proyecto urbano.

Por otro lado, mientras la gran ciudad surgía con toda su fuerza en Roma, en Israel nacía el movimiento cristiano, que poco a poco empezaba a extenderse gracias a la urbanización del imperio. Aprovechando las rutas marítimas, los puertos y las vías que conectaban las pequeñas poblaciones rurales con las ciudades intermedias del imperio, el cristianismo se fue expandiendo en la cultura romana, al punto de pasar de un movimiento de mil cristianos hacia el año 40 d.C. a cinco o seis millones en el siglo III<sup>8</sup>, dando vida no solamente a un nuevo movimiento religioso de los muchos que tenía el imperio sino más bien introduciendo una nueva ética en la vida urbana, lo que sin duda alguna trajo dificultades para los cristianos, que tenían que moverse entre una vivencia auténtica de la fe y las prácticas sociales del imperio.

Al respecto, Hurtado (2017) dice que el cristianismo primitivo rompió el molde cultural de su época, en el que la religión y la praxis social no están ligadas. De ahí que, para el cristianismo, “la praxis social y de conducta era un elemento fundamental en el compromiso religioso a sus seguidores” (p. 205).

<sup>6</sup> Elsa Támez (1991) indica que la paz-seguridad, prosperidad y el impulso económico consolidaron el proyecto de civilización de Roma a costa de una gran afectación de los más pobres (pp. 66-75).

<sup>7</sup> Támez (1991): “los dirigentes dedicaban grandes cantidades de dinero en construcciones de lujo, lo que disminuía los donativos acostumbrados a la población” (p. 71).

<sup>8</sup> Larry Hurtado (2017), a partir de cálculos propuestos por diferentes estudiosos, habla de un crecimiento significativo de los cristianos en el Imperio Romano así: “mil cristianos hacia el 40 d.C., de siete a diez mil en torno al 100 d.C. y aproximadamente doscientos mil o más hacia el 200 d.C., llegando quizá a unos cinco o seis millones en torno al 300 d.C.” (p. 17).

La tensión que produjo el estilo de vida y la ética del cristianismo enfrentó a las comunidades tanto de la capital<sup>9</sup> como de las provincias<sup>10</sup> con el imperio. El impedimento de vivir en la ciudad de una manera diferente a la que imponía el imperio, llevó a los cristianos a hacer una lectura teológica de la ciudad a partir del mensaje de Jesús. Lectura que incluyó un ejercicio profético de doble vía: por un lado, la denuncia profética contra las políticas de muerte y de represión del imperio al querer imponer una sola ética urbana; y, por el otro lado, el deseo de tener una ciudad renovada (nueva) en la que desaparezcan la muerte, el dolor, la angustia y la enemistad<sup>11</sup>.

Conscientes de la importancia de la ciudad y de las oportunidades que ofrece, los cristianos del siglo primero no se opusieron a ella, se resistieron más bien a la imposición de una sola manera de vivir, porque esta iba en contra de principios tan elementales como la vida, la fraternidad, el cuidado de los más pequeños y el amor<sup>12</sup>. De ahí la oposición de los cristianos frente al proyecto de la gran ciudad, lo que trajo consigo no solo una postura teológica (y política, diría Susin) sino también un juicio ético a las acciones expansionistas, militares y económicas del imperio. Puede decirse que para los cristianos del primer siglo la ciudad como proyecto de vida social debía continuar, pero no como Roma lo estaba haciendo. La vida en la ciudad no podía ser solamente para quienes se ajustan a las políticas e intereses del imperio, también deben tener espacio los que viven y actúan de una manera diferente.

### ***De lo urbano a lo megaurbano***

Como ya se mencionó, “la ciudad, desde las denuncias del Génesis hasta la promesa del Apocalipsis, es un lugar teológico” (Susin, 2013);

<sup>9</sup> Piénsese en la persecución a la comunidad de Marcos, que, asentada en Roma, sufre las consecuencias del incendio de Roma en tiempos de Nerón. De ahí la exigencia del Evangelio al seguimiento de Jesús en medio de un ambiente de caos.

<sup>10</sup> La situación de las siete iglesias de Asia Menor, que describe el Apocalipsis en los capítulos 2 y 3, da cuenta de las dificultades que afrontan los cristianos con el imperio, que incluso les ha negado la posibilidad de anunciar el Evangelio (el vidente preso en Patmos). Por eso el llamado de Jesús a las iglesias es a permanecer fieles al Evangelio.

<sup>11</sup> Este doble ejercicio queda plasmado a lo largo del libro del Apocalipsis. De ahí que junto con Ariel Álvarez (2005) es posible decir que cuando el Apocalipsis habla de la Ciudad Santa, de la nueva Jerusalén, se refiere a una ciudad terrestre y no propiamente celeste.

<sup>12</sup> En su libro, Hurtado (2017) describe las cinco prácticas sociales y conductas de los cristianos que los diferenciaron de la cultura propiamente romana (pp. 205-256).

por tanto, es deber de la teología ocuparse de la ciudad, comprender sus procesos, fenómenos y políticas que la definen, de tal suerte que se pueda llegar a decir si la ciudad actual camina a consolidarse como la gran ciudad o la Ciudad Santa. Para esto es preciso considerar, primero, que la ciudad actual ha pasado del fenómeno urbano al fenómeno megaurbano, y segundo, que la cultura urbana ha adquirido nuevos referentes simbólicos de sentido<sup>13</sup>, dando origen a unos nuevos y, por ende, a una nueva cultura social: la secularización.

La “gran ciudad” de la que habla el Apocalipsis (cf. 16,19 y 17,4) podría ser cualquier ciudad en la que vive actualmente la mayor parte de la población del planeta. La ciudad del Apocalipsis se denomina “grande” no tanto por su extensión, sino más bien porque allí se ha consolidado un proyecto de sociedad que busca afanosamente el progreso, la riqueza y que cree ciegamente que esto se logra con el duro trabajo y la consolidación de la economía, además de salvaguardar los principios soberanos del imperio.

Como cualquier otra ciudad de la antigüedad, la ciudad moderna y secularizada de hoy centra su preocupación en la generación de empleo, la economía y el desarrollo; de hecho, son esos aspectos los que suscitan la migración de las personas del campo a la ciudad.

Aunque se podría decir que la lógica de la ciudad responde a un elemento de sentido común, propio de la dinámica y la sostenibilidad de la misma, es preciso considerar que, por buscar convertir a la ciudad en algo grande, ella ha quedado atada a la funcionalidad y la utilidad, porque “en la modernidad todo se somete a los criterios de lo útil” (Baptista, 1996, p. 17). De ahí que todo lo que pueda contribuir al progreso y al desarrollo tiene espacio en la ciudad, lo demás queda relegado a la periferia, con lo que se acrecienta la brecha social entre las personas.

Así las cosas, si se es útil, entonces se tiene un espacio en la ciudad y se participa de los beneficios que da el progreso; y entiéndase por progreso un compromiso con el trabajo arduo y productivo, lo que

<sup>13</sup> Alfonso Álvarez (1992), citando a Kaufmann, indica que la modernidad ha dado un cambio en sus referentes simbólicos (cristiano-eclesiástico) de sentido, para orientar los procesos en otros ámbitos de la existencia (economía, ciencia y política) (p. 20).

convierte a esta acción como lo más importante de la vida en la ciudad y a lo que se entrega la mayor parte del tiempo.

En la gran ciudad el trabajo ha dejado de ser una acción necesaria para la subsistencia diaria a una obsesión enfocada al progreso, alimentando intereses efímeros que duran poco y que dan origen a otros fenómenos sociales como el consumismo y los intereses individuales.

Como el trabajar arduamente deja poco tiempo a las personas para el descanso, el compartir en familia y la trascendencia, entonces el supermercado, el centro comercial, los escenarios deportivos o artísticos han asumido el lugar del templo y de cualquier otro símbolo religioso que se le parezca. Por su producción económica y la distracción social de entretenimiento que ofrecen al urbanita, esos lugares adquieren mayor importancia y representación.

De la misma manera como el Imperio Romano entretenía a sus ciudadanos con espectáculos y pasatiempos, hoy las ciudades, dominadas por el mercado y el capital, hacen lo mismo a expensas de grandes beneficios para sus creadores. Esta misma dinámica de la sociedad representa un serio peligro para su sostenibilidad, porque en una sociedad donde no se potencie el encuentro y los vínculos con los otros, y se favorezcan más bien los intereses individuales (ocio, pasatiempos, *hobbies*), no es posible construir comunidades que asuman compromisos sociales en beneficio de todos, a pesar de las diferencias.

Es cierto que en las ciudades actuales hay muchos más espacios de encuentro de los que pudieran existir antes, pero la verdad es que esos espacios no son para crear comunidad sino para satisfacer intereses individuales y que suelen ser lucrativos. La cultura del encuentro que ha propuesto el Papa Francisco<sup>14</sup> cobra mayor sentido cuando se entiende la finalidad de los espacios que propone la gran ciudad.

Como se puede ver, el paso de lo urbano a lo megaurbano ha tenido efectos sociales significativos en la configuración de la nueva vida

---

<sup>14</sup> Para el Papa Francisco, la fe es un encuentro con Jesús, por eso debemos hacer lo que Él hacía: encontrarnos con otros. F. Javier de la Torre (2018) describe ampliamente en qué consiste esta propuesta.

urbana, entre los que, por un lado, se cuentan la interconexión y la expansión de la ciudad<sup>15</sup>, lo que permite recibir más y más personas; el rediseño de espacios urbanos que buscan estar en armonía con el medio ambiente; y el surgimiento de diversos colectivos sociales, que aunque minoritarios, van ganando reconocimiento. Y, por el otro lado, está el creciente asentamiento de un gran número de personas en espacios reducidos, la inseguridad, la frialdad en las relaciones humanas, la pérdida del sentido de la comunidad y la automatización de las grandes fuentes de empleo a partir del acelerado desarrollo de la informática y la inteligencia artificial.

Lo anterior da cuenta del riesgo al que se enfrenta la gran ciudad, que en su crecimiento ilimitado y por estar dominada por la productividad y la utilidad, pone en peligro los mismos principios que sustentan la existencia de la ciudad, como la empleabilidad y el desarrollo. Si lo urbano es cautivador para las personas, porque ofrece oportunidades, es preciso que ante situaciones como las descritas, las organizaciones (públicas y privadas), que son las que controlan la economía, el mercado, el capital y los destinos de la ciudad, se detengan a pensar si el proyecto de la gran ciudad va por el camino correcto o necesita tomar otro rumbo. Y en este punto es preciso que se considere el aporte de la teología.

### ***La crisis de lo humano en la gran ciudad***

Como ya se indicó, la gran ciudad secular se caracteriza por la interconexión (al punto de que cada vez existen menos fronteras entre lo urbano y lo megaurbano) y la capacidad de albergar muchas más personas a partir de diseños urbanísticos verticales y reducidos. Lo anterior se puede observar en la creación de sistemas masivos para la movilidad de las personas, en megacolegios y ciudadelas universitarias que albergan miles de estudiantes, centros industriales que agrupan diversas industrias, grandes escenarios deportivos y culturales e incluso megasiglesias. Podría decirse que por estar más cerca el uno del otro, a los habitantes de la ciudad se les facilita la creación de vínculos estrechos

<sup>15</sup> Hoy se habla de ciudades dormitorio, las cuales corresponden a ciudades pequeñas que están muy cerca de ciudades capitales y que, al estar conectadas por autopistas, favorecen la movilidad de las personas para el trabajo y el desplazamiento diario.

de fraternidad, solidaridad y empatía, los cuales a la hora del encuentro comunitario son vitales para la salud mental y social de las personas.

Así las cosas, al parecer en la gran ciudad están dadas las condiciones y los espacios para que las personas logren consolidar una gran comunidad urbana a partir de los sentimientos compartidos en el día a día. Sin embargo, contrario a lo que se espera, en la ciudad esto no es algo que suela ocurrir. Si bien las personas están cada vez más cerca físicamente, no lo están sentimentalmente.

La cercanía física en realidad es una distancia emocional que separa a las personas, por lo que no logra despertarse la empatía. De ahí que el sufrimiento o la necesidad del otro se convierten en experiencias personales que los demás desconocen y que al parecer tampoco están interesados en conocer; es como si el otro no existiera. Con lo expresado no pretendo decir que las personas no quieren entrar en contacto con los demás y mucho menos crear vínculos. Creo que la dificultad no somos nosotros, más bien es la dinámica misma de la ciudad, que, al moverse entre trabajo arduo, progreso y utilidad, nos desgasta y nos hace entrar en un estado de individualidad. Allí puede radicar el fenómeno social de pequeños grupos alrededor de una causa, un *hobby* o un interés personal.

Si el progreso<sup>16</sup> que ofrece la gran ciudad crea una dinámica de agotamiento físico, desgaste mental, ocupación permanente y aislamiento entre las personas, y si el resultado de esto es la falta de empatía y el individualismo, es preciso decir que lo humano está en crisis. Y si lo humano está en crisis también lo está la ciudad, a pesar de su alta productividad, riqueza y desarrollo. De hecho, estudios actuales, con ocasión de la pandemia y el aislamiento social, confirman lo anterior: Por un lado, está lo que ocurre con las personas en condición de teletrabajo, quienes están dedicando más tiempo a su trabajo que el acostumbrado, lo que ha sumido a unos en el estrés y el aburrimiento laboral; y los que no tienen empleo están experimentando angustia, soledad y depresión. Al parecer, todos pasan por momentos difíciles, y seguramente que puede ser algo normal en un momento como este.

---

<sup>16</sup> Para muchos ciudadanos, aun laborando arduamente día a día, el progreso es algo inalcanzable; para muchos de ellos el asunto es más de subsistencia.

Pero valdría preguntarse, ¿por qué esta situación de sobreesfuerzo laboral y de soledad/depresión?, ¿acaso no hay comunidad urbana?<sup>17</sup>. Es posible que no la haya porque carecemos de vínculos, de empatía, de cercanía, de encuentro. Ante esto es preciso que los creyentes demos razón de nuestra fe y de nuestra esperanza a partir de nuestra ética y nuestra conducta, como lo indica Hurtado (2017). Y como estamos en una coyuntura particular con la pandemia, tendríamos que testimoniar la fe con la caridad y las obras de misericordia, como siempre lo ha hecho el cristianismo<sup>18</sup>.

Junto a la crisis de lo humano en la ciudad, habría que ubicar la crisis ecológica, la cual cada vez cobra más fuerza en las grandes ciudades a causa de la contaminación que producen la industria, la movilidad, el sector de la construcción y sus proyectos de expansión a zonas verdes y corredores ecológicos. Aunque existen políticas que buscan dar el paso a industrias azules o verdes, lo cierto es que todavía no logramos salir del esquema tradicional de producción; lo mismo sucede con la expansión de la ciudad a corredores verdes y el rediseño urbanístico de construcciones en armonía con la naturaleza, así como el aumento de zonas verdes en lugares estratégicos de la ciudad. Lo cierto de todo eso es que la mayoría de políticas o propuestas se quedan sin presupuesto o se los saltan por medio de prácticas de corrupción. Y mientras esto pasa, las ciudades se contaminan más, se vuelven más artificiales y menos naturales, lo que pone en riesgo el abastecimiento<sup>19</sup>, para todos los ciudadanos, de recursos básicos como el agua o el aire limpio. Pareciera que por la gran ciudad todo se puede sacrificar, hasta lo que es esencial para todas y todos<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> El Documento de la Conferencia de Puebla (CELAM, 1979) ya mencionaba este aspecto y manifestaba su preocupación por los trastornos en los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia (DP 431).

<sup>18</sup> Rodney Stark (2009) dice que uno de los factores que contribuyó al crecimiento del cristianismo fue la actitud de los cristianos en tiempos de epidemias. A juicio del autor, el imperio no logró hacer frente a la caridad y las obras de misericordia de los cristianos con los enfermos, de los cuales muchos no eran ni familia ni cristianos.

<sup>19</sup> Un ejemplo de esto en Colombia es la ciudad de Medellín, la cual, según estudios de ambientalistas y urbanistas, por estar densamente poblada ha llegado al límite para el abastecimiento de agua potable para sus ciudadanos. De seguir creciendo (verticalmente) no tendría cómo garantizar ese recurso para todos sus habitantes.

<sup>20</sup> Ya el Documento de la Conferencia de Puebla (CELAM, 1979) expresó su preocupación por la ciudad y los cambios que trae consigo el tener megápolis (DP 429-433).

Si quisiéramos una alternativa a la crisis de humanidad y ecología que tiene la ciudad, el pensamiento de Agustina Luvis (como se citó en Fernández, 2014) sería una alternativa: “si nuestra ciudad no nos permite pensar, entonces es tóxica y necesita revisión, pero si nuestra ciudad no nos permite amar, entonces no hay nada que buscar ahí” (párr. 14). Aunque Luvis tiene razón, abandonar la ciudad sería una forma de renunciar a la esperanza salvífica y de renovación que el vidente de Patmos expresó en el Apocalipsis. Más bien, a lo que nos desafía la situación es a influenciar la gran ciudad con la ética y los valores cristianos.

Como los cristianos del primer siglo, es preciso leer e interpretar lo que acontece en la gran ciudad, de tal suerte que se desenmascare la falsa publicidad que venden los poderes que la controlan, y manifestar el descontento por el camino hacia donde se dirige la ciudad. Hay que recordar que la ciudad es el espacio, las organizaciones (privadas o públicas) los instrumentos que la movilizan y los ciudadanos son quienes le dan sentido y valor, por eso lo fundamental es la comunidad y los vínculos que la consolidan, por eso el progreso, el desarrollo y la economía no pueden estar por encima de eso.

Según lo dicho hasta aquí, es válido agregar que, a pesar de todas sus miserias, aciertos y desaciertos, la gran ciudad sigue siendo atractiva, mágica. Cabe preguntarse: ¿qué encuentran las personas en la ciudad que las seduce y les hace querer estar allí?

**La Ciudad Santa como espacio de salvación para todos...**  
**(“Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros...”)**

La postura a la vida en la ciudad fue de resistencia por parte del judaísmo y del cristianismo primitivo; al parecer la negación estaba en torno a los valores que se configuran en la ciudad (cooperativismo competitivo), los cuales rivalizan con los valores de la vida agraria (cooperativismo solidario). De ahí que la tensión entre el campo y la ciudad será un tema recurrente en la Biblia hebrea, porque el asunto va más allá de oponerse o no a un nuevo modelo de sociedad.

En realidad, como dice Dietrich (1999): "la confrontación entre pastores y ciudades-estado configura los dos sistemas políticos y teológicos que se oponen" (p. 29). No obstante, el cristianismo del primer siglo logrará ver en la ciudad un nuevo espacio salvífico, así: "el movimiento cristiano, nacido en provincias, en torno al lago y en las campiñas de Galilea, se convierte en un movimiento ciudadano, más dúctil e independiente" (Segalla, 1989, p. 125).

A partir de la nueva comprensión de la ciudad, esta se convierte para la teología (especialmente en Latinoamérica) en un signo de los tiempos, por lo que es preciso ocuparse de ella e intervenirla, toda vez que necesita ser renovada. Precisamente la palabra "nueva" que utiliza Ap 21,2 para hablar de la nueva Jerusalén, en griego no es neos sino "kainos", indicando que la ciudad que viene o nace del cielo ha sido renovada o refrescada. Pero la ciudad renovada no es un lugar para todos, como podría esperarse; el mismo Apocalipsis señala que hay un grupo de personas que no podrá estar en ella por sus comportamientos, los cuales podrían ser los mismos de quienes hoy viven en la ciudad.

Pero si la ciudad es un lugar salvífico, entonces ha de ser para todos, la renovación no puede ser solamente física y de espacios, sino también de las personas que la habitan, porque solo así es posible una nueva ciudad. A pesar de esta posible segregación de la nueva ciudad, el mismo texto ofrece una posibilidad de inclusión al decir que el tamaño de la ciudad no se corresponde con la extensión de las murallas (Ap 21,16-17). Observemos:

<p><b>Dimensión de la ciudad:</b> 12 000 estadios. Esto es equivalente, en medidas actuales, a 2222 km. De las 20 ciudades más grandes del mundo, solo dos llegan a tener esta extensión: Delhi, en la India, y Seúl, en Corea del Sur.</p>	<p><b>Extensión de la muralla de la nueva ciudad:</b> 144 codos. Esto es equivalente, en medida actual, a 77 metros.</p>
---	--

Aunque no se puede obviar la simbología aritmética del pasaje (12 000 y 144), la cual apunta a un principio de eclesialidad en la ciudad (apóstoles y comunidad), hay que considerar los datos de dimensión y extensión, que permiten pensar que la nueva ciudad, a pesar de la muralla y las puertas (12), es un lugar sin restricciones para el acceso. Muralla y puertas, aunque tienen un rol simbólico, no están puestas para ser omitidas, seguramente el acceso tendría que ser por alguna de ellas, lo que sería un indicador del compromiso de quienes deciden ingresar a ella. Si aplicamos el principio evangélico de la puerta (estrecha), sería signo de una conversión y de una nueva vida en la ciudad. Y entiéndase por conversión el cambio de actitudes y valores de la gran ciudad que no riman con la Ciudad Santa.

Así las cosas, ¿qué prácticas y acciones de la comunidad creyente pueden ayudar en este proceso de renovación de la ciudad? Apelando a la naturaleza del Apocalipsis, considero que la celebración litúrgica de la comunidad y la pastoral (urbana) que deriva de allí es el espacio para pensarse la ciudad e intervenirla.

### ***La celebración litúrgica como espacio para pensar la ciudad***

De lo mucho o poco que se pueda decir del Apocalipsis, para los estudiosos es evidente el carácter litúrgico que recorre el libro de principio a fin. Aunque los autores no logran “encontrar la estructura del libro de una manera coherente”, porque al parecer el Apocalipsis resulta “ser un libro que se resiste a tal domesticación” (Rusell, 2000, p. 2), el consenso es que la profecía del libro está ambientada en un escenario celebrativo de las comunidades del Asia Menor, desde donde brota un grito de cambio y de renovación que lleva implícito un fuerte deseo de resistencia. De ahí que “el marco litúrgico impregna las páginas de la profecía desde un comienzo” (Rusell, 2000, p. 1) hasta el final (Ap 22,1-22).

Alcácer (2015), consciente del ambiente litúrgico del libro, se concentra en los nueve himnos que componen el texto, para decir que en ellos la comunidad cristiana confiesa que “la resurrección de Jesucristo es el juicio de Dios frente a sus enemigos, y a ella se asocian en la

celebración litúrgica, los que se injertan en Él por la fe" (p. 16). Los himnos no son simplemente plegarias o cantos, en realidad son mensajes que buscan confrontar la realidad establecida en ese momento de la historia, y todo esto ambientado en la liturgia. Noguez (2019) también manifiesta que la finalidad de la celebración litúrgica en el texto y en la comunidad que lo escribe es: ¡Resistir! De ahí que "el Apocalipsis cultiva la conciencia religiosa de las comunidades, alentándolas a celebrar su fe para resistir al imperio" (p. 179).

El culto cristiano en sus orígenes tiene un carácter contestatario pues "las liturgias instruyen, consuelan y cultivan la esperanza en la justicia de Dios. Así se estimula la resistencia espiritual de los cristianos a las seducciones del culto romano y a las prácticas socio-culturales del imperio" (Noguez, 2019, p. 184).

Vanni (1998) describe el Apocalipsis como la muestra de cómo una comunidad en un ambiente profundamente litúrgico interpreta la historia. A partir de esa particularidad, el autor expresa que: "el Apocalipsis es un libro destinado a la lectura litúrgica. Es la asamblea eclesial, adecuadamente preparada y ejercitada, la que realiza de manera intuitiva y existencial la más alta síntesis posible entre la forma de inteligibilidad y la materia concreta" (pp. 27-28).

Considerando el carácter litúrgico del Apocalipsis y el mensaje de resistencia que de allí emana, es preciso mencionar que la liturgia no es algo pasivo y mucho menos hace las veces de paliativo o somnífero para mantener al creyente alejado de la realidad de opresión que viven las iglesias dentro de la ciudad-imperio; y mucho menos lo es de resignación frente a las políticas de control del opresor; por el contrario, es en la liturgia donde se alimenta un deseo de liberación y renovación. Y es tan fuerte ese deseo humano expresado en la liturgia, que "Dios hace suya esta aspiración y la toma tan en serio que parece como si retara al hombre a soñar; él realizará siempre más aún de lo que el hombre pueda concebir: «Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía» (21,1)" (Vanni, 1998, p. 129).

En efecto, la celebración litúrgica se convierte para las comunidades apocalípticas en el espacio para pensarse la ciudad en otros términos

(imaginarios y posibilidades), distintos a los que el imperio le quiere imponer. Ver la Ciudad Santa es la imagen que describe el sueño del vidente, tanto para su comunidad como de quienes viven allí y sufren junto con los cristianos los efectos de tener una gran ciudad<sup>21</sup>.

La liturgia en el Apocalipsis no pretende solamente mantener viva la fe y la esperanza de la comunidad cristiana en el resucitado e integrarse a su pascua, también busca avivar ese deseo de renovación que es muy propio de la apocalíptica en tiempos de crisis. El carácter de esta liturgia apocalíptica es retador para el creyente y pretende llevarlo a ir más allá, al punto que, “para creer en una verdadera renovación y llevarla a cabo, es menester tener el coraje sereno del anticonformismo, que permite sacudir todas esas adherencias de vejez que se van depositando insensiblemente en nosotros” (Támez, 1991, p. 133). La celebración litúrgica ha de avivar en el creyente el deseo de una ciudad nueva, renovada y santa, para lo cual es preciso manifestar el desacuerdo con el rumbo que lleva la gran ciudad y darle un giro diferente. Recordemos la imagen, el autor no solo vio la ciudad en el cielo, además, la vio descender hasta llegar a instalarse entre nosotros.

En síntesis, la celebración litúrgica no es un recuerdo, un símbolo o un rito al que se acude como parte de una tradición; en realidad ella es el corazón de la comunidad, donde se toma conciencia tanto del acto salvador de Cristo como del papel protagónico que se tiene en la sociedad pues la Iglesia tiene dos dimensiones: la interna, como esposa de Cristo, y la externa y social, que la compromete con la transformación de la realidad, de ahí que Ariel Álvarez (2005) insista en que la nueva Jerusalén es una ciudad-litúrgica terrestre y no propiamente celeste. Aquí es preciso comprender que la liturgia terrestre celebrada por la comunidad se une a la liturgia celeste, y el punto de encuentro es la ciudad. Lo anterior confirma lo dicho en el primer apartado de este texto, que la ciudad es un lugar salvífico, toda vez que es allí donde se concreta el plan salvador de Dios. Por tanto, el lugar de la celebración litúrgica también es el espacio para pensarse la ciudad, analizar lo que ocurre en ella y decidir la mejor manera de intervenirla.

---

<sup>21</sup> “la urbanización del imperio perjudicó tanto a los pobres del sector rural como a los pobres de las ciudades” (Támez, 1991, p. 71).

### ***La pastoral urbana y su aporte en la transformación de los contextos urbanos***

Es necesario comenzar este último apartado reconociendo el trabajo de Carlos Galli (2014) en la consolidación teórica y práctica de la pastoral urbana en el continente, su obra *Dios vive en la ciudad* recoge lo que ha sido la pastoral urbana en el continente y lo que se busca con ella. Precisamente dice él que “la pastoral urbana es la acción evangelizadora de la Iglesia en, desde y para los hombres y pueblos que viven en las culturas de las ciudades” (p. 39). Por medio de la pastoral la Iglesia entra en la cultura de la ciudad y pone de manifiesto que la buena noticia del Evangelio siempre puede decir algo a la sociedad.

Teniendo en cuenta la idea anterior, se puede decir que el objetivo de la pastoral urbana es comunicar la fe (esperanza) y la ética (valores y tradiciones) que configuran la identidad cristiana, en medio de la cultura urbana, que secular y globalizada, necesita, para no perderse entre la apuesta por construir una gran ciudad (próspera y desarrollada), asegurar las condiciones necesarias para que todos los ciudadanos disfruten de tales beneficios. Esa apuesta de ciudad integral, en la que todos disfrutan de sus beneficios, es también el deseo de Dios. Hacer pastoral en, desde y para los hombres y pueblos de la ciudad, lleva implícita la intención del cristianismo por compartir una visión de ser humano y de hábitat, tanto con quienes lideran los destinos de la ciudad como de quienes viven y hacen parte de ella.

Aunque la preocupación por la ciudad y lo que acontece en ella no es nueva en la Iglesia latinoamericana —ya el Documento de Puebla delineaba el desafío de la evangelización en la ciudad-urbano-industrial (DP 429) y lo retomaba el Documento de Aparecida cuando trazaba los desafíos de la pastoral urbana (DA 509-519)—, es cierto que ambos desafíos aún siguen vigentes, pues evangelizar la ciudad y la cultura es una tarea inconclusa por lo dicho ya, en lo que respecta a la gran ciudad. El paso de la gran ciudad a la Ciudad Santa aún no es una realidad, sobre todo cuando la lógica de las ciudades actuales parece no responder al plan de Dios y mucho menos el sueño de la comunidad creyente. Y como no podemos sentarnos a esperar que esto ocurra sin que nosotros hagamos algo, me permito proponer algunas ideas que, aunque no

resulten muy novedosas, requieren de una conversión pastoral como lo indicó el Documento de Aparecida y de una contextualización de acuerdo con lo que se vive en la ciudad.

*Ciudades en que los hombres puedan entrar en comunión.* La ciudad moderna está llena de nuevos y mejores espacios donde se dan cita multitudes que llegan allí movilizadas por intereses personales. Sin embargo, a pesar de sus muchos espacios para la interacción, la ciudad no logra que los ciudadanos entren en comunión, de hecho, cada vez más el individualismo y la falta de empatía es más fuerte en la ciudad. Aquí es preciso considerar, junto con Castagna (como se citó en Galli, 2014) que “el gran desafío de la pastoral urbana es lograr que los hombres entren en comunión y contribuyan a la construcción del tejido social” (p. 196). Se trata, entonces, de que la pastoral urbana aproveche los nuevos y variados espacios que ofrece la ciudad para el encuentro y desde allí genere estrategias que puedan contribuir a la comunión entre las personas.

La pastoral urbana, como acción evangelizadora de la Iglesia en la ciudad, no ha de procurarse más y más templos para que las personas los llenen; en efecto, una estrategia así probablemente no funcionaría. En la ciudad la configuración de los espacios sagrados ha cambiado, por eso, a ejemplo de Pablo, hay que aprovechar los nuevos areópagos de la modernidad. Desde allí también se debe anunciar la buena noticia.

Muchos de los espacios que ofrece la ciudad se han convertido en la cuna donde nacen pequeños colectivos grupales que se movilizan por un interés particular, me refiero aquí a grupos que defienden la naturaleza y el medio ambiente, protectores de animales, entre otros, o grupos que a partir de un *hobby* se encuentran y comparten intereses, ya sean deportivos, musicales o comerciales.

En estos espacios las personas suelen encontrar acogida y compañía, e incluso en algunos se logra crear una comunidad que, aunque tiene como distintivo el interés particular, se constituye como tal. Valdría considerar aquí las preguntas que plantea Azcuy (2009) sobre el desafío de la pastoral urbana: “Cómo hacerse presente en los resquicios,

espacios cotidianos y lugares de desplazamiento de los ciudadanos; cómo pensar los espacios físicos y geográficos de la ciudad como lugares de experiencia de lo sagrado" (p. 499). De seguro estas preguntas pueden resultar valiosas en este deseo de pensarse la ciudad.

Es importante descubrir en dichos grupos y colectivos un potencial que puede contribuir a la comunión entre los ciudadanos y a la construcción del tejido social. La pastoral urbana necesita llegar a estos grupos y espacios, de tal suerte que pueda movilizar esos intereses individuales a unos comunes que favorezcan a toda la sociedad. Valga decir que no se puede esperar la invitación; a ejemplo de Jesús, hay que salir al encuentro, caminar con ellos, escucharlos, compartir la Palabra, sentarse juntos a la mesa y compartir el pan, con la seguridad de abrir juntos los ojos a una nueva realidad y empezar a soñar juntos la nueva ciudad.

*El Reino de Dios en la Ciudad Santa.* Hemos de reconocer algo: el hombre y la mujer de la ciudad están cansados y agobiados por el acelerado ritmo de la ciudad que tiene como lógica de vida el trabajo y la productividad, lo que ha sumergido a muchos en el círculo del consumismo, el ocio y la mercantilización. Una ciudad en la que el trabajo no es para la dignificación y el desarrollo integral de la persona sino más bien para mantener el mercado; no es lo más deseable, pues una sociedad que se mueve por la rentabilidad y el dinero está más cerca de la codicia y la avaricia que de la fraternidad y la solidaridad, lo que convierte al cooperativismo —actitud de los ciudadanos que sostiene una ciudad— en algo salvaje y competitivo y no propiamente solidario.

La gran ciudad necesita saber que hay otra forma de vida urbana que puede darnos libertad y descanso, comunión y fraternidad, reconocimiento y valoración de sí mismos, desarrollo integral y prosperidad para todos. ¿Qué puede darle a la gran ciudad, urbana, moderna y secularizada, esa nueva dirección? ¡El Reino de Dios! Más allá de hacer una descripción teórica de lo que es el reino, tan solo basta decir que Reino de Dios es todo aquello que contribuye a engendrar vida, y vida en abundancia para todos, que es de lo que carece la gran ciudad. Precisamente los desafíos de la pastoral urbana que presenta Aparecida, nos trazan un camino "para descubrir en ellas los 'indicios de vida', los

'gérmenes del reino'" (Azcuay, 2009, p. 499), porque la gran ciudad no es solamente un lugar de injusticias y muerte, también es un lugar donde la vida se abre paso a cada instante, venciendo a la muerte.

El gran desafío de la Ciudad Santa es que en ella se puede realizar el Reino de Dios. Por lo que la apuesta fundamental de la pastoral urbana no es el regreso a prácticas religiosas que ya no son comprensibles ni compatibles con el ciudadano de las grandes urbes que vive en una era digital, industrial, moderna y secularizada. Siendo la esencia del Reino de Dios una experiencia de vida integral que imprime sentido a la existencia del ser humano y que revitaliza todo a su alrededor, es preciso enfocar todos los esfuerzos de la pastoral urbana, primero, para encontrar experiencias comunitarias que viven bajo esta experiencia, aprender de ellas, caminar a su lado y, si es el caso, acompañarlas y potenciarlas; segundo, enfocar todo el trabajo pastoral hacia esta finalidad evangélica. La meta es encontrar "indicios de vida en las encrucijadas de la ciudad" (Azcuay, 2009, p. 494), que les permitan a las personas ver en la ciudad un lugar de salvación y no de condenación.

*Pastoral urbana y las organizaciones.* La transformación de los contextos urbanos, de espacios de opresión que sirven a los intereses del mercado y del capital, donde la vida, el tiempo y las ilusiones de las personas se mercantilizan, a espacios de liberación que buscan el bienestar de todos gracias a la comunión de las personas, donde la vida y la integridad están por encima de la productividad y el desarrollo, es una labor que no puede realizar individualmente la Iglesia. La reflexión teológica y pastoral sobre la ciudad aquí planteada pone de manifiesto la sentida necesidad de un trabajo mancomunado entre la teología y las organizaciones en pos de una ciudad en donde la vida, los deseos de realización de las personas y la sostenibilidad integral sean lo más importante.

El trabajo cooperativo y solidario es una necesidad cada vez más urgente porque el ritmo acelerado de la ciudad (automatización y aglomeración) va configurando con más esfuerzo sistemas de poder y estilos de vida cada vez más arraigados en el interior de ella, que pueden impedir esta gran apuesta de transformación.

El interés por ciudades más humanizadas y sostenibles es un deseo tanto de las organizaciones como de la teología, porque si bien el

interés puede ser diferente, la finalidad es la misma, ya que mientras a las organizaciones les interesa una ciudad sostenible que pueda garantizar la vida dignamente, para la teología ese logro es lo que permite decir que la ciudad es un lugar salvífico. Aunque el carácter profético de la Iglesia puede enfrentarlas, sobre todo cuando las prácticas de las organizaciones<sup>22</sup> no permiten que la ciudad sea un lugar de realización para todos, es necesario el trabajo conjunto.

El trabajo mancomunado de la teología y las organizaciones es pos de una Ciudad Santa/salvífica, de una ciudad próspera y desarrollada, es tan necesario que sin el apoyo del otro ninguna tendría éxito. Que los hombres entren en comunión y construyan tejido social; que se conozcan y se potencien los espacios de la ciudad donde brota la vida, es algo que sin duda alguna beneficia a todos. De seguir el proyecto de la gran ciudad, la sostenibilidad de la misma estaría en riesgo y el lugar en el que Dios ha decidido vivir con los hombres ya no sería una realidad. Así las cosas, todos perderíamos. Es el momento de emprender acciones conjuntas que nos permitan salvar el lugar en el que todos hemos visto una esperanza de vida.

La vida en la ciudad es un proyecto que difícilmente se puede abandonar; de hecho, cada vez llegan más y más personas a las ciudades provenientes del campo o de pequeños poblados, por diversas razones, que van desde encontrar más y mejores oportunidades laborales, de estudio, de salud, diversión y hasta seguridad, como en el caso de Colombia, por los desplazamientos a causa de la violencia. Sin embargo, muchos de los que llegan a la ciudad se encuentran con dos realidades distintas: la que traen en su imaginario y la real. Pero a pesar de esa dura realidad, el regresar al campo no es una posibilidad sino más bien un lujo que pocos se pueden dar. Dado que la gran mayoría debe enfrentarse a la dura lógica de utilidad y productividad, desarrollo y progreso, mercado y capital, de la gran ciudad, es preciso humanizar esas lógicas, de tal suerte que sea posible pensarse otro tipo de ciudad.

---

<sup>22</sup> Entiéndase por prácticas de las organizaciones: Corrupción estatal, represión social, destrucción de los recursos naturales, injusticia salarial, abusos laborales, ente otros.

Para la comunidad cristiana el espacio para pensar una ciudad más cercana a la Ciudad Santa y salvífica que describe el Apocalipsis está en la celebración litúrgica, en este espacio la comunidad comprende que la ciudad es un nuevo espacio sagrado en el que Dios salva. Movilizada por la fe y la esperanza, la comunidad se introduce en la cultura de la vida urbana y comunica con su vida lo que cree, al mismo tiempo que interviene y toma partido en las decisiones de la ciudad, como lo pide Aparecida, en especial en las organizaciones (públicas y privadas) que configuran la ciudad. Se trata de que, a partir de la ética y la espiritualidad, que devienen del Evangelio, los creyentes introduzcan una nueva lógica en esas instituciones, que ayude a superar la postura dominante y se contribuya con la renovación de la ciudad.

## **Conclusiones**

Bíblicamente la ciudad es una novedad porque no está en las páginas iniciales de la Creación. En ese sentido, que el Apocalipsis termine con la visión de una ciudad renovada (kainos) en la que es posible la vida según el deseo de Dios, nos indica que la dirección de la Revelación nos conduce hacia allá. Consolidar una ciudad renovada es el desafío para el cristianismo de todos los tiempos. De ahí que una teología de la ciudad ha de ser en definitiva una teología política que tenga en cuenta los aportes, esfuerzos, luchas y apuestas de todos los ciudadanos. Por eso la ciudad renovada no puede dejar a ninguno por fuera o impedir el ingreso de quienes construyeron la gran ciudad, incluso ellos tienen la posibilidad de entrar en comunión con los demás hombres y construir tejido social.

El paso de una gran ciudad en la que vivir dignamente se vuelve un privilegio de pocos a una Ciudad Santa en la que puedan vivir dignamente todos, empieza por dos acciones concretas: Asumir la ciudad como lugar teológico y acompañar el ritmo de la ciudad.

Lo primero nos pone frente a un cambio de paradigma cristiano, en el que pasamos de ver la ciudad como un lugar donde vivimos a un lugar donde nos salvamos, porque se comprende que la nueva Jerusalén, la Ciudad Santa, está aquí entre nosotros y no es propiamente celeste.

Lo segundo nos pide un cambio de lógica frente a lo que debemos hacer en la ciudad. Además de trabajar, estudiar, divertirse y descansar, la ciudad es un gran espacio de misión donde hay que anunciar el Evangelio, teniendo en cuenta sus dinámicas actuales. Acompañar el ritmo de la ciudad no es alinearse a su ritmo de productividad y desarrollo imparables; en efecto, es saber dar una palabra, testimoniar con el ejemplo y mostrar otros caminos y alternativas de ciudad.

Lo anterior ha de llevarnos a pensarnos de nuevo los espacios físicos y geográficos como lugares de lo sagrado. En ese orden de ideas, es preciso pensar en cuatro tipos de espacios: 1) Los lugares marginales donde los hijos de Dios experimentan a diario un gran sufrimiento a causa de la pobreza, las adicciones, la violencia, la criminalidad y el desempleo, lo que se agudiza cada vez más por el olvido estatal, sumado a esto la estigmatización y la discriminación del resto de la sociedad; 2) Los lugares centros de poder político y económico donde se toman las decisiones que afectan positiva o negativamente a la sociedad; a esos lugares es preciso llegar para sensibilizar a partir del itinerario espiritual del Evangelio, así como para denunciar las injusticias y la corrupción de sus acciones, las cuales agudizan más la situación de los primeros; 3) Los lugares de comodidad y estabilidad socioeconómica, donde se encuentra una buena parte de la población, que, aunque con esfuerzo ha logrado beneficios y estatus social, se olvida de los que no los tienen, al punto de considerar a los pobres como responsables de su condición.

En estos lugares se corre el riesgo de creer que la ciudad está bien porque ellos están bien. La Palabra les recuerda que el Reino de Dios y sus bondades son para todos, por lo que es preciso seguir luchando por una ciudad para todos; y 4) Los lugares religiosos, que ajustados muchas veces a la lógica de progreso y desarrollo de la gran ciudad, anulan su espíritu profético y solidario con los hermanos y se concentran más en la sostenibilidad financiera que en nutrir la conciencia espiritual del creyente, lo que se traduce en apuestas pastorales masivas de la emoción o de la conservación, cuando las personas y la ciudad necesitan de otro espíritu, de otra lógica. En estos espacios se ha de invitar a la conversión pastoral de acuerdo con lo que sucede y pasa en la ciudad.

Llegar a estos espacios es la posibilidad de rescatar a muchos gracias a la vida que se comunica con el testimonio y la Palabra; al mismo tiempo es la posibilidad de una renovación de la ciudad a partir de la renovación-conversión de todos los grupos sociales.

Lo expuesto a lo largo del texto y las conclusiones anteriores, tiene como propósito ayudar a comprender que “la reflexión pastoral acerca de la ciudad busca criterios de discernimiento para captar el *kairos*” (Galli, 2014, p. 33). Con esto pretendo decir que la ciudad, a pesar de sus pecados, sigue siendo un lugar que tiene magia, porque allí también la vida ha sido posible en medio de la cultura de muerte que muchas veces suele imponerse.

Precisamente eso es lo que me lleva a pensar que la ciudad también puede ser un lugar salvífico permanente y no de excepciones. Aunque sé que en nuestras ciudades hay muchos lugares en que la vida es lo fundamental, me gustaría compartir un mensaje que encontré en un almacén de alimentos hace cerca de dos años y que me llenó de esperanza: “*Los domingos no abrimos porque descansamos y compartimos con nuestras familias*”. Ese pequeño letrero me permitió experimentar lo que dijo el vidente de Patmos de ver la Ciudad Santa descender del cielo. Si logramos que muchos más letreros de esos cuelguen en las puertas de empresas, industrias, centros comerciales y demás, es porque la renovación de la ciudad ha empezado.

## Referencias

- Alcácer, J. M. (2015). *El día sin noche. La pascua en los himnos del Apocalipsis*. Editorial San Esteban.
- Álvarez, A. [Alfonso] (1992). *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*. Sal Terrae.
- Álvarez, A. [Ariel] (2005). *La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8*. Verbo Divino.
- Azcuy, V. (2009). Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria. *Teología*, XLVI(100), 481-501.
- Baptista, J. (1996). La Iglesia en la ciudad. *Perspectivas Teológicas*, 74, 11-45.
- Clarín (17 de abril de 2020). *Byung-Chul Han: vamos hacia un feudalismo digital y el modelo chino podría imponerse*. [https://www.clarin.com/cultura/byung-chul-vamos-feudalismo-digital-modelo-chino-podria-imponerse\\_0\\_QqOkCraxD.html](https://www.clarin.com/cultura/byung-chul-vamos-feudalismo-digital-modelo-chino-podria-imponerse_0_QqOkCraxD.html)
- Comblin, J. y Calvo, F. J. (1971). *Teología de la ciudad*. Verbo Divino
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1979). *Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (27 de enero - 13 de febrero de 1979).
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1994). Medellín. En C. C. *Latinoamericano* (pp. 69-240). Retina.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (2007). *Documento de Aparecida*, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007).
- Costadoat, J. (2018). Los pobres como lugar teológico. Dificultades con la conceptualización. *Estudios Eclesiásticos*, 93(364), 231-241.
- De la Torre, F. J. (2018). La cultura del encuentro en el Papa Francisco y en Ramón Llull. *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 7, 103-136.
- Dietrich, L. J. (1999). Ciudadanía: Rescatar la dignidad de ser. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, 32, 19-34.
- Fernández, L. (2014). *De Babilonia a la nueva Jerusalén: ¿Hay salvación en la ciudad?* <http://hermanasdelaprovidencia.cl/de-babilonia-a-la-nueva-jerusalen-hay-salvacion-en-la-ciudad/>
- Galli, C. M. (2014). *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*. Ágape.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Penguin Random House.

- Hurtado, L. (2017). *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*. Ediciones Sígueme.
- Niño, F. (1996). *La Iglesia en la ciudad*. Tesis doctoral, Universidad Gregoriana de Roma.
- Noguez, A. (2019). *Apocalipsis. Relato, historia y mensaje de resistencia*. Verbo Divino.
- Porras, E. (2019). *Ciudades 5G - Hacia un modelo de innovación*. <https://ceabad.com/2020/08/10/ciudades-5g-hacia-un-modelo-de-innovacion/>
- Ramis, F. (2019). *Mesopotamia y el Antiguo Testamento*. Verbo Divino.
- Rusell, S. (2000). La liturgia en el Libro del Apocalipsis. *Colección de Artículos, Seminario Evangélico Unido de Teología, 1(10), 1-4*.
- Scannone, J. C. (1994). Situación de la problemática del método teológico en América Latina. *Revista Medellín, 78, 255-283*.
- Segalla, G. (1989). *Panoramas del Nuevo Testamento. 4ª Edición*. Verbo Divino.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Trotta.
- Susin, L. C. (2007). *Una ciudad para Abel. Ángulos de una teología de la ciudad*. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Pastoral Urbana, México.
- Susin, L. C. (2013). La ciudad que Dios quiere: una plaza y una mesa para todos. *Revista Medellín, XXXIX(155), 341-355*.
- Támez, E. (1991). *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Vanni, U. (1998). *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*. Verbo Divino.

## **Leer la Biblia. Entender y cumplir su mensaje**

*Xabier Pikaza*

### **Principios hermenéuticos**

#### ***Punto de partida. Los cuatro sentidos***

Los maestros cristianos de la Edad Antigua y del Medievo, siguiendo una inspiración judía que se encuentra ya en Filón de Alejandría, han desarrollado cuatro “sentidos” o, mejor dicho, cuatro lecturas creyentes de la Biblia, implicadas entre sí:

**a. Letra, libro de estudio.** Lo primero es el estudio de la “letra”, es decir, del texto en sí, en su propia lengua original (si se puede) y en su contexto de historia. Sin esta **base de letra y de historia**, la lectura bíblica se vuelve ideología o pura fantasía, de forma que cada uno ve en ella lo que quiere o imagina. Así lo destacaron los Santos Padres, sobre todo los de la escuela de Antioquía.

**b. Alegoría, libro de profundización.** Tras la letra viene el “sentido”, que los antiguos llamaban “alegoría” o “teología”, y que solían interpretar en clave simbólica. La Biblia no es un texto de pura ciencia física o astronómica (caso de Galileo), sino un libro para creer y para descubrir el misterio de Dios que habla a los hombres en la historia.

Así lo han destacado, sobre todo, los maestros de la escuela antigua de Alejandría,

**c. Moral, una guía para actuar,** es decir, para guiar las costumbres (= *mores*) de los creyentes. Así lo supieron los buenos cristianos antiguos (monjes); así lo ha descubierto la teología de la liberación. Esta exégesis aplica los textos a la vida de los creyentes, en una línea de práctica personal y comunitaria, desde el compromiso de la Iglesia en el mundo, como supieron autores que van de Juan Crisóstomo a Juan XXIII.

**d. Anagogía, libro para orar.** Se llamaba “anagogía” el camino de ascenso que conduce al creyente a la contemplación de los misterios. En esa línea, la misma lectura se vuelve así oración, partiendo de la historia del pueblo de Dios, que cada creyente actualiza en su vida o tomando como propios los salmos y otros textos de plegaria. Como testigos de esta forma de oración podemos citar a san Agustín o san Juan de la Cruz.

### ***Varias perspectivas: aproximaciones confesionales***

A lo largo de la historia de la Iglesia, especialmente en la Edad Moderna, se han dado diversas actitudes y matices “confesionales” en la forma de lectura de la Biblia.

**a. Ortodoxos, lectura litúrgica. Iconos bíblicos.** Mantienen la tradición antigua, de tipo sirio, copto o bizantino. Insisten en una lectura integral, en continuidad con los Santos Padres y en armonía con la liturgia de la Iglesia. Más que un libro para descubrir la fe en privado (protestantes) o para fijar las doctrinas y dogmas (católicos), ellos ven la Biblia como libro para celebrar la liturgia de la vida. En esa línea representan sus grandes misterios en los iconos, desde el Icono de la Trinidad (con los tres ángeles de la visión de Abrahán, en Mambré: Gen 18), hasta los iconos de la Anunciación, el Bautismo o la Resurrección de Jesús.

**b. Católicos, visión dogmática tradicional. El Magisterio de la Iglesia.** A partir de Trento (1545-1563), la Iglesia Católica ha intentado evitar el “libre examen” de los protestantes, impidiendo a los simples fieles el acceso a la Biblia en lenguas “vulgares”, dejando que sea el

Magisterio el que la interprete de un modo autorizado. Desde el Vaticano II (Constitución *Dei Verbum*, sobre la Divina Revelación: 1965), los católicos han retomado la lectura y estudio universal de la Biblia, buscando un modelo de lectura integradora, que vincule exégesis bíblica con teología y espiritualidad, recogiendo los elementos más valiosos de la tradición antigua, desde su perspectiva unitaria, moderada por el Magisterio, es decir, por la fe del conjunto de la comunidad de los creyentes.

**c. Protestantes, libre examen.** Superando el esquema ortodoxo y la interpretación normativa de la Biblia, marcada por la jerarquía, a partir del siglo XVI, ellos pusieron de relieve la interpretación personal (privada) de la Biblia. Su actitud ha sido ejemplar y ha marcado el estudio moderno de la Biblia, en clave de libertad, pero, cerrada en sí misma, podría correr el riesgo de caer en un subjetivismo.

### ***Aproximaciones antropológicas***

No hay en el mundo otro libro que haya sido más estudiado y aplicado que la Biblia. Entre las formas de aproximación actual a la Biblia podemos destacar:

**a. Aproximación psicológica.** Los textos bíblicos ofrecen un tipo de psicodrama, y de esa forma no ofrecen un testimonio del despliegue de la mente. Más que leídos, los textos de la Biblia han de ser recreados, de manera que nosotros mismos lleguemos a ser transformados por ellos. En esta línea se están abriendo amplios campos de investigación y estudio. No se trata de tomar desde fuera una teoría psicológica para aplicarla después, sino de dejar que la misma Biblia aparezca como testimonio clave del despliegue de la vida humana, en plano de maduración personal.

**b. Aproximación feminista.** La Biblia ha tendido a entenderse como un libro de hombres/varones. Ahora descubrimos que ella es también un texto de mujeres, por lo que dice y omite. Así, las mismas mujeres quieren recuperar aspectos olvidados pero fuertes, de la acción y presencia femenina en la Escritura. Por eso es muy importante descubrir y valorar la forma en que ellas leen e interpretan la Escritura en la actualidad. No se trata de inventar algo nuevo, sino de caer en la cuenta de

que toda lectura se inscribe en un contexto masculino/femenino, y de aplicarlo a la lectura de la Biblia, descubriendo y aplicando los matices de una visión femenina de sus temas.

**c. Aproximación liberadora.** La Biblia no ha sido nunca solo un libro para leer y orar, sino también para cumplir (en el plano del sentido moral, ya citado), un libro que recoge la esperanza de liberación de los oprimidos, desde el Génesis y el Éxodo hasta el Apocalipsis. Así lo han puesto de relieve en los últimos decenios muchos investigadores y pastores de las iglesias, especialmente en América Latina, recuperando y actualizando los rasgos principales de la tradición profética del A. T. y del Evangelio cristiano.

### ***Lectio Divina: Una lectura divina y humana de la Biblia***

Desde el contexto anterior ha de plantearse la lectura de la Biblia, que es quizá el tema más importante del Congreso. Una larga (y al mismo tiempo nueva) tradición cristiana ha puesto de relieve el valor de la *Lectio Divina* (lectura divina) como experiencia básica de oración cristiana. Esta “lectura divina” ha sido propia de los monjes y fue sistematizada en Occidente en el siglo XI d.C. Ahora está cobrando nueva fuerza, pero ha de ser bien planteada, uniendo los aspectos “divinos” y “humanos” (en la línea de la encarnación: Jesús es Dios-Hombre), los personales y los sociales, los de la transformación individual y social (eclesial de los creyentes). Estos son sus cinco momentos, que a mi juicio han de estar al fondo del Congreso de Cali:

**1. Lectio. Plano de historia, comprensión.** Se debe empezar escogiendo y leyendo una parte de un libro bíblico, o un texto especial, y para ello hace falta cierta preparación: conocer un poco los libros y las tradiciones básicas de la Biblia, saber algo de la historia. Se pueden escoger ciertos pasajes, para días especiales (a veces buscando al azar, como algunos han hecho)... Pero resulta preferible realizar una lectura continua de algunos libros bíblicos, como propone la liturgia a lo largo del año (o cada tres años, por ciclos...).

En esta línea se puede trazar un itinerario completo de lectura de la Biblia, en un año, en dos o tres años, pero suele haber textos especiales,

más repetidos, como los evangelios con la vida de Jesús, los salmos, con sus diversos temas... Será bueno mantener un orden concreto, y para ello resulta a veces necesaria la ayuda de un experto, un director de catequesis, un sacerdote, un maestro espiritual. En esta línea solo es "divina" una lectura que sea plenamente humana, histórica, social.

**2. *Meditatio*. Plano del conocimiento, meditación.** Tras leer hay que dejar que el texto repose, manteniéndonos en silencio interior, pensando en lo leído (como rumiando los temas), y también en estudio e investigación personal y social. No se trata de "pensar" en un plano puramente científico, para resolver temas técnicos de historia o de literatura, sino de entender el texto por dentro (la parábola, el milagro de Jesús...). Esta *meditación* no es solo intelectual, sino que puede y debe ser también imaginativa, dejando que lo leído (en especial sobre Jesús) penetre e influya también en la fantasía, cambiando así por dentro nuestra mente interior, como han sabido los grandes orantes cristianos.

En sentido cristiano, la meditación no consiste en "engolfarse" en Dios, despreocupándose de la historia de Israel o de Jesús, sino en descubrir el sentido más profundo de esa historia. De todas formas, algunos textos son parábolas, más que relatos de acontecimientos físicos concretos (el Buen Samaritano, el Hijo Pródigo, etc.). Esta lectura meditativa ha de tener un elemento de estudio social; hay que tener en cuenta los elementos sociales y económicos, políticos y religiosos de fondo. La Biblia es un libro en un tiempo y un espacio. Para entenderla hay que conocer las circunstancias de su surgimiento, pero también las de la actualidad, desde una perspectiva social, cultural, económica etc. Sin un estudio bíblico de las circunstancias sociales (económicas, laborales, culturales, políticas...) de la actualidad, carece de sentido el conocimiento de la Biblia.

**3. *Comunicatio*. Comunicación, diálogo orante.** Este momento solo puede desarrollarse cuando se parte de una lectura común, y cuando los orantes se *comunican* y comparten su experiencia, para enriquecerse y completarse unos a otros. En este contexto puede buscarse también un amigo o director espiritual, que guía el proceso de lectura del orante individual... y sobre todo cuando hay una "comunidad de orantes". Un orante aislado, siempre a solas, cerrado sin cesar en sí mismo, se puede

engañar, confundiendo su fantasía con la oración. Por eso es bueno tener una referencia concreta: otras personas que oran, la misa del domingo, una comunidad (a diferencia de los protestantes, que suelen poner más de relieve la interpretación privada de la Biblia).

La Biblia es un libro “social”, de comunicación humana... y solo en comunicación puede entenderse. No hay un “superior” que dice desde arriba lo que se debe entender, sino que el estudio y comprensión de la Biblia tiene que ser dialogal... Solo en diálogo se entiende la Biblia, como Palabra compartida, que desemboca en Cristo, que no es palabra de uno o de otro, sino de la comunidad.

Esta comunicación no siempre ha de tener la misma intensidad. Puede insistirse en ella algunas veces, en comunidades cristianas, en parroquias, mientras que otras veces puede quedar en penumbra, pero no puede perderse nunca de vista. Suele hacerse en general en forma de reflexión compartida, tras un tiempo de oración común. Pero hay personas que en ese contexto prefieran callar y compartir su oración de otras maneras. No se puede imponer una forma de comunicación. Pero no podemos olvidar que los Evangelios son una comunicación de la experiencia orante de Jesús.

**4. *Oratio, Contemplatio*. Oración estrictamente dicha, contemplación.** Este es el momento de la *oración propiamente dicha*, entendida en forma de acogida personal de la Palabra (dejar que Dios me hable...) y de respuesta también personal, de forma que la Palabra de Dios se vuelva fuente de comunicación, de diálogo, de encuentro del orante con el Dios de Cristo. Esta oración puede realizarse a veces en forma de repetición de palabras (rezar, recitar...) y otras veces en forma de silencio ante el misterio.

En esta línea, más allá de la simple oración imaginativa o racional (mejor dicho, en el fondo de ella) está la *contemplación*, que consiste en superar el nivel de las palabras, dejando que sea el mismo Dios (el Cristo) quien actúe en nosotros, de manera que él nos “inunde”, se convierta en Vida de nuestra propia vida. Se le suele llamar “con-templación”, una palabra hermosa que viene de “templo”: con-templar es hacerse templo de Dios, dejar que Dios habite en nosotros, y sea él quien hable y sienta con su Vida en nuestra vida. No se trata de una simple

“consideración” (que viene de *sídera*: estrellas), dejando que las cosas del mundo y del cielo físico nos llenen por dentro... Es algo más, pues lo que importa es que nos llene Dios, el Dios de Jesús, que seamos lugar de su vida, su templo.

**5. Actio. Acción, compromiso.** Al final del proceso está la *acción*, es decir, el compromiso de seguir a Jesús, de cumplir la voluntad de Dios, de servir a los hermanos, comprometiéndonos a favor de la justicia del Reino de Dios. Toda verdadera oración culmina y se expresa en una acción, es decir, en un seguimiento de Jesús: Con una acción de Dios en nuestra vida, y una acción nuestra al servicio del Reino de Dios.

Moisés había subido a la montaña para ver a Dios (Ex 19-20), pero tuvo que bajar de ella para decir a los israelitas lo que había visto, para dirigirles y amarles... Jesús sube al Tabor, para dejar que Dios le llene, para hacerse templo de Dios, pero luego tiene que bajar para ayudar a los enfermos y animar a todos (como pone de relieve el Evangelio de Marco, capítulo 9).

*Conclusión.* Entendida así, la misma oración bíblica se vuelve estudio bíblico, en línea social y cultural, convirtiéndose, al mismo tiempo, en compromiso a favor de la justicia, desde los excluidos y las víctimas. Esta es la oración del mismo Jesús, que sigue actuando en nosotros (comunicándose con nosotros), para que seamos así portadores de su Biblia, es decir, de su palabra en la historia.

La historia de Jesús es el lugar y camino de la presencia de Dios, que habla a los creyentes. Es bueno conocer bien la Biblia, pero no hace falta conocer todos sus detalles. Lo que importa es no separar la lectura histórico-literaria de la meditación-contemplación, ni separar la propia de la interpretación y vida del conjunto de la Iglesia, ni el conocimiento de la Biblia de la transformación personal y social de los hombres, en línea de justicia, solidaridad y esperanza de futuro.

## **Conclusión, un plan de lectura en doce meses**

A modo de conclusión, condensando las ideas que he puesto de relieve en la parte final de mi libro *Ciudad-Biblia* (2019) me atrevo a ofrecer un plan de lectura de conjunto de la Biblia, desde una perspectiva

personal y comunitaria, cultural y eclesial. No puedo ofrecer conclusiones, pues las conclusiones podrán venir solo al final de este proceso de lectura, que ahora presento de un modo más personal y directo.

### ***Una ciudad libro (un mundo libro)***

Utilizo la imagen de una Ciudad, pero también podría utilizar la de un “mundo-libro”, como supone Gen 1 y como siguen suponiendo los testigos de eso que he llamado la Biblia de la Naturaleza, entendida como palabra de Dios para los hombres. Como he dicho, la Biblia empieza con el “mundo” como libro de Dios, pero al final (en Ap 21-22) ese mundo es como una nueva ciudad... la Ciudad de Dios.

Esta imagen de la Biblia como ciudad ya la utiliza Jesús ben Sira, el Eclesiástico, en el siglo II a.C., cuando identifica la sabiduría de Dios con una Ciudad (Jerusalén), con un Libro (el de la alianza de Moisés), con un Huerto bien regado, rebosante de flores y olores, donde habitan y disfrutan los sabios (Eclo 24,11.23.31). El Apocalipsis, por su parte, añade que esta Ciudad Biblia estaba herméticamente clausurada, que nadie la había logrado abrir hasta que el Cordero rompió sus sellos y nos mostró su contenido (Ap 5).

Esta ciudad es la Nueva Jerusalén, con preciosos muros de jaspes y pilares de perlas (los doce apóstoles), con doce puertas abiertas a los cuatro puntos cardinales (los doce patriarcas) y custodiadas por ángeles del cielo (Ap 21,10-21). Esa Ciudad-Libro es la Biblia, que cientos de miles de rabinos judíos y teólogos cristianos, con científicos sin número, han leído, estudiado y comentado siglo a siglo.

Por un lado, la Biblia sigue siendo un libro muy difícil; pero, por otro, es el más fácil, pues Jesús rompió sus sellos y nos enseñó a caminar por sus calles y plazas. Pues bien, ahora que tengo el gozo de presentar esta guía de lectura de Ciudad Biblia, debo confesar que lo importante no es mi «plano», sino el Libro, es decir, esa Ciudad en la que Dios habita con nosotros a través de su Palabra. Ni el más minucioso de los 38 planos podrá nunca suplantar al territorio que representa.

No te quedes, pues, con el plano externo de la ciudad, con el mapa del mundo: explora más bien el territorio, que es la colección de textos

(relatos, leyes, oraciones) de la Biblia. Esa es la aventura que te permitirá caminar hacia Dios y conocerte a ti mismo. Puede resultar una labor costosa, pero es, a un tiempo, una tarea fácil, porque en general solemos conocer ya algunas cosas de la Biblia por herencia cultural, por la liturgia, quizá por experiencia personal y, sobre todo, por deseo de Dios y de verdad. No se trata, pues, de acceder por primera vez a una ciudad ignota, de la que nada sabemos, sino de familiarizarnos más con la «casa» que de alguna manera ya conocíamos.

Necesitarás, sin duda, cierto tiempo y una buena traducción de la Biblia, con sus introducciones y notas. Y puede ocurrir que en un momento dado te canses. Si llega ese momento, será bueno que pares y te reorientes de nuevo con un buen “comentario” (o con mi libro *Ciudad-Biblia*), para situarte en la diversidad de sus barrios, distinguiendo zonas de oración y terrenos de historia, adaptando tu marcha a las colecciones legales o a las denuncias proféticas, reconociendo si avanzas por novelas ejemplares o por textos de sabiduría...

El centro de referencia, que nunca habrás de perder de vista, es la Gran Plaza de Jesús, según los evangelios. No cuenta esta “Ciudad Biblia” con un plano trazado de un modo perfecto, como en las coordenadas cartesianas (de Descartes) con sus cuadras y manzanas perfectamente trazadas, un plano con calles rectas y ángulos trazados a tiralíneas, como las ciudades griegas de Hipódamo o algunas ciudades trazadas por los conquistadores hispanos en América. Ciertamente, en la Biblia hay una plaza central o mayor (que para los cristianos es vida de Jesús) y hay una vía recta, que va del Génesis al Apocalipsis, pero hay, al mismo tiempo, barrios en racimo, con esquinas y arrabales, con avenidas y callejas que a menudo parecen cerrarse, como ocurría en la Jerusalén antigua.

No hay en Ciudad Biblia un plano en damero (como el de la “tabla” del juego de damas), pero sí una lógica muy honda, muy humana, con edificios-libros de tiempos y estilos diversos: códigos legales y evangelios, historias y leyes, profetas que siguen clamando justicia y poetas que anhelan la sabiduría. Y gravitarás siempre en torno al centro que es la Plaza de Jesús, donde todo comienza siempre de nuevo.

Es posible que al principio te cueste, pero después, tras haber recorrido varias veces Ciudad Biblia, reconocerás que la Biblia es tu libro, nuestra casa-ciudad: no te lo digo yo, lo comprobarás tú mismo cuando descubras en la Sagrada Escritura tu verdad humana y cristiana, una Palabra en torno a la cual ha girado no solo la religión, sino casi toda la cultura de Occidente.

### ***Un plan para recorrer la Ciudad Biblia (o el mismo mundo)***

Así entiendo yo la Biblia, como una ciudad fascinante, en gran parte ignorada, por la que debemos caminar con calma y tiempo, si queremos entrar en sus misterios (temas) y en toda la riqueza de su contenido (libros). Tiene esta Ciudad-Biblia mil rincones y nadie, ni judío ni cristiano, creyente o no creyente, la puede conocer del todo, aunque lleve muchos años explorando sus callejas. Pues bien, para caminar mejor por ella, propongo a mis lectores y amigos una “marcha” o exploración en doce meses.

*Los judíos* suelen partir del Pentateuco, que ellos toman como puerta y plaza central de la Escritura, para contemplar y valorar desde allí los restantes libros. *Los cristianos* podemos empezar mejor del Centro o Plaza Mayor de Jesús (con los Evangelios), para avanzar desde allí en zigzag (en ida y vuelta) hasta la puerta de entrada (Génesis) y luego a la salida (Apocalipsis), volviendo otra vez al Evangelio. Esa Plaza Mayor o Kilómetro Cero la forman los libros de la vida de Jesús (Marcos, Mateo y Lucas), donde empieza y acaba este recorrido, para descubrir así las claves de la Revelación de Dios, pues solo la podrá entender quien sepa, al mismo tiempo, de dónde ella proviene (Antiguo Testamento) y hacia dónde se dirige (Nuevo Testamento, Iglesia).

*Hay comentaristas que piensan que se debería conocer primero todo un Testamento* (Antiguo o Nuevo) para tratar después el otro; hay algunos que parecen centrarse solo en ciertos libros, dejando otros al margen. En contra de eso, siguiendo de algún modo los planes de lectura que propone la liturgia judía o la cristiana pienso que es preciso leer todos los libros, y más en nuestro caso, si pensamos que el A. T. y el N. T. están entrelazados de tal forma que deben leerse al mismo tiempo, caminando a la vez hacia el origen (Génesis, A. T.) y la meta (Apocalipsis, N. T.).

Desde el principio/centro que es la Plaza de Jesús (tema 1), recorreremos así, de forma entrelazada, los cinco temas del A. T. y los cinco del N. T. (temas 2-11), para desembocar, al fin, nuevamente, aunque de otra manera, en la misma Plaza de Jesús (tema 12), donde evocaremos el sentido de conjunto de la Biblia, como verá quien me siga acompañando.

### **Primer mes. Evangelios sinópticos**

En el comienzo de la Biblia cristiana está la vida de Jesús, tal como ha sido recogida e interpretada por los Evangelios sinópticos. Por eso será bueno empezar por ellos:

*Primera semana: Marcos, leído entero cada día.* Distingan las dos partes principales del texto: a) Mc 1,1-8,26: Vida y mensaje de Jesús en Galilea, anunciando y preparando la llegada del Reino de Dios; b) Mc 8,27-16, 8: Camino de Jesús hacia Jerusalén, donde las autoridades de la ciudad le condenan a muerte. Descubran la necesidad de volver a empezar el camino de Jesús en Galilea (16, 1-8). Marcos no ha escrito el Evangelio para que sus lectores se limiten a conocer la historia pasada, sino para que retomen el camino de Jesús y lo recorran con él.

*Segunda semana: Mateo, leído también por entero cada día.* Pronto descubrirán que Mateo ha incluido un prólogo con el nacimiento de Jesús (Mt 1-2) y un epílogo con escenas de su resurrección (Mt 28), “completando” el texto de Marcos, al que añade unos materiales que provienen del Q (libro de sermones de Jesús, no conservado). Descubrirán también que Mateo ha introducido cinco grandes sermones (Mt 5-7; 10; 13; 18 y 24-25), donde recoge la doctrina de Jesús, de un modo catequético y sistemático, presentando así a Jesús como un predicador sabio.

*Tercera semana: Lucas, también entero cada día.* Lucas retomó el texto de Marcos, unido al Q (lo mismo que Mt) para judíos, cristianos y paganos, presentando a Jesús como figura religiosa importante, que debe ser conocida en el ambiente culto de su tiempo, pues su vida y mensaje aporta algo que otros no han conocido. Lucas quiso decir que la historia de Jesús tiene que continuarse en la Iglesia. Por eso termina su Evangelio diciendo que Jesús ha “subido” al cielo, encargando su tarea mesiánica a los hombres (prometiéndoles la venida del Espíritu Santo).

*Cuarta semana:* a) Completen aquellas cosas que no han quedado claras en las tres anteriores. Siéntanse capaces de leer los sinópticos por sí mismos, sacando las consecuencias que vieren, no las que otros les han dicho; b) Apunten las cosas más importantes que han visto en los tres Evangelios. Dejen los temas abiertos, pues habrá que volver a esta Plaza de Jesús (con los sinópticos) al final de todo el recorrido.

### **Segundo mes. Historia israelita**

Para entender a Jesús, la lectura del A. T. ha de empezar los libros de la historia de Israel, entendida como Revelación de Dios en la vida de los hombres. Solo los israelitas conciben su historia como “teofanía”, presencia activa de Dios:

– *Primera semana.* Será bueno empezar por 1-2 Sam y 1-2 Rey, que son los libros centrales de la obra deuteronomista (siglos VI-V a.C.) donde se ha plasmado la raíz de la identidad israelita, en la historia anterior al exilio.

– *Segunda semana.* Se pasará Esd-Neh, 1-2 Cron, que se han tomado a veces como obra del “cronista” (IV a.C.), para conocer momentos básicos de la “restauración” de Israel tras el exilio (Esd-Neh) y la forma como los judíos de ese tiempo han entendido su historia, desde una perspectiva sacral (de templo).

– *Tercera semana.* En este momento se podrá estudiar y entender la reconstrucción deuteronomista de la historia original del pueblo, según el apartado c (Josué y Jueces).

– *Cuarta semana.* Se podrán leer los libros Rut, 1-2 Mac, para completar de esa manera la visión de la historia israelita. Si hay tiempo, esos libros pueden y deben compararse con las obras de los historiadores griegos (Herodoto y Tucídides).

### **Tercer mes: Hechos de los Apóstoles**

Es necesario pasar de la historia de Jesús (y de la historia del A. T) al surgimiento de la Iglesia. Por eso será conveniente dedicar el segundo mes al estudio de ese tema, insistiendo en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

– *Primera semana.* Léase cada día la primera parte de Hechos (Hech 1-15), fijando los motivos, precisando las escenas, distinguiendo los protagonistas, e insistiendo de un modo especial en las claves del conflicto que lleva al Concilio, con la solución allí propuesta (Hch 15).

– *Segunda semana.* Léase también cada día la segunda parte del libro (Hch 15-28), empezando de nuevo por el Concilio (Hch 15) y fijando los momentos fundamentales de la misión (éxito y fracaso) de Pablo hasta llegar a Roma.

– *Tercera semana.* Para completar lo anterior, esta semana se pueden leer algunos textos más biográficos de Pablo, y más centrados en la Iglesia (Gal 1-2; 1 Cor 1-4.11-15; 2 Cor 9-12 y todo Flp), comparando así la visión de Hechos con la de otros textos del N. T. (y también con los libros históricos del A. T., léidos el mes anterior).

– *Cuarta semana.* Se volverá a los sinópticos y a los libros históricos del A. T., comparando el mensaje y destino de Jesús con el despliegue de Israel y el de la Iglesia, para destacar así la diferencia y la continuidad que existe entre ambos acontecimientos.

### **Cuarto mes: Libros proféticos**

Para el estudio del Antiguo Testamento, después de los libros de historia, vienen los proféticos, pues la Biblia es un libro profético. Este es un tema muy extenso, que no se puede exponer en un mes... pero se pueden ofrecer las bases fundamentales para su estudio:

*Primera semana.* Se leerán los relatos de vocación (Is 6, Jer 1-2, Ez 1-3) y los textos de los profetas más citados en el N. T. (como Isaías 40-55 y Zac), que son más conocidos y que son de introducción a lo que sigue.

*Segunda semana.* Se leen los profetas Mayores (Is, Jer, Ez), dedicando a cada uno dos días, y destacando los pasajes más significativos: Libro del Emmanuel (Is 7-11); Relatos biográficos, con oráculos de restauración (Jr 26-45); Primera actividad (Ez 12-24).

*Tercera semana.* Dedicados a los profetas Menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas...), leyendo dos cada día. De lectura obligada, más atenta son Oseas, Amós y Miqueas.

*Cuarta semana.* Servirá para recapitular las semanas anteriores, insistiendo en los textos más significativos y comparando a los profetas de Israel con filósofos y personajes proféticos de nuestro tiempo.

### **Quinto mes: Pablo (corpus paulino)**

Conocemos ya a Pablo por Hechos (mes 3º), donde se ofrece una visión general de su historia. Este mes pasamos a sus cartas, que son el primer testimonio escrito de la profecía y novedad cristiana. Pablo traduce en ellas el Mensaje de Pascua de Jesús en forma de palabra (anuncio y denuncia) para las comunidades que ha fundado, apareciendo como profeta (comparar Gal 1,15 con Jr 1,5; Is 49,1), al que Dios ha llamado para extender a las naciones el mensaje de su Hijo Jesucristo. Por eso, proponemos su lectura después de los profetas del A. T.:

*Primera semana.* Empezaremos leyendo las primeras cartas auténticas: 1 Tes, 1-2 Cor, con Flp y Fl (a lo que se puede añadir 2 Tes, que es posterior) para conocer su visión de Cristo y de la Iglesia.

*Segunda semana.* Seguimos con las cartas auténticas, empezando quizá por Flp y Fl, para centrarnos en Gal y Rom, que nos sitúan en el corazón de la teología paulina (pecado y gracia, salvación por la fe, unión de todos los hombres en Cristo).

*Tercera semana.* Se estudiarán las cartas posteriores de la escuela de Pablo, de tipo místico-ecclesial (Col-Ef), con las pastorales (1-2 Tim, Tito), tal como aparecen en la "vía de la derecha", para conocer el despliegue de la misión y la teología paulina.

*Cuarta semana.* Será bueno recoger, en forma de síntesis, la experiencia y teología de Pablo. En contra de lo que a veces se ha dicho, él no ha inventado una nueva religión, sino que ha expresado (ha sacado las consecuencias) del movimiento de Jesús, partiendo de su pascua (muerte y resurrección mesiánica).

### **Sexto mes: Ley de Dios, Deuteronomio**

Volviendo atrás, en la línea del A. T., tras los libros de historia y profecía, vienen los libros de la Ley, y en especial el Deuteronomio, que

recoge la mejor tradición de los profetas y de la experiencia vital israelita. Este libro está en la base de la tradición posterior del judaísmo, que ha “personalizado” la Ley (= Palabra) de Dios, que así aparece como fuente y principio de vida para el pueblo. Su parte central (Dt 12-26), elaborada probablemente el tiempo de Josías, al final de la monarquía de Judá (cf. 2 Rey 22,3-20), ha marcado la historia y teología de los israelitas, que han definido a Dios como aquel que les revela su Ley para acompañarles sobre el mundo.

*Primera semana.* Se dedicará a la lectura y estudio del Código Dt (12-25). Aunque esa lectura parezca seca (temas de ley, superados por Jesús, dirían algunos) debemos insistir en ella, pues para un judío la religión no es algo que se piensa o siente, sino algo que se hace, una ortopraxia.

*Segunda semana.* Para situar el Código Dt (12-15) en su entorno de historia y de pacto se leerá la parte anterior (Dt 1-11) y posterior del libro (Dt 26-33). Estos capítulos ofrecen la mejor introducción al tema de la presencia de Dios como Ley-Palabra de Amor, en el corazón de la Biblia judía.

*Tercera semana.* Habrá que comparar Dt 12-15 con otros códigos legales de Israel (de la Alianza: Ex 20,22-25,18; de la Santidad: Lev 17-26), para entenderlos en conjunto, en su despliegue histórico. Desde ese fondo hay que leer y estudiar el Sermón de la Montaña (Mt 5-7).

*Cuarta semana.* Los judíos han sabido que la Ley solo se entiende y se cumple cuando se actualiza. Por eso hay que estudiar y entender lo dicho a la luz de otras normas antiguas (cf. Vía Izquierda) y, sobre todo, a la luz de las leyes y normas de vida social y familiar, económica y religiosa de la actualidad.

### **Séptimo mes: Evangelio y cartas de Juan**

Más que un relato de la historia de Jesús, como los sinópticos, Juan es un tratado espiritual y muy “carnal” sobre Jesús, un libro de revelación, con doctrinas tomadas de la filosofía y de la experiencia religiosa del ambiente, pero que provienen sobre todo de un tipo de tradición israelita, que puede situarse en la línea del Deuteronomio.

El Evangelio de Juan se lee pronto, en una o dos horas de calma, a diferencia de los libros históricos y proféticos del A. T., que requieren días y días de estudio. Desde ese fondo, hay que comparar a Juan con el Deuteronomio, cuando presenta a Dios como Palabra/Ley para su pueblo, pero añadiendo que esa Palabra esta “encarnada” (Jn 1,14).

*Primera semana.* Se leerá una vez cada día el “libro de los signos” (Jn 1,19–12,50), destacando los siete “milagros” de Jesús, con los discursos o desarrollos que les acompañan, mostrando cómo los hechos narrados (milagros) se han vuelto principio de una intensa reflexión cristológica.

*Segunda semana.* Se leerá una vez cada día el “libro de la gloria” (Jn 13-21), con los relatos/discursos de la Última Cena, a los que siguen el juicio, muerte y primera experiencia pascual, en los que se manifiesta la identidad divina de Jesús, como revelador de Dios.

*Tercera semana.* Estará dedicada al prólogo (1,1-18) y al epílogo del Evangelio (Jn 21), poniendo de relieve la identidad de la Ley/Logos de Dios con Jesús encarnado, destacando el compromiso eclesial de sus discípulos. En ese contexto se leerán 1-3 Jn, como testimonio de los valores (y riesgos) de una iglesia gnóstica.

*Cuarta semana.* Habrá que comparar los relatos de Juan con los sinópticos y el Deuteronomio, para distinguir y vincular el judaísmo con el cristianismo (y los diversos tipos de cristianismo, como son el de los sinópticos y el de Juan).

### **Octavo mes. Levítico (con Ex 25-40 y Núm)**

Tras Juan (que estaba en la línea de la Ley/Logos, que empezaba en el Deuteronomio) volvemos al A. T. para centrarnos en la línea “sacerdotal” del Levítico (con Éxodo 25-40 y Números). Estos libros son, en general, poco conocidos, pero resultan esenciales para entender el despliegue del N. T. (Hebreos) y de la religión cristiana, que ha cristalizado a menudo en formas sacerdotales.

*Primera semana.* Se dedicará a la lectura completa del Levítico, puede ser una vez por día, destacando sus temas principales. Se leerá como libro de religión (uno de los manuales más perfectos de simbología

religiosa), pero mostrando la importancia que ha tenido para nuestra visión del cristianismo a lo largo de los siglos.

*Segunda semana.* Se empleará en la lectura de Ex 25-40, un texto precioso centrado en la construcción del Santuario, que es símbolo del templo en el que Dios habita y perdona los pecados de su pueblo (como muestran los capítulos centrales: 32-34). Se insistirá en la importancia que ha tenido y tiene el templo en la visión religiosa de la humanidad, y de un modo especial en nuestro tiempo.

*Tercera semana.* Estará centrada en la lectura de Números (cuyos misterios y sentido he destacado en Bibliograma I y II), desde una perspectiva histórica y actual, como recuerdo de un pasado venerable, pero también como signo de algunas tentaciones y problemas esenciales de la humanidad actual.

*Cuarta semana.* Se completará lo anterior con un estudio comparativo entre los dos libros legales más importantes del A. T.: Deuteronomio y Levítico, destacando las conexiones y diferencias que existen entre ellos, no solo en sí mismos, sino por el influjo que han tenido en el despliegue (y en la actualidad) del cristianismo.

### **Noveno mes: Hebreos (y Cartas Católicas)**

Del Deuteronomio (Ley como Palabra de Dios) pasábamos al Evangelio y cartas de Juan. Pues bien, de Levítico (y Éx 25-40) pasamos, de una forma lógica, a la carta Hebreos, que es una reformulación de la liturgia y la piedad mesiánica de los seguidores de Jesús. Lo mismo que el Levítico, esa Carta es un documento poco conocido y, sin embargo, resulta esencial para entender la Biblia en su conjunto, pues nos sitúa ante el tema del Sacrificio, que está en la base no solo de la Biblia, sino de la historia humana.

*Primera semana.* Lectura conjunta de Hebreos, una vez cada día, de ser posible, poniendo de relieve la identidad del sacrificio de Jesús, que se identifica con su propia vida de fidelidad a Dios (en la línea de Melquisedec), entrando así, por la resurrección, en el santuario celeste y superando los sacrificios rituales del templo de Jerusalén, realizados según el ritual de Aarón (de Lev 17).

*Segunda semana.* Leer las “cartas católicas”, es decir, universales (Sant, 1 Pedro, Judas, 2 Pedro), poniendo de relieve sus conexiones y sus diferencias con respecto a Hebreos. Destacar desde 1 Pedro el carácter sacerdotal de la vida cristiana en cuanto tal.

*Tercera semana.* Retomar y estudiar los posibles motivos sacerdotales de los sinópticos y Juan, analizando los textos de la pasión y resurrección (Mc 14-16; Mt 26-28; Lc 22-24; Jn 18-21), para compararlos con Hebreos y fijar así el sentido del sacrificio (entrega de la vida) de Cristo en el N. T.

*Cuarta semana.* Analizar, desde todo lo anterior, los rasgos sacerdotales y sacrificiales del cristianismo posterior, en especial en nuestro tiempo, desde la perspectiva de Levítico y Hebreos.

### **Décimo mes: Génesis (y Ex 1-18)**

Gran parte de los lectores de la Biblia empiezan por el Génesis, el libro que los redactores del Pentateuco (s. IV a.C.) y los rabinos recopiladores del canon (s. I a.C. - II d.C.) han colocado al comienzo de la Escritura. Pero, en sentido estricto, el Génesis (y de manera más precisa sus primeros capítulos) han sido escritos en una fecha bastante tardía, dentro del proceso de composición de la Escritura. Por eso he querido situar el Génesis hacia el final del recorrido, en el décimo mes del estudio guiado de la Biblia.

*Primera semana.* Estará dedicada a la lectura y estudio de Gen 1-11, el relato de la creación (Gen 1), vinculado con la “proto-historia” (Gen 2-11), expresada en la primera pareja (Adán-Eva), la primera sociedad (Caín y Abel), con las primeras desmesuras (diluvio y torre de Babel). Estos capítulos, que pueden y deben compararse con teogonías, con relación de “creación” de otros pueblos y con la ciencia moderna, nos sitúan ante el Dios que “hace” no haciendo (abriendo camino para que los hombres se hagan).

*Segunda semana.* Se centrará en la lectura y estudio de las historias patriarcales (Gen 12-50), en las que Dios aparece como animador y guía de unos hombres (Abrahán, Isaac, Jacob, con mujeres e hijos) que buscan tierra, libertad y descendencia. También aquí se puede y se debe

comparar la historia de estos hombres y mujeres con otros semejantes, que buscan formas de supervivencia y futuro en medio de condiciones adversas.

*Tercera semana.* Estará dedicada al estudio de Ex 1-18, capítulos centrales en los que se ha marcado la experiencia de liberación de un grupo de oprimidos, a los que Dios acompaña, por medio de Moisés, para que puedan salir de un contexto de opresión en que se encuentran. Léase cada día de la semana todo el texto, marcando el mensaje que ofrece para nuestro tiempo.

*Cuarta semana.* En ella puede recogerse y condensarse toda la lectura del A. T., desde los primeros libros de historia (día 3º, 1ª semana) hasta el comienzo de toda historia posible (Génesis). En este contexto se pueden y se deben trazar las líneas maestras de una lectura cristiana del A. T.

### **Undécimo mes: Apocalipsis**

Propiamente hablando, el Apocalipsis no ofrece un argumento nuevo, sino que expone, en forma unitaria, una serie de temas que son propios de la profecía judía y de los evangelios cristianos, iluminando así el conjunto de la Biblia y de la vida cristiana, desde su culminación:

*Primera semana.* Se empleará en la lectura íntegra del texto, de ser posible una vez cada día, poniendo de relieve su dinámica interna y su estructura, fijando la acción de cada personaje (Hijo de Hombre, Mujer, Dragón, Bestias...), y el desarrollo de la trama.

*Segunda semana.* Deberá dedicarse al estudio de las imágenes de fondo del libro, poniendo de relieve su sentido en el contexto del Apocalipsis y su importancia actual. Desde ese fondo se puede precisar el sentido de la violencia en el conjunto del libro y en algunas de sus escenas concretas, marcando también la ternura de fondo que lo llena (sobre todo en Ap 21-22).

*Tercera semana.* Se leerán los textos citados en la columna derecha (de Isaías, Ezequiel, Zacarías y Daniel), comparándolos con el Apocalipsis, para destacar así la novedad cristiana de este libro (Cordero Degollado, Iglesia...), y su continuidad con el A. T.

*Cuarta semana.* Trazar una lectura de conjunto de la Biblia, desde el Génesis al Apocalipsis, poniendo de relieve los rasgos que vinculan los diversos libros, desde una perspectiva judía y cristiana.

### **Duodécimo mes: Relectura integral de la Biblia, cuestiones abiertas**

El trabajo de este último mes podría (quizá debería) ser más informal: que cada uno navegue a sus anchas por el universo de la Biblia, buscando, encontrando, dejándose impresionar por lo hallado y omitido, por lo sabido y lo ignorado. Sin embargo, para aquellos que me han venido siguiendo en los once meses anteriores, quiero y puedo ofrecer un esquema de lectura final, que cada lector adaptará y aplicará según las circunstancias, partiendo de los paralipómena, palabra griega que significa “las cosas omitidas”.

*Primera semana.* Libros poéticos y de oración. Se dedicará todo el tiempo a la lectura de Salmos, Cantar y Lamentaciones. Se trata de textos universales y muy conocidos, de judíos y cristianos, que necesitarían más atención (sobre todo los Salmos, de los que debería tratarse por separado). Podrían haberse estudiado más extensamente al principio del curso, pero el momento actual resulta también muy apropiado, al final del curso. Es bueno terminar la lectura de la Biblia con los Salmos y el Cantar, pues ambos libros nos invitan a comenzar de nuevo, siendo como son un resumen y compendio de toda la Escritura cristiana y judía. Son libros para orar y gozarse. No se tratará de repetir sus palabras, al pie de la letra, sino de actualizarlas, pues conforme a un principio de hermenéutica judía, quien traduce al pie de la letra es traidor, pero quien inventa algo totalmente nuevo es un falsario.

*Segunda semana.* Libros sapienciales. Están entre el A. T. y el N. T., y han sido por siglos los más leídos de la Biblia, tanto los de origen hebreo (Job, Qohelet, Proverbios), como los de origen griego o de los Setenta (Eclesiástico y Sabiduría). Ofrecen una reflexión muy honda (antigua y actual) sobre el sentido de la vida humana. Después de leída la Biblia, ellos siguen siendo un regalo, una sorpresa final. Es bueno leerlos aquí, culminado el curso, como resumen y visión de conjunto de todo lo anterior, para dejarse iluminar por ellos y seguir pensando en nuestro

tiempo, a la luz del argumento de conjunto de la Biblia, desde la Plaza de Jesús, donde hemos vuelto al final de nuestro recorrido, a comienzos del siglo XXI, pues la Biblia solo es Palabra de Dios si nos habla (nos interroga, nos ofrece caminos de vida) en nuestro tiempo.

*Tercera semana. Volver a lo importante.* En este momento, tras la lectura programada de Salmos y Cantar, y de los Libros Sapienciales, concluido el recorrido de conjunto, es bueno recordar los mejores momentos del curso, recogiendo aquellos motivos y textos que han sido más significativos, por lo que han aportado a nuestra visión de la Biblia y de la vida humana.

Es conveniente recoger esos textos en un tipo de Cuaderno Bíblico, para verlos de un modo unitario y para proponerlos como base de una nueva lectura "agradecida" (y compartida) de la Biblia. Teniendo en cuenta las contribuciones de varios lectores (o grupos de lectores) se podría elaborar un elenco de cuestiones esenciales para seguir profundizando en ellas, quizá con la ayuda de algún especialista

*Cuarta semana y conclusión.* Este es el momento de repasar los temas y momentos que han quedado pendientes (menos *comprendidos*) a lo largo del curso. Deberíamos tenerlos apuntados en nuestro cuaderno de notas, para dedicarles ahora una atención especial, acudiendo, si fuere necesario, a la ayuda de especialistas (o de libros de consulta). En esa línea podríamos ir elaborando (sobre todo en la lectura por grupos) un elenco de dudas principales, o quizá mejor una serie de cuestiones discutidas, a partir de las cuales se podría elaborar un curso especial, guiado por especialistas en el tema.

De esa forma habría concluido el curso de los Doce Meses con la Biblia, de una forma abierta, procurando volver a los temas menos asimilados, para profundizarlo. Un proverbio antiguo decía: *Ars longa, vita brevis* (que podría traducirse como: la tarea es larga, la vida limitada). Ciertamente, la tarea de la Biblia es grande y nos desborda. Pero como decían también los rabinos judíos, es muy importante conocerla y practicarla aquí, aunque haya una parte que queda para el futuro de la Vida, pues la Biblia es Palabra de Dios, y Dios es la Vida futura del creyente.



## Epílogo

*Carlos Andrés Imbachí Silva, SDS*

A lo largo del camino recorrido se fueron exponiendo algunos elementos que enriquecen la tarea bíblico-teológica desde diferentes contextos. Cada marco contextual particular se funda en la particularidad de una perspectiva histórica de la Revelación. Esta manera de hacer una teología contextual se asienta sobre las bases del acontecer de Dios en la historia, una historia unificada, como aprenderíamos con Gustavo Gutiérrez en 1972, marcada por ese delicado diálogo entre los símbolos sagrados y los signos de los tiempos.

Ahora, una vez hecho el recorrido investigativo, es oportuno resaltar algunos aspectos de gran significado.

Se afirma que la teología por definición es contextual, y que este acercamiento implica tener claro desde dónde se lee y se interpreta el Texto Sagrado. Esto implica, definitivamente, una conversión metodológica que supere la inclinación aplicativo-objetiva de la hermenéutica confesional, e incluso de los métodos histórico-críticos, y entre a considerar los eventos culturales, sociales y la realidad contextual como fuentes legítimas, e incluso indispensables, para la reflexión teológica. Esta concepción es superación de una visión reductora de lo divino a lo vertical, que toma la realidad profana como un elemento negativo y carente de la dimensión de lo sagrado.

Un elemento clave en la lectura de la Palabra de tipo contextual es la aceptación de la Revelación como la automanifestación de Dios en la historia. Dios se da a conocer a través de los acontecimientos concretos de la vida humana. No hay ruptura entre lo humano y lo divino; lo

trascendente de Dios se hace presente en lo inmanente humano, en lo cotidiano y concreto de las personas. De modo que toda lectura contextual cobra importancia y condición de posibilidad al percibir la Revelación de Dios en contextos históricos concretos y particulares, en los que se asume que si Dios se comunica con el ser humano recurre al lenguaje de lo humano, concretizado en rostros y eventos específicos.

La lectura contextual de la Palabra, tema central de esta investigación, nos ayuda a reflexionar en una teología bíblica a partir de un nuevo horizonte (una nueva concepción de la historia), que traza una distinción clara frente al modelo meramente intelectualista (es decir, afirmaciones de carácter universal y sobrenatural), y se conecta con un modelo que se orienta a partir de la experiencia en Dios que se introduce en el contexto humano (hombres, campesinos, mujeres, afrodescendientes, etc.), ofreciéndose de manera continua en la historia. Se da paso, así, de una concepción creyente basada exclusivamente en verdades eternas e inmutables de datos revelados, ajenos a la experiencia humana en el hoy del mundo, hacia una noción dinámica de la Revelación, movida por el principio de comunicación, mediada por los hechos históricos, que son susceptibles de ser expresados y actualizados en palabras.

La lectura contextual de la Palabra tiene como base la teología desarrollada en nuestro continente, que se halla enmarcada en la dinámica de los signos de los tiempos. Caracterizada, además, por dar un valor teologal a la historia, que se concretiza en una realidad particular, de este modo es posible y enriquecedor reconocer las múltiples lecturas y desarrollos de teologías que se desprenden, por ejemplo, de la lectura feminista, la lectura campesina, la lectura afro, la lectura urbana y tantas otras lecturas contextuales, que disputan hoy un espacio en la teología desde la especificidad de sus lugares teológicos. Con ello, la teología de los signos de los tiempos se orienta por una postura atenta, disponible y de constante discernimiento, y posee intenciones salvíficas y emancipadoras (por tanto, éticas y políticas), frente al contexto.

En todo este proceso investigativo es posible entresacar algunos criterios para el quehacer teológico a partir de la lectura contextual de la Palabra; estos permiten responder el gran desafío de la teología de la acción humana; nos muestran que Dios aún sigue siendo relevante para

la realización concreta e histórica del ser humano; además, se constata la posibilidad de articular la realidad de cada pueblo o grupo concreto —contexto— con el mensaje del Evangelio. De esta manera, se logra estructurar un proceso bíblico y teológico marcado por una práctica continua del ejercicio hermenéutico que, en medio de las contradicciones presentes en el contexto, puede establecer algunas directrices para su tarea interpretativa, como pretexto ético de liberación.

Este modo específico de hacer teología, que aborda el texto revelado desde contextos particulares, tiene como principio el acontecer histórico de la Revelación y pone de manifiesto la necesidad de implementar en las diversas facultades de Teología un estudio profundo acerca de las vivencias interpretativas, con matices emancipadores, que se conecte con una pastoral que posibilite la consciencia del valor teológico de la historia. Todo ello abre nuevos horizontes a la misión eclesial, pues la sitúa en un contexto donde pueda responder a los clamores que surgen con urgencia en el contexto histórico (exclusión, pobreza, marginación, desarraigo comunitario); de esa manera, la comunidad eclesial, movida por el dinamismo de una lectura contextual de la Palabra, tiene mucho que ofrecer a la sociedad multiforme y en transformación, testimoniando su fuerza liberadora, performativa y salvífica en el mundo.

El quehacer teológico redescubre la necesidad de sistematizar una teología que tenga en cuenta el contexto donde se elabora. De modo que así —como bien se ha desarrollado en los diferentes capítulos de este trabajo investigativo—, la lectura contextual de la Palabra, lejos de ser una simple teología del genitivo, se presenta como una teología que hace hermenéutica a partir de la historia y de los contextos vitales, con todo un universo simbólico en el que se descubre la relación vital entre los otros y el completamente Otro, donde se unen la fe, la vida y el compromiso con el medio vital que nos rodea, como espacio de Revelación en el que la vida se une a la fe y a la espiritualidad, para dinamizar la búsqueda en clave de esperanza, donde se haga proyecto de Dios.

El desarrollo final de este trabajo ha presentado las diversas cosmovisiones teológicas y su diálogo con los imaginarios particulares; hablamos, entonces, de que existe una matriz teológica común que reconoce y entiende el actuar de Dios en clave filial y fraternal como fuente

de vida, que se ofrece gratuitamente y que a partir de ella se gestan procesos pastorales profundos y actuales, que respondan a las exigencias de una sociedad plural y, particularmente, en un contexto como el nuestro en el continente latinoamericano y más particularmente en el de nuestro país, Colombia. Este modelo de lectura contextual de la Palabra se contrasta con la praxis de la violencia, guerra, desplazamiento y ocultamiento de miles de rostros que sufren en carne propia la desigualdad y la marginación. Por ello, al experimentar a un Dios que se hace solidario y se revela en contextos particulares, se hace palpable a un Dios que se comunica en la realidad del sujeto en su entorno vital, y es ahí donde acontece el Reino de Dios.

La comprensión de las lecturas contextuales de la Sagrada Escritura y los diversos escenarios donde se realiza este tipo de lectura —y, más aún, los impactos reales que ello tiene en comunidades concretas— son lugares teológicos que se deben seguir explorando. Las lecturas contextuales deben ser contempladas y reflexionadas desde el quehacer teológico y específicamente desde una propuesta de la teología bíblica y de la acción humana, que contribuyan a la asimilación de prácticas pastorales en defensa de los ambientes vitales tanto rurales como urbanos y asumiendo el compromiso concreto en defensa de la vida de las pluriformes manifestaciones y condiciones del ser humano y de su medio vital.

La Sagrada Escritura, en su doble condición de Palabra Revelada y mediada por el lenguaje y la historia humana, es una Palabra que se debe “saborear”, encarnar. Para esto, los/las creyentes deben aprender a construir su propio horizonte de comprensión, entendiendo que este texto tan antiguo tiene la capacidad de manifestar su mensaje en el presente, y toda la responsabilidad que ello conlleva. De esta forma, el Texto Sagrado pasa de ser un objeto de veneración, a ser una fuente que, con las herramientas adecuadas, trasciende esa mera veneración y se convierte en exigencia ética y política, convirtiéndose en germen de esperanza, vida abundante y liberación.

El esfuerzo de realizar una lectura contextual de la Palabra sirve de instrumento para una ruta apostólica que desafía el quehacer teológico y pastoral para que parta y llegue a las “periferias existenciales del ser

humano". Hoy la realidad interpela al teólogo para hacer asequible el Texto Sagrado, pues aunque el texto está al alcance de todos, muchos pasajes de la Sagrada Escritura se han hecho hoy completamente lejanos a la experiencia de fe del ser humano. Por ello el esfuerzo es abrir caminos de comprensión para la contemplación de Dios (y la autocontemplación de la humanidad) de manera liberadora y emancipadora.

Es necesario seguir profundizando en un diálogo amplio y concienzudo con estas maneras de hacer teología contextual. Este trabajo investigativo se constituye en un aporte a la teología bíblica en Colombia y en Latinoamérica, que busca reconocer la fuerza profética en la historia, que clama por un puesto y por la reivindicación de la lucha de rostros concretos, invisibilizados por regímenes sociales y globalizados que van en detrimento de lo social y de los recursos, en nombre del progreso y del capitalismo inescrupuloso y voraz, que abren una brecha casi insalvable entre unos y otros; y a partir de esta realidad, en una perspectiva de esperanza, acerca el sueño de Dios Padre y Madre, haciendo visible el Reino de justicia, de paz, de equidad, de solidaridad, de verdad, de misericordia.

Estas maneras de hacer teología (lectura contextual de la Palabra) se posicionan como alternativas en la práctica de solidaridad efectiva que parte del contexto de los excluidos. Haciendo de la Palabra de Dios punto de encuentro y anclaje, como forma de reconfigurar lo social y al mundo como casa común, lugar de realización y salvación, porque es ahí donde se reafirma la dignidad de todos los seres humanos, se reconoce la identidad de cada cultura y su contexto histórico, comprendiendo cada uno de los rostros desde su diversidad y polifonía.

Finalmente, el camino queda abierto a nuevas investigaciones que profundicen y den nuevos elementos para la comprensión y contextualización de la Palabra Revelada; el camino no solo no se cierra, sino que, por el contrario, los temas abordados abren nuevos horizontes de enriquecimiento, mostrando la fontalidad de la Palabra y la relación que tiene la Revelación con el compromiso que el ser humano creyente tiene con la historia; solo en el contexto vital la revelación acontece, cobra sentido y se hace eficaz. Ella, desde su ser dinámico, transfigura la realidad, posibilitando nuevos caminos de comprensión. Lo fundamental de todo

este proceso es que cada creyente tenga conciencia de la historicidad de la Revelación y la disponibilidad frente a su realidad, para que él mismo se sienta en sintonía con el Absoluto. Dios sigue revelándose en la historia, en un movimiento trascendente que lo saca de sí mismo, salvándonos, su iniciativa es constante; sin embargo, depende del creyente situado en la historia para que esta manifestación divina leída en el texto, en su contexto y con un pretexto determinado, rinda frutos.

## **Autores**

### **Xabier Pikaza**

Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Doctor en Filosofía por la Universidad de Santo Tomás de Roma. Licenciado y candidato a Doctor en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico de Roma. Ha sido autor de 75 obras, las cuales se ubican en teología sistemática, bíblica y filosófica y han sido traducidas al portugués, al italiano y al alemán. Docente durante 30 años de la Universidad Pontificia de Salamanca. Es investigador y conferencista internacional. Su aporte al campo de los estudios bíblicos y teológicos le ha merecido reconocimientos en Europa y en Latinoamérica.

### **Elsa Támez Luna**

Teóloga y biblista mexicana. Licenciada en Teología por el Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica. Licenciada en Literatura y Lingüística y Doctora en Biblia de la Universidad de Lausanne, Suiza. Ha sido consultora de traducciones de las sociedades bíblicas unidas y profesora de la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica, de la que también fue rectora y actualmente es profesora emérita. Ha sido autora de diversas publicaciones como libros y artículos en destacadas revistas de habla hispana e inglesa. Destacan sus diccionarios de griego-español del Nuevo Testamento.

### **César de Jesús Buitrago López**

Sacerdote de la Diócesis de Florida-Durazno. Vicario General de la misma Diócesis y Secretario Ejecutivo del Sector Palabra de Dios

de la Conferencia Episcopal. Docente de la Facultad de Teología del Uruguay, Mariano Soler. Licenciado en Teología y Doctor en Teología de la Facultad de Teología del Uruguay. La mayor parte de su ministerio sacerdotal y de docencia lo ha dedicado a la formación de agentes en la Animación Bíblica de la Pastoral. Ha ocupado cargos en el Cebitepal-CELAM, donde tiene un curso permanente de ABP. Ha sido autor de varias publicaciones, revistas y boletines; destaca su obra en tres tomos, *La fontalidad de la Palabra de Dios en vista a la nueva evangelización*.

### **Aníbal Cañaverl Orozco**

Campesino de origen, laico católico, escritor, teólogo y biblista. Realizó sus estudios de Licenciatura y Maestría en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Es autor de varios libros y artículos en revistas. Actualmente es profesor de hora cátedra en la Fundación Universitaria Claretiana.

### **José Santos Torres Muñoz**

Sacerdote de la Congregación de los Misioneros Claretianos. Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Licenciado en Sagrada Escritura del Instituto Bíblico de Roma. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Doctor en Educación por la Universidad Santo Tomás de Aquino, de Bogotá. Ha sido profesor de la Pontificia Universidad Javeriana y actualmente de la Universidad Santo Tomás de Aquino, sede Bogotá. Autor de artículos publicados en revistas especializadas, así como de capítulos de libro, libros y proyectos de investigación en Exégesis y Educación.

### **Venanzio Mwangi Munyiri, IMC**

Misionero de la Consolata, nacido en Kenia - África. Realizó estudios de Filosofía en la Universidad Urbaniana de Roma, Licenciado en Ciencias Religiosas del Instituto de la Consolata, en Kenia. Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y Magíster en Educación de la Universidad de San Buenaventura de Cali, donde cursa el Docto-

rado en Educación. También realiza una Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos con la FLACSO de Argentina. Ha realizado estudios en Teología Africana y Políticas Públicas para Comunidades afrodescendientes. Con gran trayectoria a nivel continental en pastoral afroamericana. Es miembro del equipo asesor del CELAM para la pastoral afroamericana, Delegado Arquidiocesano para la Pastoral Afro y Coordinador a nivel continental de la pastoral afro en la Comunidad de los Padres de la Consolata.

### **Jhon Fredy Mayor Tamayo**

Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de Unicatólica - Cali. Especialista en Estudios Bíblicos de la Universidad Claretiana. Magíster en Educación de la Universidad Icesi y actualmente candidato a Doctor en Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, en la que adelanta investigación sobre la ciudad como lugar teológico. Ha sido profesor universitario desde el año 2013 en varias universidades de la ciudad. Actualmente es docente del programa de Teología de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de Unicatólica, donde también es investigador y Director de la Especialización en Educación y Sagrada Escritura. Autor de ponencias, artículos, capítulos de libro y proyectos de investigación en teología bíblica.

