



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA

López Rodríguez, Ediberto. “La interpretación de la Biblia”. En *Para que comprendiesen las Escrituras: introducción a los métodos exegéticos*, 17-34. San Juan, P.R.: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo 1

La interpretación de la Biblia

La Iglesia, al igual que el judaísmo, ha fundamentado gran parte de su fe y entendimiento en las Escrituras. El cristianismo primitivo aceptó el canon judío utilizado en el mundo helénico —la Septuaginta [LXX]—, y luego aceptó la versión del judaísmo de las Escrituras de Israel. Eventualmente el cristianismo produjo sus propias escrituras, además de las Escrituras del judaísmo helénico o tanaítico, el Nuevo Testamento. Ya en el segundo siglo, el autor de 2 Pedro menciona las cartas paulinas como escrituras. A mediados del segundo siglo, Marción produjo una lista de libros autoritarios para la fe que sólo incluía 10 cartas paulinas y un evangelio similar al evangelio de Lucas. Estos comienzos entre 2 Pedro y Marción nos legaron una larga discusión de varios siglos sobre qué libros cristianos debían tener autoridad para la fe y vida de la comunidad. Más o menos en el cuarto siglo se llegó a un consenso sobre los 27 libros que conforman el Nuevo Testamento.

La discusión sobre las Escrituras de Israel que tenían valor canónico para los cristianos siempre ha sido un elemento de conflicto en la Iglesia. La cita de 1 Enoc en la carta de Judas, y las alusiones a la apocalíptica judía en nuestro libro de Apocalipsis muestra que para los cristianos más primitivos el canon de las Escrituras sagradas entre los judíos era suficientemente flexible como para incluir otros libros adicionales a la Ley y los Profetas y, desde luego, mucho más allá de la última parte del canon judío, los Escritos. La versión de Jerónimo tradujo todos los escritos de la LXX al latín común en la Vulgata. Pero el mismo Jerónimo prefirió traducir de los textos hebreos siempre que pudo y al final de su vida le dio más importancia al canon judío que al canon griego utilizado en las iglesias. Esta discusión volvió a tomar auge en la Reforma Protestante cuando Lutero cuestionó los libros de la LXX que no eran parte del canon judío y les restó autoridad. No obstante, los tradujo e incluyó en su versión de la Biblia.

Los «cánones» del cristianismo latino, del cristianismo protestante y del judaísmo tenían formas, contenido y organización distintas. Con estas diferencias, ya presentaban mensajes teológicos divergentes a sus lectores. Había una hermenéutica canónica implícita en las listas de libros y en el orden de los libros. Así, el judaísmo acababa su canon en 2 Crónicas con la destrucción del templo judío a manos de Nabuconodossor y la orden de los persas de reconstruir el templo. De esta manera el orden del canon judío hacía varios puntos teológicos. Por un lado, este era el judaísmo después de la destrucción del segundo templo. Por otra parte, los Escritos le daban una visión al judaísmo de cómo vivir la fe ahora que el judaísmo no tenía templo. La iglesia latina concluyó su canon de las Escrituras de Israel con 2 Macabeos. Nuevamente este orden planteaba una comprensión distinta de la colección canónica. El antiguo testamento latino comenzaba con la historia primordial y terminaba con la historia de los Macabeos, de manera que el texto parecía ser un compendio de la historia de la salvación. El cristianismo protestante terminaba su canon de las Escrituras de Israel rechazando los libros de la LXX que no estaban en el canon judío y concluyendo con la literatura profética. El último libro era Malaquías. Con esto se convertían las Escrituras de Israel en un libro de promesa que necesitaba el cumplimiento, que sería el próximo testamento, el Nuevo Testamento.

¿Cómo se desarrolló el proceso de interpretación de los textos bíblicos por el cristianismo a través de los siglos? Señalamos el proceso de interpretación por varios factores. Implícita e inconscientemente, las comunidades cristianas estaban cada vez más alejadas del mundo bíblico. La distancia les obligaba a hacer comprensibles los textos bíblicos distanciados lingüística, cultural e históricamente. Por otro lado, las Escrituras eran la norma esencial para la fe, por lo tanto, se requería interpretar tanto las tradiciones de Israel como las tradiciones canónicas cristianas.

Una lectura del Nuevo Testamento nos muestra rápidamente que las Escrituras Sagradas de los primeros cristianos era la Ley y los Profetas. Para el primer siglo, el judaísmo tenía como sus libros sagrados la Ley, compuesta por los cinco libros adjudicados a Moisés, y los Profetas. Éstos últimos estaban divididos en dos colecciones, los profetas anteriores —Josué a 2 Reyes— y los profetas posteriores —Isaías al rollo de los doce. Los autores del Nuevo Testamento se refieren constantemente a esta colección cuando hablan de las Escrituras, la Ley y los Profetas, o cuando dicen «está escrito» (Mt 2.5; 5.17; 22.29; 22.40; Mc 10.3; Lc 16.16; Jn 1.17).

San Pablo es el escritor más antiguo del Nuevo Testamento. Sus cartas constantemente hacen alusiones a la Ley y los Profetas. En Gálatas 4 se nos presenta una lectura del Génesis que nos muestra una técnica que se había propagado en el helenismo y de la cual tenemos muchos otros ejemplos en Filón de Alejandría y en Qumrán; me refiero a la lectura alegórica:

²¹Decidme, los que queréis estar bajo la Ley: ¿no habéis oído la Ley?, ²² pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos: uno

de la esclava y el otro de la libre. ²³ Pero el de la esclava nació según la carne; pero el de la libre, en virtud de la promesa. ²⁴ Lo cual es una alegoría, pues estas mujeres son los dos pactos; el uno proviene del monte Sinaí, el cual da hijos para esclavitud; este es Agar, ²⁵ pues Agar es el monte Sinaí, en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, ya que esta, junto con sus hijos, está en esclavitud. ²⁶ Pero la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros, es libre.

Otra forma en que san Pablo lee las Escrituras de Israel es en forma tipológica. Las partes del pasado en el texto se conectan con la situación presente de la comunidad. Así en 1 Corintios 10 (RVR 1995), san Pablo plantea:

¹No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y todos pasaron el mar; ²que todos, en unión con Moisés, fueron bautizados en la nube y en el mar, ³todos comieron el mismo alimento espiritual ⁴y todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la roca espiritual que los seguía. Esa roca era Cristo. ⁵Pero de la mayoría de ellos no se agradó Dios, por lo cual quedaron tendidos en el desierto. ⁶Estas cosas sucedieron como ejemplos para nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron. ⁷Ni seáis idólatras, como algunos de ellos, según está escrito: «Se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a jugar». ⁸Ni forniquemos, como algunos de ellos fornicaron, y cayeron en un día veintitrés mil. ⁹Ni tentemos al Señor, como también algunos de ellos lo tentaron, y perecieron por las serpientes. ¹⁰Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron, y perecieron por mano del destructor. ¹¹Todas estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos a nosotros, que vivimos en estos tiempos finales. ¹²Así que el que piensa estar firme, mire que no caiga. ¹

El lector o lectora debe notar el énfasis en leer la Escritura como una guía ética para la comunidad. Claro, que hay una serie de puntos geniales en la lectura de san Pablo. San Pablo alega que ni el bautismo, ni la Santa Cena son garantías para la salvación. Pero lo interesante es cómo san Pablo comparó a Israel en el desierto con la comunidad de fe y cómo hizo un

¹ Una lectura tipológica similar a esta la encontramos en el comentario de Habacuc en Qumrán. Un ejemplo nos basta: «Mas el justo por la fe vivirá» (Hab 2.4b). La interpretación de esto se refiere a todos los que practican la ley en la casa de Judá. Dios los salvará en el juicio a causa de sus sufrimientos y de su fe en el **Maestro de la Justicia**. (1qpHab, Col VII.1; ennegrecido mío).

paralelismo con los sucesos sobre el agua en Meriba y el maná con la Santa Cena y el bautismo cristiano: todo con un fin comunitario y ético.

El evangelio según Mateo, de un escritor del judeocristianismo primitivo de finales del primer siglo que nos produjo una narrativa sobre Jesús y que lleva el nombre de uno de sus discípulos, nos presenta otra vista de la forma de interpretar las escrituras para el judeocristianismo. Esta narrativa tiene una alta estima de las tradiciones de Israel como escritura sagrada para la comunidad similar al judaísmo. La comunidad detrás de Mateo es dominada culturalmente por los judeocristianos. Para el evangelio de Mateo, la Ley y los Profetas tienen valor en la vida diaria de la comunidad: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir» (Mt 5.17).

El resto de Mateo 5 no es otra cosa que un comentario sobre el significado de la Ley para la comunidad de Mateo. Una lectura cuidadosa nos deja ver que la Ley era leída como guía para la vida diaria de la comunidad mateana. La diferencia fue que la comunidad usó una clave para interpretar la Ley y los Profetas, las enseñanzas de Jesús que recibieron de Q y de sus propios materiales. Este tipo de lectura referida a las tradiciones de Israel se repite vez tras vez en Mateo (Mt 19.4s).

Un detalle sobre la lectura interpretativa de las Escrituras de Israel en Mateo es cómo éste relacionó la vida y ministerio de Jesús con el cumplimiento de las Escrituras: «Todo esto aconteció para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta: ²³ 'Una virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Emanuel'» (Mt 1.22ss). Este tipo de alusión a las Escrituras de Israel se repite en varias ocasiones en Mateo (2.15; 2.17; 2.23; 4.14; 8.17; 12.17; 13.35; 21.4; 26.56; 27.9). Este otro discurso sobre el cumplimiento de las Escrituras nos abre una pista para el discurso sobre cómo es que Jesús cumple la misma; su vida y ministerio son un cumplimiento de las Escrituras. El Sermón del Monte es la segunda forma en que la comunidad cumple con la Ley y los Profetas. Así que hay dos relecturas de las Escrituras de Israel en las tradiciones de Mateo: una cristológica y otra ética.

Lucas también hace uso de las Escrituras de Israel. Lo interesante es que han sido puestas en una clave, como palabras que se refieren a Jesús. Esto puede hacerse de dos formas, una cita de la Escritura en forma de tipología o a través de un modelo de promesa-cumplimiento. En forma de promesa-cumplimiento tenemos las enseñanzas del Cristo Vivo a los discípulos de Emaús:

Y comenzando desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían (Lc 24.27, ennegrecido nuestro).

Los caminantes en la narrativa explican el diálogo sobre las Escrituras de la

siguiente manera: «Y se decían el uno al otro: — ¿No ardía nuestro corazón en nosotros, mientras nos hablaba en el camino y cuando **nos abría las Escrituras?**» (Lc 24.32). En el encuentro entre el Cristo Vivo y los discípulos, se hace alusión a la explicación de la pasión y la resurrección como una clave para releer las Escrituras de Israel: «Luego les dijo: —‘Estas son las palabras que os hablé estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliera todo lo que **está escrito de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos**. Entonces les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras» (Lc 24. 44ss). El lector o lectora debe notar que el canon de la comunidad de Lucas va más allá de la Ley y los Profetas; ahora incluye los Salmos.

Otro autor donde vemos el uso de la Escritura de Israel como un referente para explicar la fe cristiana es el autor de Hebreos. El uso de la Escritura que explica la alta cristología de la comunidad judeocristiana se nota desde el primer capítulo:

¿A cuál de los ángeles dijo Dios jamás:

«Mi Hijo eres tú,
yo te he engendrado hoy»,
ni tampoco:

«Yo seré un padre para él,
y él será un hijo para mí?»

Y otra vez, cuando introduce al Primogénito en el mundo, dice:

«Adórenlo todos los ángeles de Dios».

Y ciertamente, hablando de los ángeles dice:

«El que hace a sus ángeles espíritus,
y a sus ministros llama de fuego».

Pero del Hijo dice:

«Tu trono, Dios, por los siglos de los siglos.
Cetro de equidad es el cetro de tu Reino» (Heb 1.5ss).

El lector o lectora debe notar que el autor de Hebreos ha interpretado los salmos cristológicamente. Este Salmo 2, que originalmente se relacionaba con la monarquía israelita, ahora sirve para la alta cristología del autor de Hebreos. Lo mismo hará el autor de Hebreos con el Salmo 8, el cual originalmente era un poema sobre la imagen y semejanza de Dios en el ser humano, pero que para el autor de Hebreos es una referencia a Cristo.

Un detalle final sobre el autor de Hebreos es su uso de las narrativas bíblicas como un encomio para la vida de su comunidad; su comunidad que parece que está flaqueando en la fe debido al hostigamiento social, posiblemente de parte del resto de la comunidad judía. En este contexto de hostilidad social y cultural, la comunidad judeocristiana es invitada a ver en los personajes de las Escrituras modelos de resistencia (Heb 11).

Fíjese el lector o lectora que las Escrituras de Israel han tenido una doble utilidad para estos escritos del cristianismo primitivo. Por un lado le

han servido para explicar quién es Jesús en la comunidad, pero por otro lado han servido para dar dirección ética a la comunidad.

El Nuevo Testamento es testigo del tipo de lectura hermenéutica que los judaísmos le hacían a sus tradiciones sagradas. Así como en Qumrán² se interpretaba la escritura como un tipo de las situaciones que pasaban en la comunidad, así mismo el cristianismo primitivo vio nuevos significados en los textos antiguos. La palabra de Dios no estaba encadenada a su contexto histórico y literario. Entre los judíos y los cristianos primitivos había una gran polisemia y libertad interpretativa para la construcción de su identidad y para la humanización de sus comunidades que nos reta a nosotros y nosotras a ser intérpretes de las Escrituras.

Del siglo 2 d. C. en adelante se dio toda una gran discusión sobre los significados del texto. Un detalle que debemos incluir y que va más allá de este ensayo es que en el segundo siglo tanto el judaísmo como el cristianismo primitivo están cerrando o comenzando a organizar su canon de libros sagrados. El judaísmo cierra su Escritura con la inclusión de los Escritos y el cristianismo primitivo comienza a organizar el Nuevo Testamento. Pero el cierre canónico irónicamente significó una libertad hermenéutica extraordinaria. Así que el judaísmo tanaítico comenzó a organizar la Misná, que significa literalmente repetición, que no era otra cosa que la interpretación de las tradiciones bíblicas para la nueva situación de las comunidades judías. Las leyendas judías sobre la interpretación del canon son valiosas para comprender la polisemia que siempre se le vio al canon.

En el primer siglo Hillel y Samay eran los intérpretes de mayor importancia del judaísmo. Sus interpretaciones en muchas ocasiones eran irreconciliables. Pero de acuerdo con el Bath Kol (la voz silenciosa de Dios) «estas y esas otras son la palabra de Dios». Así que ni Hillel ni Samay podían negarse mutuamente a pesar de sus diferencias teológicas, porque la tradición apuntaba a que ambos, en sus diferencias y conflictos, representaban la palabra divina. La Misná está llena de referencias a las opiniones divergentes de los grandes intérpretes de la Ley. Un ejemplo nos baste. En la discusión sobre los frutos de la tierra en el año sabático se plantea que «En cuanto al campo bien cultivado, afirma la escuela de Samay, que no pueden comerse sus frutos en el año séptimo. La escuela de Hillel, en cambio, sostiene que sí pueden comerse» (Sheb. 4-2).

En el Talmud de Babilonia se narra que Moisés vio a Dios escribiendo adornos sobre las palabras de la Ley. Ante esto, Moisés le preguntó a Dios por qué estos adornos, a lo que Dios le respondió que Akiba interpretaría estos adornos. Moisés pidió conocer a Akiba y fue transportado al segundo siglo d.C., al salón de Akiba, pero no entendió ni una de las palabras de éste.

² Un ejemplo de esto lo podemos ver en el «peshet» de Habacuc en los Manuscritos del Mar Muerto, donde luego de citar un pasaje del libro de Habacuc dice: «Su interpretación se refiere a la Casa de Absalón y a los miembros de su consejo, que se callaron cuando la reprensión del Maestro de la Justicia y no le ayudaron contra el Hombre de Mentira, que rechazó la Ley en medio de toda su comunidad» (*IQpHab Col. V, 9-11*).

Un estudiante de Akiba preguntó de dónde sacaba estas interpretaciones de la Ley y Akiba le respondió que esto le había sido revelado a Moisés.

El Talmud de Babilonia plantea que hay 70 caras de la Tora, esto es, la Escritura es infinita en sus posibilidades de interpretación. En el folclor judío se cuenta que cuatro grandes maestros de la Tora fueron a un jardín. El primer maestro miró el jardín y murió. El segundo enloqueció. El tercero comenzó a destruir el jardín. El cuarto, Akiba, entró al jardín y salió intacto. El punto es que la Escritura es como el paraíso y, por lo tanto, no es para todos interpretarla. Más aún, la interpretación del texto es una tarea peligrosa; tan peligrosa que puede conducir a la muerte, a la violencia, a la locura, o a la vida. De la palabra «paraíso» en hebreo (*pardes*) la tradición judía alegó que había cuatro significados esenciales para cada letra de la palabra *pardes*. La primera letra *pe* en hebreo da base a la explicación literal (*peshat*). *Peshat* es el significado simple y básico del texto. La segunda consonante es la *rosh* de donde surge la interpretación *ramez*. Esta interpretación es aquella que plantea que un texto alude a otro texto de la Escritura. Por lo tanto, un texto será explicado con otro texto o con otros textos del texto canónico. La tercera consonante es la *daleth*. De aquí proviene la interpretación como *derash*. Este concepto está familiarizado con el concepto *midrash*. Una lectura en esta clave *derash* interpreta el texto alegóricamente. Su propósito es esencialmente homilético. La última consonante de la palabra *pardes* es la *sin* o *shin*; de aquí proviene la interpretación llamada *sod*. *Sod* es la interpretación escatológica o mística esotérica. Esta interpretación es profundamente imaginaria.

Tenemos un ejemplo de este tipo de interpretación con el Cantar de los Cantares. Para muchos rabinos este libro era escandaloso, por lo tanto, querían sacarlo del canon. Alegaban que su interpretación literal (*peshat*) era una historia de amor entre un hombre y una mujer, una historia erótica de la antigüedad. Otros rabinos alegaban que había que interpretarlo alegóricamente como un *ramez*. Así se convertía en una alegoría de la relación entre Yahvé e Israel. Pero Akiba alegaba que la interpretación superior era un *sod*, esto es, una interpretación esotérica. Alegaba Akiba que la lectura del Cantar de los Cantares hacía referencia al aspecto femenino y masculino de Dios. El libro hacía referencia a la imagen de varón y mujer de Dios en Génesis 1. Así, cuando Israel leía el Cantar de los Cantares reestablecía el balance entre la imagen masculina de Dios y la imagen femenina. Pero iba más lejos Akiba. Planteaba que cuando en el Sabat los israelitas comenzaban leyendo el Cantar de los Cantares, integraban estas dos fases de la imagen de Dios, la masculina y la femenina. En esa integración hombre-mujer actualizado en el culto judío y en la sexualidad humana, se integraban los dos aspectos de Dios³.

³ Para una introducción a una interpretación más detallada del texto en la tradición judía, vea a Strack y Stemmerger (1992) y Steinsaltz (1976). Para una traducción de la Misná al español, vea a Carlos del Valle (ed.) (1997).

Así como el judaísmo generó estos cuatro tipos de interpretación de las Escrituras de Israel, así mismo el cristianismo también generó sus propias y similares interpretaciones de la Escritura. Para los padres y madres de la iglesia el Canon tenía cuatro tipos de interpretación: (1) literal, (2) espiritual-alegórica, (3) tropológica o moral y (4) anagógica o escatológica-mística.

A principios del segundo siglo, en las cartas de san Ignacio a los de Filadelfia, se nos plantea un fenómeno interno al problema de una religión que es heredera del judaísmo pero que se ha separado del judaísmo: «Mas si alguno os viniere con interpretaciones sobre el judaísmo, no le escuchéis» (*Filadelfia IV. 1*). Un poco más abajo en esta misma carta, san Ignacio plantea que el mensaje cristiano es superior al mensaje de las Escrituras de Israel, aunque amamos estas tradiciones israelitas: «Algo, no obstante, tiene de más excelente el Evangelio, a saber: la venida del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, su pasión y su resurrección. Y es así que los profetas, a los que amamos, a él anunciaron; mas el Evangelio es el acabamiento y perfección de la incorrupción» (*Filadelfia IX. 2*).

En la epístola a los magnesios nuevamente se plantea esta relación difícil con el judaísmo. El lector o lectora debe notar que se utiliza la Biblia hebrea para refutar el orden cultural judío:

«No os dejéis engañar por doctrinas extrañas ni por esos cuentos viejos que no sirven para nada. Porque si hasta el presente vivimos al estilo de judíos, confesamos no haber recibido la gracia. En efecto, los profetas divínimos vivieron según Jesucristo» (*Magnesios VIII. 1-2*). Nótese que nuevamente se rechaza al judaísmo y se alega que los profetas vivieron como viven los cristianos. Esta tensión entre las tradiciones de Israel y la cultura judía ya la había vivido san Pablo. San Pablo también estimaba como Escritura la Ley y los Profetas, pero entendía que para ser salvo no había que ser judío. En el segundo siglo este debate se está dando tanto con judíos como con judeocristianos. Es en este contexto que las cartas de san Pablo comienzan a recibir autoridad canónica. Tienen la utilidad de resolver el dilema cultural de judíos o paganos. Las cartas plantean una tercera ruta: cristianos.

En el segundo siglo otros documentos abordan el asunto de cómo interpretar las Escrituras de Israel. En la carta de Bernabé se aborda una interpretación audaz de un problema que en su sentido literal prohibiría comer cerdo: «Y lo que Moisés dijo: No comerás cerdo ni águila, ni gavián ni cuervo, ni pez alguno que no tenga escamas, no es sino que tome tres símbolos e inteligencia. Moisés habló en espíritu (*pneumati*). Ahora bien, el cerdo lo dijo por lo siguiente: no te juntarás —dice— con hombres tales que son semejantes a los cerdos; es decir, que cuando lo pasan prósperamente, se olvidan del Señor, y cuando se ven necesitados, reconocen al Señor, al modo que el cerdo, cuando come, no sabe de su señor; mas cuando tiene hambre gruñe y, una vez que toma su comida, vuelve a callar» (*EpBarnabás X. 1ss*). Note el lector o la lectora que se ha hecho del sistema de pureza una alegoría ética y se le ha dado un nuevo significado al texto.

En 1 Clemente XIII se nos presenta algo que para nosotros los protestantes es novedoso, el uso de los libros de la LXX de forma canónica. Así, este autor de principios del segundo siglo d. C. plantea: «¿No leíste y sabes de aquellos viejos, en los días de Susana, que por ser asiduos en el trato de mujeres se detenían a mirar la ajena hermosura y cayeron en el abismo de la concupiscencia y no pudieron mantenerse en la mente casta y se arrojaron sobre la bienaventurada Susana para violarla?» (*1 Clem XIII. 1*). Esta es una cita a la leyenda de Susana en el libro de Daniel en la LXX. Obviamente para los padres de la iglesia y aun en el canon del Nuevo Testamento, los libros griegos de los judíos y algunos libros apocalípticos —como es el caso de la cita de Judas— eran parte del canon y se interpretaban para la pastoral de la iglesia.

Tertuliano comenta el Padre Nuestro desde una perspectiva hermenéutica a finales del segundo siglo, comienzos del tercer siglo:

«No obstante, debemos entender 'danos hoy nuestro pan cotidiano' en sentido espiritual porque Cristo es nuestro pan. Cristo es la vida y la vida es pan. Yo soy, él dijo, el pan de la vida'.» Note el lector o la lectora que los textos del Nuevo Testamento ya están circulando y comienzan a interpretarse alegóricamente. Esto, desde luego, ya había comenzado dentro del Nuevo Testamento mismo cuando Marcos interpretó la parábola del sembrador alegóricamente (Mc 4.1ss). Una lectura a esta parábola en el Evangelio de Tomás nos muestra que originalmente esta parábola no contenía la interpretación alegórica. Así que la lectura alegórica ya sirvió como clave hermenéutica para darle un nuevo sentido a los textos de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento en gestación.

A finales del segundo siglo y comienzos del tercero se organizaron dos centros de interpretación bíblica en la iglesia. Por un lado estaba la Escuela de Alejandría con Clemente y Orígenes, y por el otro estaba la escuela de Antioquía con Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia.

Clemente de Alejandría (180-215 d. C.) le dio énfasis a la explicación literal de la Escritura. Pero Clemente alegó que la Escritura era la fuente de la filosofía helenística. Así que implícitamente legó una clave hermenéutica a la Escritura: la filosofía helenista. Para Clemente, Cristo era la fuente de la filosofía.

Orígenes fue un teólogo de la escuela de Alejandría, conocida ésta por sus lecturas alegóricas de las Escrituras. En el Libro IV de la traducción latina de Rufino se nos da un ejemplo de esta lectura alegórica en clave neoplatónica:

De lo que se podrá inferir, que las profecías que fueron entregadas para las naciones individuales deben ser referidas más bien a las almas, y a sus diferentes mansiones celestiales⁴

⁴ El texto en inglés dice: «From which it will appear to follow, that those prophecies which are delivered to the individual nations ought to be referred rather to the souls, and to their different heavenly mansions». La traducción al español es mía.

Orígenes estaba preocupado con las contradicciones que encontró en las Escrituras. En Génesis 1 notó que la luz había sido hecha antes que el sol, la luna y las estrellas. Para resolver este problema, Orígenes planteó que había que leer la escritura alegóricamente ⁵.

La escuela de Antioquía se cuestionó las lecturas alegóricas de la Escritura. Diodoro de Tarso (378 d. C.) alegó que el Salmo 2 no se refería a Cristo.

Ireneo de Lyon, en el tercer siglo, disputó con los heterodoxos de su tiempo. Uno de ellos era Marción, quién rechazó la Biblia hebrea de su canon y sólo admitió las epístolas paulinas y una copia trunca de Lucas. Ireneo le responde con las siguientes palabras:

«Vano, también es el esfuerzo de Marción y sus seguidores, cuando buscan excluir a Abraham de la herencia, al cual el Espíritu, a través de muchos hombres, y ahora a través de Pablo, le dan testimonio de que 'él creyó a Dios y le fue reputado a él por justicia'»⁶ (*Libro IV, 8.*).

A finales del siglo 4 y principios del 5, un teólogo de África, san Agustín, produjo su obra. San Agustín pensaba que el canon era homogéneo en su significado. «Nuestros autores, en quienes no en vano se establece y resume el Canon de las letras sagradas, por ningún motivo discrepan entre sí» (*La ciudad de Dios, XVIII, XLI*). Algunos ejemplos de cómo san Agustín interpretaba la Escritura los encontramos en sus obras. Con el resto del cristianismo leía la Biblia hebrea desde la perspectiva hermenéutica de que era un libro de profecías concernientes a Cristo:

El libro del Cantar de los Cantares, ¿qué es sino un espiritual deleite de las almas en el desposorio del rey y reina de aquella ciudad, que es Cristo y su Iglesia? (*La ciudad de Dios, XVII, XIX, 15*).

Note el lector o la lectora que se ha hecho una lectura alegórica del Cantar de los Cantares, pero se ha usado una clave cristológica para interpretar el texto de la Biblia hebrea.

El mismo san Agustín en sus *Confesiones* planteó que para poder armonizar coherentemente una lectura del texto se requería una lectura espiritual —léase alegórica— del texto, de modo que pudiera refutar las lecturas de los maniqueos: «...los enigmas de las Escrituras del Viejo

⁵ Obviamente, la escuela de Alejandría había recibido su influencia de Filón de Alejandría y su lectura alegórica de la Biblia hebrea. Filón era un judío del primer siglo, miembro de la elite, que asimiló los textos bíblicos a la filosofía platónica. Así, comentando sobre Génesis 1 y 2 plantea: «Hay dos clases de hombre elite: uno es el hombre celestial, el otro el terreno...» (*Penna, 100*).

⁶ *Orígenes, Libro IV, 8*. El texto es traducción mía del inglés donde se ha traducido de la siguiente manera: «Vain, too, is [the effort of] Marcion and his followers when they [seek to] exclude Abraham from the inheritance, to whom the Spirit through many men, and now by Paul, bears witness, that 'he believed God, and it was imputed unto him for righteousness'».

Testamento..., pues declarados en sentido espiritual, muchos de los lugares de aquellos libros, comencé a reprender aquella mi desesperación... » (*Confesiones, XIV, 24*).

San Jerónimo (354-430 d. C.) fue un contemporáneo de san Agustín. El detalle más importante de la vida de san Jerónimo fue que tradujo la Biblia al latín. Esta traducción la hizo de las versiones griegas que poseía y de los manuscritos hebreos que consiguió en Belén. Entre el 386 y hasta su muerte vivió en Belén. Antes de vivir en Palestina fue grandemente influenciado por la lectura alegórica. En su carta a Dámaso podemos ver el peso hermenéutico que tenía sobre Jerónimo la interpretación alegórica. Interpretando la parábola del hijo pródigo plantea:

Podemos también interpretar de otro modo las algarobas del hijo pródigo. La comida de los demonios son los poemas de los poetas, la sabiduría del siglo, la pompa de las palabras retóricas (*Carta a Dámaso, 136*).

Otro ejemplo de una lectura alegórica lo encontramos en el comentario a san Marcos de san Jerónimo. Comentando el milagro del ciego de Betzaida, da la siguiente interpretación:

Veréis, por lo tanto, que la interpretación del texto debe ser espiritual (alegórica). El ciego es sacado de la casa de los judíos, de la aldea de los judíos, de la ley de los judíos, de la letra de los judíos, de las tradiciones de los judíos. El que no había podido ser sanado en la ley, es sanado en la gracia del Evangelio, y se le dice: vuelve a tu casa, ...esto es a la Iglesia. ...Verás por lo tanto, que la casa de Dios es la Iglesia. Por ello se le dice al ciego: ve a tu casa, es decir, a la casa de la fe, es decir, a la Iglesia, y no vuelvas a la aldea de los judíos⁷.

En su vida en Palestina, Jerónimo le dio cada vez más énfasis a la necesidad de una lectura literal de la escritura. Así en una carta que le escribió a Pammaquio planteó el sentido literal del texto hebreo y los problemas con la LXX y no trató de resolver el problema de la cita del evangelio de Mateo:

Acusen de falsario al Apóstol, pues no concuerda ni con el texto hebreo ni con los setenta intérpretes y, lo que es más grave, yerra en el nombre, pues puso Jeremías por Zacarías. Pero Dios nos libre de decir eso del que fue compañero de Cristo y no se preocupó tanto de andar a caza de palabras y sílabas cuanto de asentar el sentido de la doctrina (*Carta a Pammaquio, 494*).

⁷ Comentario al Evangelio de San Marcos, 8.22-26. El lector o lectora debe notar que en tiempos de san Jerónimo había una gran pugna ideológica entre la sinagoga y la iglesia.

Obviamente, para Jerónimo el punto esencial era la ortodoxia y no los problemas entre la LXX y el texto hebreo o los posibles errores de los evangelistas. Esto nos deja ver cuánto se alejó de la lectura alegórica del texto. Una lectura alegórica habría resuelto todos estos problemas y cualquier otro, pero él optó por aceptar el sentido literal del texto.

En la edad media se planteó que la escritura tenía cuatro sentidos: histórico, cristológico, ético, místico. Pero la lectura alegórica dominó el medioevo. Gregorio Magno nos sirve como una pista para ver cómo se interpretaba la escritura en los siglos 6 y 7 (540-604 d. C.). Sobre el profeta Ezequiel, Gregorio alega que «Tres son los tiempos de la profecía, a saber: el pasado, el presente y el futuro» (*Homilía 1.*) En una de las homilias sobre Ezequiel, Gregorio comienza explicando el sentido literal del texto, pero luego entra en el sentido alegórico. El sentido alegórico le da una libertad para explicar el texto desde su localización:

Es costumbre del lenguaje profético describir primero la persona, el tiempo, y el lugar de la profecía, y comenzar después a narrar los misterios de ella; de suerte que para mostrar más sólidamente la verdad, asienta primero el fundamento de la historia y después por los signos y alegorías saca los frutos del espíritu (*Homilía 2*).

Para uno tener una idea de lo que podía ser una lectura alegórica para Gregorio un sólo ejemplo nos basta. Comentando la visión de la sala del trono en Ezequiel plantea: «¿Qué se significa en la imagen de ámbar sino a Cristo Jesús, mediador entre Dios y los hombres?» (*Homilía 2*). El lector o lectora debe notar que hay una clave cristológica en la lectura alegórica. Pero en otras ocasiones la alegoría era en clave ética. Así en la visión de las alas en la visión de Ezequiel plantea, «En este pasaje pueden entenderse las cuatro partes del mundo... También por los cuatro lados podemos entender las cuatro principales virtudes de las que se originan las demás, a saber: prudencia, fortaleza, justicia y templanza... » (*Homilía 3*).

La lectura alegórica con propósitos éticos (tropológicos), místicos o escatológicos (anagógica) o cristológicos dominó la lectura bíblica desde el cuarto siglo en adelante. Es en el siglo 13 que soplan nuevos vientos, dándole una nueva oportunidad a la lectura literal. Víctor de París le dio un gran énfasis a la lectura literal de la Escritura. Víctor de París alegó que Isaías 53 no se refería a Cristo, sino a un profeta en el exilio en Babilonia. Tomás de Aquino trató de reconciliar las lecturas alegóricas con las lecturas literales de la Escritura. Tomás de Aquino planteó que Génesis 1 no podía ser un relato literal. Que los seis días de la creación eran más bien seis etapas en la historia de la salvación de la humanidad. Joaquín de Fiore representó la victoria de las lecturas espirituales de la Escritura. Fiore era un milenialista y le dio un sentido apocalíptico al texto.

Un siglo antes de la Reforma, Wycliff alegó que la interpretación de la Escritura tenía que ser coherente con la filosofía y la razón. De este modo, Wycliff echó de lado toda la interpretación hermenéutica espiritual que la iglesia había arrojado sobre el texto bíblico desde los orígenes del cristianismo. En el siglo 16 Faber Stapulensis abandonó los cuatro sentidos de las Escrituras establecidos en el medioevo y mantuvo sólo el sentido literal y el sentido profético.

Lutero le puso una clave hermenéutica a la Biblia, Cristo. Así que lo que no diera testimonio de Cristo, era secundario y hasta podía ser quemado al fuego. Lo que le interesaba eran las promesas de Dios que se realizaban en Cristo o la función de culpabilizar al ser humano para que viniera a Cristo. Lutero no estaba tan interesado en los libros históricos de la Biblia hebrea, sino en aquellos que tenían una relación de promesa-cumplimiento con Cristo. Para Lutero, la Ley tenía una utilidad y era demostrar la desesperación total del ser humano frente a la justicia de Dios. Por lo tanto, la ley conducía al ser humano irremediablemente a Cristo, donde podía hallar perdón y salvación.

Calvino creía que la Biblia hebrea debía leerse literalmente. En una lectura de Génesis 1 planteó que el texto no era científico, sino una descripción popular para los ojos de los antiguos israelitas. Planteó que el conocimiento científico había probado que algunos planetas eran más grandes que la luna, aunque en Génesis 1 la luna es la segunda lámpara mayor.

Los círculos alrededor de Arminio en Holanda en el 1640 dieron paso a una lectura literal e historicista de la Biblia. Lo que le interesaba era conocer las circunstancias del autor para comprender el relato (Grotio). Un judío de nombre Spinoza (1634-1677) planteó que Moisés no podía haber escrito el Pentateuco. Semler ⁸, un luterano (1725-1791) planteó que se podía hacer una lectura pastoral del texto por un lado y una lectura crítica del mismo. La lectura pastoral buscaba la salvación del ser humano. Pero la lectura crítica lo que buscaba era el conocimiento racional. Con Semler, la modernidad hacía irrupción en la interpretación bíblica.

El paladín de la discusión hermenéutica para la modernidad fue Friederich Schleiermacher (1768- 1834). Aunque nunca publicó una obra sobre hermenéutica, poseemos sus notas de clase y las notas de algunos de sus estudiantes. Schleiermacher (Levorati 77-115) tomó el concepto hermenéutica de la teología. El concepto provenía del griego *hermeneuein* que significa, entre otras cosas, hablar, explicar, traducir o interpretar. Para este estudioso, la hermenéutica era el arte de comprender. El problema hermenéutico consistía en comprender histórica, literaria y psicológicamente un discurso y su autor. Pretendía Schleiermacher codificar una teoría de la

⁸ Semler fue uno de los más grandes eruditos bíblicos del siglo 18. Fue un lector que buscaba comprender el texto actual buscando su trasfondo histórico. Semler es el padre de la teoría de la fragmentación de 2 Corintios. Planteó que 2 Corintios tenía que ser una antología de fragmentos y que los capítulos 10-13 precedían los demás capítulos.

interpretación coherente. Por esto, hoy día le reconocemos como el padre de la hermenéutica moderna.

Una teoría coherente ayudaría al lector o lectora a evitar los malentendidos en la comprensión de un texto. Schleiermacher había notado que los textos en su traducción e interpretación estaban llenos de ambigüedades y problemas de indeterminación. Así que elaboró una teoría que le permitiera comprender los textos. Para poder comprender los discursos planteaba que había que comprender la dimensión social y la dimensión individual del discurso. La dimensión social se podía acceder a través de un proceso comparativo de orden gramatical, lingüístico e histórico, pero el objetivo principal de Schleiermacher era la comprensión psicológica del autor. Esta comprensión él la llamaba adivinatoria; adivinatoria en el sentido del «riesgo que afronta el intérprete cuando aborda un texto sabiendo de antemano que ninguna interpretación podrá agotar su individualidad» (Levorati 86).

Para llevar a cabo esta comprensión, Schleiermacher planteaba que la persona que lee necesita reconstruir y reproducir la actividad creativa del autor. Este proceso de reconstrucción de la actividad creativa del autor dio paso a la teoría del círculo hermenéutico. Un texto será comprendido en la medida en que el lector o lectora pueda identificarse, introducirse, hacerse semejante a las intenciones y pensamientos del autor. Esta comprensión tendría dos aspectos, el objetivo, el cual es para Schleiermacher la comprensión lingüística y gramatical del texto, y el subjetivo, que es la comprensión de la vida interior y exterior del autor. Esta interacción entre la comprensión objetiva y la comprensión subjetiva constituye un tipo de espiral o círculo de comprensión hermenéutica. La comprensión histórica, gramatical y lingüística en su relación con la comprensión subjetiva del autor era conceptualizada como la relación entre el todo y las partes.

Para Schleiermacher no hay comprensión del discurso individual sin que se comprenda la totalidad del lenguaje y la personalidad del autor. Este intento de comprender la subjetividad del autor fue su límite. Se debía esto al contexto ideológico del romanticismo pietista que lo sustentaba. La comprensión objetiva requiere que el lector o lectora haga una interpretación gramatical del discurso. Por esto, el lector o lectora debe comprender la lengua del autor y su público originario.

Un segundo proceso para la comprensión era la interpretación lingüística. El lector o la lectora debe tomar en cuenta el contexto histórico, social y cultural del texto. Una tercera fase de la comprensión es la interpretación desde el punto de vista artístico o técnico; este es el aspecto psicologizante de la interpretación de Schleiermacher. La dialéctica entre estas fases gramaticales y psicológicas conducirían a que el lector o lectora comprendiera y recreara el pensamiento del autor del discurso.

Hoy día hemos descartado este aspecto de la comprensión de la subjetividad del autor. Lo que nos interesa es comprender el texto que

tenemos delante. El texto nos da información limitada sobre el autor, por lo que hoy reconocemos que la imagen literaria que tenemos del autor es lo que conocemos como autor implícito, esto es, la imagen que un autor nos muestra en un texto. Obviamente, el texto es diferente al autor. Además, la distancia entre el autor inicial y el lector o lectora de hoy obliga más bien a una reconstrucción hipotética de lo que el texto nos deja conocer del autor. Hoy día reconocemos que lo único que tenemos es el texto y que nos es imposible entrar en la psiquis de un autor distante. Levorati define bien el problema: «la esencial aporía de una hermenéutica que subordina la comprensión del texto a la comprensión del sujeto que se expresa en la obra. Si el verdadero objeto de la interpretación no es lo que el texto dice, sino el sujeto que se expresa en él, el problema de la interpretación queda reducido al problema psicológico del conocimiento del otro» (108).

Schleiermacher es típico de la comprensión del texto por la modernidad. La modernidad cree poder viajar al pasado y comprender el significado del texto. Cree poder establecer un paradigma seguro para comprender el texto sin aceptar que la distancia entre el texto y la persona que lee es tal que el texto mantiene una indeterminación y ambigüedad.

El paso para aceptar la posibilidad de la autonomía del texto para tener siempre un potencial infinito de significación comenzó con Hans-Georg Gadamer, no en las ciencias bíblicas, sino con implicaciones para la hermenéutica bíblica.

Gadamer publicó su libro *Verdad y método* en 1960. Planteaba que la finalidad de la hermenéutica no es entender lo que un autor original y sus primeros destinatarios entendieron. La razón de esto es que el texto, una vez escrito, se desvincula de las contingencias de su origen y adquiere autonomía, tanto del autor como de los receptores originales. Separado del autor, es el lector o la lectora quien le dará un nuevo significado al texto. Por lo tanto, ningún texto puede recibir una interpretación definitiva. Los textos son leídos y reinterpretados por cada generación.

Otro aspecto del pensamiento de Gadamer es que no es posible cubrir la distancia entre el texto y el lector a fin de comprender el acto creativo original (contra Schleiermacher). El objetivo es lograr un acuerdo sobre lo que el texto significa. La comprensión es un diálogo entre el horizonte del texto y el horizonte del lector o lectora donde, en ese diálogo, progresivamente se funden los horizontes de ambos. Como tanto el horizonte del texto como el del lector no están determinados definitivamente, cada uno puede iluminar al otro de manera que el intérprete pueda llegar en este diálogo a «pensar lo no pensado» por el texto (Levorati 110). Este diálogo puede enriquecer el texto del pasado, pues no está limitado a un conocimiento objetivo del pasado presentado en el texto. En efecto, la distancia entre el texto y la persona que lee es la que crea las condiciones para que la lectura pueda encontrar respuestas imprevisibles en el texto. El intérprete ha de comprender el texto desde su propio horizonte histórico-cultural. Pero esta

comprensión del texto estará determinada por los factores históricos del horizonte del lector o lectora.

En este libro concluiremos con las teorías del lector responsivo que son las que se desarrollaron a partir del pensamiento de Gadamer. Estas avenidas de la posibilidad de enriquecimiento de significado del texto por la aportación del lector o lectora será vital en la interpretación del texto para la vida.

Nuestra lectura de la Biblia

Luego de toda esta introducción a la historia de la interpretación me parece que debemos explicar en forma de resumen cómo leeremos el texto y cómo no lo leeremos. En nuestro contexto, los métodos histórico-críticos que ha desarrollado la modernidad han afectado principalmente la lectura académica del texto. Entre los académicos el efecto de las lecturas histórico-críticas y literarias es notable. No obstante, a nivel de nuestras comunidades de fe, este tipo de metodología es secundaria. Nuestras comunidades de fe leen el texto desde una perspectiva confesional primariamente. En el texto, nuestras comunidades procuran un encuentro con Dios que les ilumine la vida en este tiempo. En este sentido nuestras lecturas en las comunidades de fe son relecturas desde la perspectiva de nuestras espiritualidades y desde nuestros propios contextos.

Estas lecturas confesionales pasan por varias posibilidades hermenéuticas. Por un lado, los sectores más recalcitrantes de nuestras comunidades quisieran evidenciar que la Escritura es fundamento de la verdad científica. Esto nos ha llevado en muchas ocasiones a las aberraciones del fundamentalismo. El fundamentalismo presupone que la Biblia es palabra de Dios e interpreta este concepto en términos de la modernidad. Si es palabra de Dios tiene que ser cierto histórica y científicamente. Cuando las ciencias de la modernidad cuestionan las interpretaciones del fundamentalismo, éstos últimos plantean que el problema lo tiene la ciencia que todavía no conoce suficiente. Plantean que eventualmente el conocimiento científico afirmará las interpretaciones literales de la Biblia con nuevos descubrimientos e investigaciones. Claro, que esto implica que en el presente hay dos teorías sobre la verdad científica, la planteada por el consenso científico y la de los lectores fundamentalistas que identifican la verdad científica con la Biblia. El problema con este tipo de acercamiento a la Biblia es la ingenuidad. La Biblia aspira a señalar la verdad, pero no la verdad científica, sino la verdad en cuanto a la revelación de Dios en su relación con la creación y el ser humano. Cuando reconocemos que la Biblia habla de la verdad en lenguaje metafórico y poético, no necesitamos que los textos bíblicos sean coherentes con las ciencias naturales. Así, podemos afirmar en nuestra fe que la historia de la creación de Génesis 1—2 es un relato metafórico donde se afirma la fe en Dios como creador de cuanto existe, pero no necesitamos que la creación coincida con el calendario de una semana literal. De esta forma podemos

reconocer la separación entre las ciencias naturales y el mundo precientífico en que las Escrituras fueron escritas. La revelación no fue un intento de dar un conocimiento científico, sino que el objetivo fue narrar las grandes verdades de la fe.

Un segundo acercamiento confesional ingenuo en nuestro contexto es lo que conocemos como el concordismo. El concordismo es un intento de hacer analogía entre los acontecimientos narrados en la Biblia y nuestro contexto histórico-social. Pero las analogías utilizadas son ingenuas y simplistas. El problema primario del concordismo es que este también «des-historiza» el texto bíblico. En este libro no asumiremos una perspectiva concordista porque nos parece que la distancia entre el mundo bíblico y nuestro mundo requiere comprensión y respeto. El mundo bíblico y el mundo nuestro tienen muchas distancias. Comenzando con que los idiomas del texto bíblico son lenguas muertas, continuando por las diferencias históricas, sociales y culturales y terminando por reconocer que necesitamos leer el texto bíblico no como una camisa de fuerza o como un recetario o un menú, sino con creatividad y libertad. Nuestros tiempos con nuestros problemas requieren una lectura donde la Biblia se pueda convertir en palabra viva de Dios para nuestro tiempo.

Aquí utilizaremos una tercera vía para nuestra lectura como creyentes. En este libro explicaremos la interpretación del texto con una metáfora que nos ha donado Severino Croatto, el texto tiene un *detrás*, un *en*, y un *delante*. Con el *detrás* del texto nos referimos a que es necesario localizar histórica y socialmente el texto para poder comprender lo que ese texto pudo significar en su contexto inicial. Con el *en* del texto nos referimos a que el texto es un tejido literario que requiere sensibilidad literaria para la comprensión adecuada. Con el *delante* del texto nos referimos a la autonomía que gana el texto en un nuevo contexto, con nuevos lectores, en nuevos contextos. La Biblia no está cautiva en el pasado, ni está presa de sus límites literarios, sino que los lectores y las lectoras en nuestros nuevos contextos comprendemos nuevas dimensiones del texto a través de los cuales el texto se convierte nuevamente en una palabra viva de Dios para hoy.

Este libro repasará esencialmente los métodos desarrollados por la modernidad (*detrás* y *en*) y los métodos desarrollados por la postmodernidad (el *delante* del texto). Pero nuestro intento más prístino es que, a través de una lectura con rigor histórico, literario y contextual, la Biblia se convierta nuevamente en una palabra de Dios. Creemos que en la lectura de la Biblia la iglesia intenta discernir la presencia de Dios hoy en nuestro contexto. La Biblia no agota la palabra de Dios para nuestro contexto, pero nos ilumina para discernir la palabra de Dios en nuestro tiempo. En este sentido, la Biblia se nos presenta como un paradigma. Donde quiera que encontremos los grandes principios que se hallan en la Biblia, hallaremos la palabra de Dios escondida y revelada en el mundo. Estos principios de amor, justicia, derechos humanos y paz van más allá de un pasaje u otro. En efecto, estos

principios los conocemos como el evangelio de Jesucristo, que es la medida y regla de la verdad. Este evangelio de Jesucristo, como principio, es lo que nos permitirá separar el grano de la paja en nuestra lectura de la Biblia, de manera que podamos encontrarnos con la presencia de Dios a través del texto. Pero a su vez, esta palabra de Dios que confiesa este evangelio de Jesucristo, es lo que nos permitirá discernir la palabra de Dios en el presente. En última instancia, es esa palabra de vida la que buscamos. Lo demás es letra que mata (2 Cor 4. 4).

La primera parte de este libro está enfocada en los métodos histórico-críticos. Nos parece que es necesario para un lector y una lectora capaz conocer todo lo posible sobre lo que Severino Croatto ha llamado el *detrás* del texto. Otra parte significativa de este libro es un intento de interpretar el texto literariamente o lo que Croatto nombra como *en* el texto. Nos parece que conocer el tejido textual arroja luz para que cada lector y lectora comprenda mejor el texto. Finalmente, nos parece que no podemos huir de toda la controversia postmoderna. Entre otras cosas, estos capítulos harán un esbozo de lo que está delante del texto. Así que en este libro abordaremos las lecturas estructurales, la deconstrucción, las lecturas de género y algunas pautas para que el texto bíblico cumpla su cometido canónico: ser una palabra sagrada para la comunidad de fe. Te invitamos a esta aventura de leer nuevamente el texto con la confianza de que intentaremos comprender mejor el *detrás*, el *en* y el *delante* del texto. A esto nos movemos ahora.