

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

ENFOQUES CONTEXTUALES DE LA BIBLIA

Bernardeth C. Bustillos, Margareta Gruber,
Anthony J. Baptist y Esther Mombo (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Nikolaos Asproulis, Grigorios Larentzakis,
Mercedes Laura García Bachmann y Kevin Flynn

396

JUNIO 2022

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



396

JUNIO • 2022

TEMA MONOGRÁFICO

ENFOQUES CONTEXTUALES DE LA BIBLIA

Bernardeth Caero Bustillos, Margareta Gruber,
Anthony John Baptist y Esther Mombo (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Nikolaos Asproulis, Grigorios Larentzakis,
Mercedes Laura García Bachmann y Kevin Flynn

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

394

FEBRERO 2022

NUEVOS DESARROLLOS
DE LA TEOLOGÍA EN ASIA

395

ABRIL 2022

COVID-19:
¿MÁS ALLÁ DEL ANTROPOCENO?

396

JUNIO 2022

ENFOQUES CONTEXTUALES
DE LA BIBLIA

397

SEPTIEMBRE 2022

ANIMALES Y TEOLOGÍAS

398

NOVIEMBRE 2022

LA HOSPITALIDAD Y LA AMISTAD HOY



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Sharon A. Bong - Vicepresidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Stefanie Knauss - Vicepresidenta
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Michel Andraos	Ottawa-Canadá
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba (Bolivia)
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz de Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Anne-Béatrice Faye CIC	Dakar (Senegal)
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Gusztáv Kovács	Pécs-Hungría
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México/Boston-EE.UU.
Esther Mombo	Limuru-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 Paris (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
via G. Marconi, 2/a-25030 Cizzago (BS, Italia)
<https://concilium-vatican2.org/>



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Oscar Bezzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
María Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Thierry-Marie Courau	Francia
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhanmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

<i>Nuestra misión y visión</i>	5
1. Tema monográfico: ENFOQUES CONTEXTUALES DE LA BIBLIA	
Bernardeth C. Bustillos, Margareta Gruber, Anthony J. Baptist y Esther Mombo: <i>Editorial</i>	9
<i>Interpretación bíblica contextual: una necesidad teológica</i>	
1.1. Peter-Ben Smit y Klaas Spronk, en colaboración con Kirsten van der Ham: <i>La interpretación bíblica contextual: una necesidad teológica</i>	15
<i>Interpretación bíblica después del giro poscolonial</i>	
1.2. Demetrius K. Williams: <i>Hacer que el «libro parlante» hable antirracionalmente</i>	27
1.3. Bernardeth Caero Bustillos: <i>La Biblia y la Teología India. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10)</i>	37
1.4. Samuel Kapani: <i>Hermenéutica tribal: un camino hacia el diálogo integral</i>	47
<i>Interpretación bíblica en la actualidad: contextos pastorales y experiencia de la multiperspectividad</i>	
1.5. Ma. Maricel S. Ibita: <i>Un mundo en cambio, la Palabra de Dios en transformación: enfoques narrativos, ecológicos y prospectivos de las Escrituras</i>	59

-
- 1.6. Christian Hennecke: *En el principio ya existía la Palabra. Experiencia y teología del Evangelio en el Movimiento de los Focolares* 71
- 1.7. Fatima Tofighi: *Una lectura éticamente responsable de la Biblia. Una perspectiva musulmana sobre el velo de las mujeres en Pablo (1 Cor 11)* 81
- 1.8. Angela Standhartinger: «¿Más que varón y hembra?» *Una perspectiva LGBTIQ del Nuevo Testamento* 95

Interpretaciones bíblicas: desafíos y obstáculos

- 1.9. Norbert Reck: *El gran desconocido. Antijudaísmo, antisemitismo y la búsqueda de Jesús de Nazaret* 107
- 1.10. Michael Theobald: *La cuestión de los ministerios. El tratamiento de la Biblia en la Iglesia católica* 117
- 1.11. Paulo Augusto de Souza Nogueira: *Leer el Apocalipsis desde la periferia del mundo* 129

2. Foro teológico: «Mensaje conjunto para la protección de la creación» del papa Francisco, el patriarca ecuménico Bartolomé I y el arzobispo de Canterbury Justin Welby

- 2.1. Nikolaos Asproulis: «Mensaje conjunto para la protección de la creación». *Una reflexión ortodoxa oriental* 141
- 2.2. Grigorios Larentzakis: *Un mensaje conjunto del papa Francisco, el patriarca Bartolomé I y el arzobispo Justin Welby por el futuro del planeta y de la humanidad. Un comentario desde una perspectiva ortodoxa* 147
- 2.3. Mercedes Laura García Bachmann: *Las teologías feministas y ecofeministas, necesarias para pensar en la protección de la creación* 151
- 2.4. Kevin Flynn: *La administración responsable y la nueva creación en Cristo. Una perspectiva anglicana* 157

NUESTRA MISIÓN Y VISIÓN

1. Qué es *Concilium*

Concilium es una revista de reflexión teológica católica y ecuménica. Fundada a raíz del Concilio Vaticano II, busca reinterpretar y re-aplicar esa visión de apertura en nuevos contextos culturales y en realidades sociales y religiosas cambiantes. Guiada por el Espíritu, la revista acoge múltiples expresiones de fe y espiritualidad que emergen de la pluralidad cultural como marca de su catolicidad.

2. El objetivo de la revista

El objetivo de *Concilium* es contribuir a la transformación del mundo y de la Iglesia a la luz del Evangelio. La revista está particularmente comprometida con el desafío a las estructuras de opresión y discriminación, y con hacer teología desde la perspectiva de las víctimas de la desigualdad social, económica y ecológica. De este modo apoya una nueva imaginación eclesial más allá del patriarcado, del clericalismo, del racismo, del antropocentrismo, de la hegemonía monocultural y de la explotación de los recursos de la tierra.

3. La forma en que hacemos teología

La misión de *Concilium* se refleja en la forma conciliar de hacer teología que adoptamos como comunidad de teólogas y teólogos de diversos contextos. Inspirándonos en la visión de las personas fun-

dadoras de la revista, proporcionamos un lugar de encuentro para una conversación global que acoge diversas perspectivas sobre temas teológicos importantes. Teologizar desde la perspectiva de los márgenes y del cuidado ecológico son compromisos centrales de *Concilium*. Así, la revista y sus conferencias buscan llamar la atención sobre las voces y las cuestiones y preocupaciones teológicas de las comunidades locales y regionales con un espíritu de escucha. Nuestras reuniones y estructuras procuran representar la colegialidad, el liderazgo compartido, la reciprocidad y la transparencia en la toma de decisiones. Como editores y editoras, estamos comprometidos con relaciones justas y sostenibles entre nosotros/as y con nuestros/as editores/as, lectores/as y autores/as.

4. Estándares académicos y presencia digital

Los temas tratados en *Concilium* procuran mantener estándares académicos. Al mismo tiempo estamos conectados y nos basamos profundamente en las experiencias y en la sabiduría de las comunidades marginadas. Para promover nuestra misión, buscamos expandirnos más allá de los medios impresos tradicionales y desarrollar una presencia digital consistente para mejorar el acceso y la participación.

* * *

El consejo editorial de la revista *Concilium* ha elaborado este documento para revisar y planificar su misión y visión.

La presidenta de *Concilium*, Susan Abraham, presenta el significado de este texto en la siguiente entrevista (en inglés, con subtítulos en español): <https://www.youtube.com/watch?v=GqGyy81kLLY>.



La interpretación de la Biblia es tan antigua como la existencia de la propia Biblia. Los textos posteriores se refieren a los anteriores, interpretándolos en nuevos contextos y dándoles así un nuevo significado. Los autores del Nuevo Testamento se ven a sí mismos de muchas maneras como intérpretes de las Escrituras a las que se refieren. La Biblia, vista así, es un único espacio interpretativo de la experiencia religiosa de los creyentes de Israel y de los primeros cristianos. Este proceso continúa tanto en el judaísmo rabínico como en el cristianismo primitivo y llega hasta los tiempos globalizados de hoy. Los textos bíblicos se actualizan continuamente a medida que las personas los releen desde la perspectiva de sus realidades contextuales y del significado que dan a estos contextos.

La realidad contextual concreta que enmarca la interpretación de un texto bíblico desempeña un papel crucial no solo en la interpretación práctico-pastoral de la Biblia, sino también para los estudios teóricos y teológicos de los textos bíblicos. La teoría y la práctica están estrechamente vinculadas, especialmente cuando se trata de transmitir un mensaje.

Una importante contribución a la teoría y la práctica de la interpretación bíblica es, sin duda, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» (1993). En este documento se discuten diferentes métodos de interpretación bíblica, incluidos algunos enfoques contextuales de la Biblia, como los enfoques liberacionistas y feministas. Con el paso del tiempo, en un mundo globalizado, el enfoque contextual de la Biblia ha cobrado cada vez más importancia, siendo el texto bíblico interpretado por los lec-

tores desde el contexto de sus realidades, ya que no podemos pensar en Dios y en la humanidad por separado. Desde una perspectiva paulina, Rudolf Bultmann escribe: «Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt» [Toda afirmación sobre Dios es al mismo tiempo una afirmación sobre las personas, y viceversa]¹. De esto se deduce: «Todo el proceso de interpretación de la Escritura en la Iglesia es, pues, un proceso vital, en el que la exégesis tiene un papel importante, pero es solo una parte entre otras»².

El punto de partida de un enfoque contextual es la búsqueda de la conexión entre el texto y la realidad vital de los lectores. Aquí la Biblia se conecta con la experiencia espiritual. El sentido del texto no se busca solo en la intención del autor bíblico que está *detrás* del texto (exégesis histórico-crítica) ni en la intención que está *en* el texto (estudios literarios), sino también en el lector que está *ante* el texto. Esto significa que la interpretación no es un estudio paso a paso de los pasajes bíblicos, sino un diálogo en el que cada interlocutor tiene el mismo rango y espacio:

La creciente pluralidad entre los estudios de la forma final condujo a la constatación de que la interpretación bíblica actual en su conjunto se describe mejor en términos de una «triléctica» entre el autor, el texto y el lector, en lugar de una dialéctica entre sincronía y diacronía³.

Desde el punto de vista exegético, la cuestión de los «límites de la interpretación» (Umberto Eco) debe tenerse en cuenta en esta diversidad de desarrollos, enfoques y lecturas. Por lo tanto, la diversidad de interpretaciones bíblicas debe ir acompañada de una cuidadosa reflexión hermenéutica. Asimismo, la investigación interdisciplina-

¹ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1984), 192.

² Margareta Gruber, «Verwandelndes Verstehen, Exegese und Schrifthermeneutik nach dem Zweiten Vatikanumz», en Habib El Mallouke y Margit Eckholt (eds.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive* (Osnabrück: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2021), 106-129, aquí 128.

³ Koog P. Hong, «Synchrony and Diachrony in Contemporary Biblical Interpretation», *The Catholic Quarterly* 75 (2013) 521-539, aquí 530.

ria puede ayudar a tender puentes entre el texto y la realidad actual de sus lectores. Con este telón de fondo, este número pretende presentar la finalidad y el significado de la interpretación bíblica contextual e ilustrarla mediante ejemplos seleccionados.

Peter-Ben Smit, Klaas Spronk y Kirsten van der Ham ofrecen una base teórica para la interpretación contextual. Argumentan a partir de los tres *loci theologici* doctrinales clásicos: la Escritura, la Tradición y la eclesiología. Si la Biblia es la forma solidificada de la experiencia con Dios, ¿qué pasa con las nuevas experiencias con Dios? se preguntan. También piden que se lean las palabras antiguas en nuevos contextos y que se tomen en serio tanto los enfoques académicos como los intuitivos de la interpretación bíblica.

La segunda parte incluye tres artículos redactados en contextos poscoloniales, por lo que se enfrentan a desafíos seculares. Demetrius K. Williams parte de las memorias del esclavo africano liberado James Gronniosaw, mostrando cómo la Biblia que hablaba racialmente se hizo hablar antirracionalmente a través de esta interpretación contextual, para apoyar la unidad, la igualdad y la dignidad humanas, como él afirma.

Bernardeth Caero Bustillos propone que, a lo largo de su historia, los pueblos originarios del contexto sudamericano supieron releer la Biblia en relación con las realidades de sus vidas. A pesar de las heridas del período colonial, donde la Biblia no podía ser percibida como la experiencia de la vida en la abundancia, la teología indígena/teologías amerindias entrelazan los textos bíblicos con sus luchas por la justicia social y creativa. Caero Bustillos ilustra su argumento mediante el estudio del caso de Juan 10,10. El estudio de la Biblia desde la perspectiva de las teologías indígenas/teología amerindia es todavía un área marginada que, sin embargo, se está haciendo cada vez más visible.

El artículo de Samuel Kapani sitúa la «interpretación bíblica tribal» en el contexto de la interpretación subalterna. Aunque la palabra «tribal» es familiar en el mundo bíblico y tiene algunas similitudes con el *ethos* de las tribus en la India, se refiere aquí a las 705 tribus registradas que constituyen el 8,6 % de la población total de la India. Su lectura de la Biblia a partir de su contexto cultural se

inspiró al principio en las dos hermenéuticas hermanas, a saber, la teología de la liberación de Sudamérica y la teología dalit de la India, pero más tarde desarrolló su propia «hermenéutica tribal», que se caracteriza por la transformación del yo y de la comunidad, el diálogo y la síntesis de culturas y tradiciones.

La tercera parte reúne ensayos centrados en el compromiso pastoral, así como en la multiperspectividad de la interpretación bíblica contemporánea. Ma. Maricel S. Ibita, de Filipinas, propone las metodologías de la crítica narrativa, la hermenéutica ecológica y el enfoque de la «normatividad del futuro», mostrando su utilidad para las necesidades pastorales de las comunidades cristianas de base. A continuación, aplica estas metodologías a Miqueas 4,1-5, prestando especial atención a los papeles activos que desempeñan los no humanos en el texto y su implicación para las comunidades eclesiales de hoy.

La contribución de Christian Hennecke habla desde la perspectiva de un movimiento eclesial concreto que ha contribuido mucho a conectar el Evangelio con la vida concreta de las personas en el último siglo, a saber, el Movimiento de los Focolares. Este artículo es de género diferente en dos aspectos. En primer lugar, habla de la «Palabra de Vida» como experiencia y la relaciona con la espiritualidad concreta. En segundo lugar, utiliza un estilo narrativo (*storytelling*), todavía poco habitual en la literatura teológica.

Fatima Tofighi, procedente de un contexto multirreligioso, aboga por una lectura éticamente responsable de la Biblia, teniendo en cuenta especialmente su relación con los desfavorecidos y marginados. Ofrece la lectura de una erudita musulmana con una perspectiva liberadora moderna del velo de las mujeres en 1 Cor 11, que, según la autora, en la historia de la recepción fue y sigue siendo una lectura política o quizás políticamente perjudicial. Afirma que una interpretación éticamente responsable no debe menoscabar otras religiones ni atribuirles lo que no tienen.

El último artículo de esta sección aborda la perspectiva de las interpretaciones *queer*. Los que se agrupan bajo el acrónimo LGBTIQ van más allá de la enseñanza moral cristiana y encuentran en la Biblia relatos de relaciones amorosas diversas que desbaratan la cate-

gorización de las personas por su etnia, condición o género. Incluso desafían los conceptos tradicionales del cuerpo. Utilizando Gálatas 3,27-28 como ejemplo, Angela Standhartinger ve muchos «textos de esperanza» también para las lecturas LGBTIQ, que podrían resistir la categorización y las tendencias normalizadoras.

La cuarta parte de este número trata de ejemplos problemáticos del uso de la Biblia y también de su posible abuso ideológico. Norbert Reck presenta un breve informe histórico sobre el antijudaísmo y el antisemitismo en las articulaciones bíblicas y teológicas. En su opinión, aún no se ha logrado un verdadero avance, a pesar del Vaticano II, la teología de la liberación y la teología feminista, que comenzaron a abrir el cristianismo a una nueva percepción de Jesús y su contexto judío. Pero todavía, como afirma Reck, Jesús de Nazaret es el gran desconocido del cristianismo.

Desde la perspectiva de la erudición bíblica, Michael Theobald examina la enseñanza de la Iglesia católica romana sobre el ministerio eclesiástico, tal como fue formulada por el Concilio Vaticano II. Una lectura de las Escrituras que ignore los desarrollos históricos del ministerio eclesiástico que surgieron como resultado de factores antropológicos y sociológicos conduce en última instancia a un enfoque fundamentalista de las Escrituras, advierte.

La última contribución, de Paulo Augusto de Souza Nogueira, examina el Apocalipsis de Juan, un texto que asocia como casi ningún otro la instrumentalización política fundamentalista del texto bíblico, pero también por la profunda división y el miedo del mundo de los seres humanos contemporáneos. Muestra cómo este texto puede (re)ganar un resplandor casi curativo a través de un diálogo con la cosmología de las culturas indígenas que parte de una profunda conectividad de todos los seres vivos. En este sentido, la lectura de Nogueira «desde la periferia del mundo» tiende un puente hacia el inicio del tema y su preocupación: hacer que el texto de la Sagrada Escritura hable para el tiempo presente a través de la multiperspectividad de las lecturas bíblicas.

A modo de sinopsis de las reflexiones sobre la interpretación contextual de las Escrituras que aquí se presentan, así como de los ejem-

plos recogidos, algunas conclusiones pueden servir de impulso para una mayor reflexión:

– Para ser auténtica y científica, la interpretación bíblica contextual debe emplear un enfoque interdisciplinario.

– Incluso en una lectura contextual, la diversidad es posible, ya que la comunidad lectora no es homogénea, sino heterogénea, y es posible y esperable una multiplicidad de lecturas y significados. Así, las «voces minoritarias» no se silencian y la lectura contextual se convierte en algo verdaderamente inclusivo.

– La interpretación bíblica contextual debe hacerse de forma ética, es decir, cualquier significado o verdad que surja de dicho estudio debe ser útil o beneficioso para la comunidad o el lector. Esto se debe a que a veces los estudios bíblicos pueden perjudicar a la sociedad, a la comunidad de fe y al individuo, como es el caso de las interpretaciones racistas y fundamentalistas. En otras palabras, la interpretación bíblica contextual debe estar orientada a la vida.

El *Foro teológico* se centra en un importante documento publicado el 1 de septiembre de 2021 por el papa Francisco, el patriarca ecuménico Bartolomé I y el arzobispo de Canterbury Justin Welby con el título «Mensaje conjunto para la protección de la creación». Presentamos cuatro reacciones a este documento desde la perspectiva de diferentes Iglesias cristianas como representantes del ecumenismo cristiano.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Peter-Ben Smit y Klaas Spronk,
en colaboración con Kirsten van der Ham *

LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA CONTEXTUAL: UNA NECESIDAD TEOLÓGICA

Este artículo sostiene que la interpretación bíblica contextual no solo es deseable desde el punto de vista de consideraciones hermenéuticas más generales, o porque la hegemonía cultural occidental necesita ser cuestionada, sino que también los temas y tópicos relativos a la propia comprensión del carácter de las Escrituras, la noción de Tradición y la comprensión de la Iglesia, los tres *loci* doctrinales clásicos, pueden considerarse como una empresa particularmente legítima para la interpretación bíblica contextual, también por razones ecuménicas. El esbozo que ofrece este artículo equivale al desafío de que, desde una perspectiva teológica cristiana, la interpretación bíblica contextual es la forma más deseable de exégesis bíblica.

* El Prof. Dr. PETER-BEN SMIT (1979) es profesor de Interpretación Bíblica Contextual en la Universidad Libre de Ámsterdam; el Prof. Dr. Klaas Spronk (1957) es profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Teológica Protestante de Ámsterdam; Kirsten van der Ham (1996) realiza estudios de doctorado sobre interpretación bíblica y racismo en la Universidad Teológica Protestante de Ámsterdam; coordina el programa intercultural *Bridging Gaps Exchange*. Los tres codirigen el Centro de Interpretación Bíblica Contextual de Ámsterdam.

Dirección: Herengracht 559 HS, 1017 BW Amsterdam (Países Bajos). Correo electrónico: p.b.a.smit@vu.nl

I. Introducción

La justificación de la interpretación bíblica contextual puede adoptar diversas formas, como apelar a consideraciones hermenéuticas generales del posicionismo o a la necesidad de superar una hegemonía epistemológica colonial de «Occidente»¹. Estas formas de justificación son de gran importancia, pero como ya están presentes, esta introducción opta por adoptar un ángulo diferente centrándose en una serie de consideraciones explícitamente teológicas de la tradición cristiana. Estas ofrecen una perspectiva diferente y complementaria sobre la importancia de la interpretación bíblica contextual, esa forma de interpretación bíblica que incorpora explícitamente al proceso exegético la reflexión sobre la ubicación contextual del lector y su impacto en el trasfondo del anhelo de una vida buena. En lo que sigue, por tanto, se consideran las perspectivas de la propia Escritura, del concepto de «Tradición» y de la ecle-siología. Estas reflexiones son consciente y explícitamente cristiano-teológicas y, por tanto, encajan bien en la tradición de *Concilium*.

II. Interpretación contextual de la Biblia desde la perspectiva de las Sagradas Escrituras

Que los textos de la Biblia se hayan escrito es una bendición y una maldición. Que los libros de la Biblia se redujeran más tarde a un

¹ Véanse, por ejemplo, publicaciones como: Hans de Wit y Gerald O. West (eds.), *African and European Readers of the Bible in Bible* (Leiden: Brill, 2008); Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture* (Amsterdam/Elkhart: Cátedra Dom Hélder Câmara, VU University Amsterdam/Institute for Mennonite Studies, 2012); Hans de Wit y Janet Dyk (eds.), *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading* (Atlanta: SBL, 2015), o también Brian K. Blount, «The Souls of Biblical Folks and the Potential for Meaning», *Journal of Biblical Literature* 138 (2019) 6-21 (discurso inaugural en la SBL), y con una combinación de perspectivas no occidentales y «no masculinas»: Musa W. Dube (ed.), *Other Ways of Reading: African Women and the Bible* (Atlanta: SBL, 2001), y en el mundo de habla alemana: Christian Schramm, *Alltagsexegese. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008).

canon autorizado para la Iglesia cristiana era quizá necesario, pero también un mal necesario. La mejor manera de abordar esta situación y hacer justicia a los textos bíblicos es el enfoque contextual. Esto supone que los textos bíblicos son reflejos de experiencias religiosas del pasado que pueden seguir siendo relevantes para la gente de hoy².

Lo bueno de registrar las experiencias con Dios por escrito es, por supuesto, que se pueden transmitir mejor. Cuando los textos solo se guardan en la mente y se transmiten oralmente, siempre se producen cambios. Pero precisamente este cambio también puede ser beneficioso. Las personas y las situaciones en las que se encuentran también cambian. Por lo tanto, la relación con Dios no será siempre la misma. A las experiencias escritas y solidificadas se añaden otras nuevas. Los propios escritos bíblicos dan testimonio de este proceso continuo. En nuevas situaciones, los profetas reciben nuevas revelaciones. Las leyes, dotadas de autoridad divina, también se adaptan. En el Deuteronomio, las leyes ya conocidas del Éxodo reciben un nuevo contenido, y Jesús pone un nuevo énfasis con sus explicaciones. Y a medida que la comunidad cristiana fue tomando forma organizativa, se añadieron nuevas instrucciones en las últimas cartas del Nuevo Testamento³. En este proceso continuo, la canonización de textos autorizados puede desempeñar un papel cuestionable. Por un lado, responde a la necesidad de claridad. Por otro lado, plantea la cuestión de quién manda aquí y si la necesidad de preservación no puede llevar también a un conservadurismo que deje demasiado poco espacio para la renovación. Si entendemos la Biblia como una

² Sobre la conexión entre los enfoques canónicos y contextuales (y la tesis de que los enfoques canónicos implican enfoques contextuales), véase: Peter-Ben Smit, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis? A Study in Biblical Hermeneutics* (Leiden: Brill: 2015).

³ Para una amplia reflexión teológica sobre (entre otras cosas) estos procesos en la tradición cristiana, teniendo en cuenta la interculturalidad, véase por ejemplo Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* (Stuttgart: Kohlhammer, 2013). Una contribución importante desde una perspectiva exegética sigue siendo el enfoque canónico de James A. Sanders, *Canon and Community: a Guide to Canonical Criticism* (Minneapolis: Fortress, 1984).

colección de experiencias solidificadas con Dios, ¿qué pasa con las nuevas experiencias con Dios? La posesión de un canon autorizado hace que se convierta en una piedra de toque para nuevas experiencias y percepciones. La historia demuestra que esta prueba no es fácil y que, con demasiada frecuencia, da lugar a discusiones difíciles y a grandes conflictos. Quizá la razón más importante sea la afirmación de que el texto registrado tiene una autoridad absoluta como Palabra de Dios.

La ciencia bíblica moderna (comenzando con las ideas de eruditos como Baruch Spinoza) relativiza esta autoridad bíblica señalando la determinación histórica del texto. La historia del origen de los textos y el hecho de que estos muestren las características de la visión parcialmente anticuada del mundo, del hombre y de Dios de la época de los autores dejan claro que los textos no pueden ser simplemente entendidos por los lectores de hoy y aplicados a su situación. Sin embargo, es un error pensar que el biblista tiene el monopolio de la aplicación correcta de la Biblia, como a menudo se afirma. Mediante un meticuloso análisis histórico-crítico y literario del texto, se puede captar el núcleo del mensaje bíblico y ponerlo a disposición de la reflexión teológica posterior de forma adaptada. Sin embargo, esto no resuelve el problema antes mencionado de la relación entre la experiencia viva de Dios y su forma autorizada y solidificada en la Biblia⁴.

El mejor enfoque es el contextual, que no se utiliza en lugar de, sino en combinación con el enfoque histórico-crítico. Esto se corresponde con la idea de que los textos bíblicos son escritos «adultos»: muchos textos se transmitieron por primera vez de forma oral y han recibido su forma definitiva a través de diversas etapas de desarrollo oral y escrito. El arte de la buena interpretación bíblica consiste en reconstruir estas diferentes etapas. En realidad eso ya es exégesis contextual. La última fase escrita es el momento de la canonización. Para comprender bien esta última fase es importante la relación en-

⁴ Para las reflexiones sobre los exégetas especializados y su relación con otros lectores, véase, entre otros, Ching Ming Stephen Lim, *Contextual Biblical Hermeneutics as Multicentric Dialogue: Towards a Singaporean Reading of Daniel* (Leiden: Brill, 2019).

tre los diferentes libros y la comprensión de los criterios de selección de los mismos. La buena enseñanza bíblica no se detiene aquí. La naturaleza de la Biblia como experiencia coagulada de Dios hace que la historia explicativa se tome en serio. La cuestión es cómo se leen las palabras antiguas en los nuevos contextos. La cuestión apasionante aquí es hasta qué punto hay espacio para nuevas ideas y su validez. Esto también tiene que ver con la discusión sobre el valor de la tradición eclesiástica en relación con la Biblia. En la interpretación contextual de la Biblia que defendemos aquí, la cuestión de la autoridad se deja de lado en la medida de lo posible. La principal preocupación es aclarar qué influencia tiene el contexto del lector de la Biblia en su interpretación. Tanto el enfoque académico como el intuitivo se toman totalmente en serio y no se valora más uno que otro. Especialmente para los estudiosos de la Biblia, esto puede ser difícil de aceptar⁵, después de todo, el enfoque académico pretende ser objetivo. Pero incluso para este enfoque es cierto que está determinado en cierto modo por su propio contexto (a menudo occidental). Aún más importante para la lectura de la Biblia como experiencia coagulada de Dios es el mantenimiento del ideal de la experiencia vivida de Dios. Un enfoque intuitivo deja espacio para la novedad. Esto no significa que todas las interpretaciones tengan el mismo valor. La yuxtaposición de lecturas de diferentes contextos —académico, eclesial, intuitivo, transcultural— ayuda a hacer una distinción. Sin embargo, esto solo es posible si se escucha con atención y se toma en serio a la otra persona y su lectura desde el otro contexto⁶.

⁵ Por lo tanto, en realidad no existe la «interpretación bíblica contextual», pues incluso los estudios especializados son contextuales, cf. Peter-Ben Smit, «Contextuele bijbelinterpretatie bestaat niet, en dat is maar goed ook», en Sake Stoppels, Floor Barnhoorn, Anne-Mareike Schol-Wetter (eds.), *De Bijbel in Nederland. Reflecties over het gebruik van de Bijbel in kerk en cultuur* (Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 2018), 72-85.

⁶ Un ejemplo de cómo permitir las preguntas contextuales también puede ser fructífero a nivel de la investigación del significado de las palabras se encuentra en Klaas Spronk, «A Rehabilitation of tehom? Genesis 1:2 in the Discussion about Bible and Ecology», en Filip Čapek en Petr Sláma (eds.), *And God Saw That It Was Good (Gen 1:12)* (FS Martin Prudký; Münster: Lit 2020), 131-138.

III. La interpretación contextual de la Biblia desde la perspectiva de la «Tradición»

En un segundo paso, este documento desplaza el foco de atención de la propia Escritura a la «comunidad interpretativa» que la lee, que consiste en las iglesias (y comunidades similares)⁷. Argumentamos en tres pasos: a) que la contextualidad y la diversidad son parte integral de la tradición cristiana (y de la historia del cristianismo) y que es necesario prestarles atención, también en el contexto de la «descolonización» de la teología; b) que esta diversidad y contextualidad pueden interpretarse teológicamente en términos de inculturación; c) que tanto a) como b) conducen a la interpretación en comunidad, en la que la diversidad (condicionada por la inculturación en diferentes contextos) tiene valor hermenéutico, precisamente para obtener continuamente nuevas percepciones de los textos. La interpretación bíblica contextual tiene, por tanto, un valor hermenéutico y heurístico, así como una importancia ecuménica. Por último, lo que aquí se argumenta se refiere tanto a la diversidad «diacrónica» como a la «sincrónica» en la historia del cristianismo, ya que el «mundo extraño» del pasado puede considerarse como uno de los muchos otros contextos cuya voz puede (y debe) escucharse en la conversación de la interpretación bíblica contextual⁸. Esto también se aplica a las voces de los «otros» contemporáneos que provienen de un entorno sociocultural diferente, ya sea en su propio país o a través de las fronteras nacionales. La atención a la historia de los efectos es, pues, también una forma de exégesis contextual⁹.

⁷ Es muy posible partir de comunidades de lectores más amplias, es decir, de todos los que leen e interpretan la Biblia por cualquier motivo. Dado que a continuación se desarrolla un discurso teológico específicamente cristiano en el que las voces no cristianas o no explícitamente cristianas pueden, pero no tienen por qué, tener cabida, mientras que el precio que se paga por ello es a menudo el de una cierta apropiación de este «otro» no cristiano o no explícitamente cristiano (el peligro del modelo «cristiano anónimo»), se prescinde aquí de la integración de estos lectores de la Escritura.

⁸ Véase, por ejemplo, con énfasis en este punto, Ulrich Luz, «Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?: Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft», *New Testament Studies* 44 (1998) 317-339.

⁹ Sobre el énfasis en la historia de los efectos, véase por ejemplo Ulrich Luz, «Kanonische Exegese und Hermeneutik der Wirkungsgeschichte», en Hans

En primer lugar, la contextualidad y la diversidad son un hecho. Que la historia del cristianismo es diversa, ya que Jesús reunió a un grupo diverso de discípulos en torno a él, es de dominio público. Al mismo tiempo, la diversidad se subestima o se tiene muy poco en cuenta en la investigación y, sobre todo, en la educación y la enseñanza teológica¹⁰. Que esto es así lo demuestra, por ejemplo, el proyecto de una historia «policéntrica» del cristianismo, que Klaus Koschorke ha lanzado desde Múnich¹¹. Esto no sería innovador si la atención sistemática a los diversos contextos (y centros) del cristianismo fuera algo habitual. Todavía queda mucho, muchísimo, por arrancar del olvido, especialmente para los teólogos del mundo occidental; el conocimiento de la historia de las distintas tradiciones cristianas amplía el ámbito de las conversaciones contextuales y la conciencia de la propia contextualidad.

En segundo lugar, esta diversidad puede interpretarse teológicamente en términos de inculturación. Existe una amplia base teológica para que la inculturación sea la norma de la interpretación auténtica. Un ejemplo es el documento *La Iglesia: Hacia una visión común*, de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias: «El Evangelio debe ser proclamado en lenguajes, símbolos e imágenes que sean relevantes para los tiempos y contextos particulares, de manera que sea vivido auténticamente en cada tiempo y lugar»¹². La diversidad cultural así creada, al menos en la medida en que no conduce a la división, debe por tanto considerarse como algo positivo y como consecuencia de una lógica inherente al cristianismo y a la «in-

Gerny, Harald Rein y Maja Weyermann (eds.), *Die Wurzel Aller Theologie – Sentire Cum Ecclesia* (FS Urs von Arx; Berna: Stämpfli, 2003), 40-57.

¹⁰ Un ejemplo de esta tradición es la clásica introducción de Bernd Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen* (Darmstadt: UTB, 10 2011), que tiene una perspectiva muy fuertemente eurocéntrica (y dentro de ella un fuerte enfoque en Alemania y sus precursores).

¹¹ Véase, por ejemplo, el resumen de la obra de Koschorke y las diversas contribuciones en Ciprian Burlacioiu y Adrian Hermann (eds.), *Changed Maps: Towards a Polycentric History of World Christianity. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013).

¹² (Ginebra: CMI, 2013), 28. Véase también anteriormente: Gruber, *Theologie*.

finita traducibilidad» del Evangelio que caracteriza su tradición¹³. Por ello, las voces procedentes de «otros» contextos son ante todo un regalo, y escuchar bien es tanto un deber como un placer¹⁴.

En tercer lugar, la otra cara del descubrimiento de la diversidad y la contextualidad en la interpretación bíblica en la historia del cristianismo es el reconocimiento de la propia contextualidad¹⁵. Esto ofrece perspectivas únicas sobre los textos bíblicos, pero también significa que la visión propia debe complementarse siempre con las de los demás para obtener una perspectiva más completa y precisa. La diversidad históricamente cultivada del cristianismo ofrece enormes posibilidades para ello. De ello se deduce que es precisamente la conciencia de la contextualidad del otro y de uno mismo lo que conduce tanto a un estudio más preciso de los textos como a la necesidad de una comunidad de lectores. Así pues, es precisamente de la diversidad histórica del cristianismo de donde emana un impulso hermenéutico y ecuménico, que también puede hacerse fructífero mediante una actitud receptiva y de apertura hacia el Otro¹⁶. Los que no toman este camino no se hacen justicia a sí mismos, a los

¹³ Como lo llama Kwame Bediako, en referencia (explícita) a Andrew Walls. Véase Kwame Bediako, «Christ in Africa: Some Reflections on the Contribution of Christianity to the African Becoming», en Christopher Fyfe y Chris Allen (eds.), *African Futures* (Edimburgo: Centre of African Studies, 1987), 447-458, 453.

¹⁴ En Namibia, por ejemplo, se pueden encontrar sorprendentes conocimientos sobre el tema. Véase Helen C. John, *Biblical Interpretation and African Traditional Religion: Cross-Cultural and Community Readings in Owamboland, Namibia* (Leiden: Brill, 2019).

¹⁵ Para lo que sigue, véase también Peter-Ben Smit, «Diversiteit in het onderwijs van het Nieuwe Testament: over het nut van biografische, levensbeschouwelijke en culturele diversiteit», *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 68 (2014) 277-296. Para una reflexión sobre la autobiografía y la Biblia, véanse los apartados correspondientes en Ari C. Troost, *Exegetical Bodybuilding: Gender and Interpretation in Luke 1–2* (tesis doctoral; Universidad de Utrecht, 2019).

¹⁶ Sobre el «ecumenismo receptivo», véase, por ejemplo, Gregory A. Ryan, «The Reception of Receptive Ecumenism», *Ecclesiology* 17 (2021) 7-28; John Zizioulas ha insistido mucho en un «ethos de la alteridad», véase *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997), 81-83.

demás y a la Escritura. La historia y la tradición del cristianismo invitan a una interpretación contextual de la Biblia.

IV. Un enfoque desde la eclesiología

Una tercera forma de llegar a una defensa de la interpretación bíblica contextual desde consideraciones explícitamente teológicas es desde una perspectiva eclesiológica. Esto parte de la consideración de que es la Iglesia la que interpreta la Escritura (y por tanto se interpreta a sí misma a la luz de la Escritura). En este caso, la Iglesia debe entenderse como la comunidad de personas reunidas por el Espíritu de Dios, que se incorporan al cuerpo de Cristo y, por tanto, comparten la reconciliación de Dios con el mundo en Cristo y dan forma a esto en su vida, celebración, muerte y testimonio. En un sentido calificado, entonces, la Iglesia es una continuación de la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, un punto de gran importancia para la contextualidad. En la vida de esta comunidad, que bien puede entenderse como una comunidad hermenéutica o epistémica, la interpretación de la Escritura tiene lugar en procesos sinodales y conciliares más o menos elaborados y formalizados, cuyos resultados deben ser siempre recibidos. Idealmente, todos los que participan en esta existencia eclesial están también en comunión unos con otros, un hecho que, sin embargo, no se corresponde con el funcionamiento de la Iglesia (su estado y actividad actuales) como comunión hermenéutica o epistémica, y en el que, por tanto, radica un llamamiento ecuménico¹⁷.

El hecho de que la Iglesia como comunidad interprete la Sagrada Escritura también hace que esta interpretación sea intrínsecamente contextual, porque la Iglesia no es del mundo, pero existe en el mundo, y esto también se aplica a los miembros de la Iglesia. La comunicación del Evangelio, una interpretación inteligible de la Escritura, requiere que se haga en la lengua de los lugares donde se encuentra la Iglesia. La consiguiente tarea hermenéutica de la Iglesia

¹⁷ S. Jan Visser, «Die Alte Kirche Als Hermeneutisches Prinzip», *International Church Review* 86 (1996) 45-64.

ya ha sido discutida en el contexto de la infinita traducibilidad del Evangelio, principalmente desde la perspectiva de la misión (el Evangelio se traduce para que pueda ser comprendido). Sin embargo, esto es solo una cara de la moneda; la experiencia de la Iglesia y de sus miembros en un contexto particular también impone cuestiones a la Iglesia que la desafían a releer las Escrituras, y estas son a menudo experiencias que son, por así decirlo, impuestas a la Iglesia y a sus miembros y no son necesariamente el resultado de sus propias iniciativas más allá de la «iniciativa» de existir en un contexto particular (que puede ser entendido como una expresión de la *missio Dei*)¹⁸. Porque la Iglesia y sus miembros existen en contextos concretos, continuando así, por así decirlo, la encarnación del Verbo divino¹⁹, la interpretación del testimonio de este Verbo, las Sagradas Escrituras, también está impulsada por la confrontación con aspectos de estos contextos, por ejemplo, la confrontación con la violencia, la pobreza y la discriminación en todas las formas posibles, pero también con desafíos intelectuales como, por ejemplo, con movimientos de gran alcance como la Ilustración o la posmodernidad²⁰. La Iglesia siempre responderá, aunque ceda a la tentación de descartar esas cuestiones como «no teológicas». En tales situaciones, el anuncio del Evangelio por parte de la Iglesia en forma de una interpretación de la Escritura completamente contextual (es decir, cuestionada por los acontecimientos de un contexto y orientada a ellos) tiene el carácter de una respuesta. Este hecho no es sorprendente y puede verse como una continuación del comportamiento a menudo «reactivo» de Jesús cuando se enfrenta a una multitud hambrienta, a un enfermo desesperado o a una pregunta sobre la interpretación de las Escrituras. El requisito previo para que podamos responder

¹⁸ El hecho de que una Iglesia se ocupe de los temas y de qué temas son prioritarios también dice mucho sobre la identidad de una Iglesia.

¹⁹ Con la advertencia de que este énfasis en el carácter «divino» de la Iglesia no niega en absoluto su concomitante debilidad humana. Por ello, la Biblia debe convertirse siempre en una buena noticia; véase también: Peter-Ben Smit, «Authority in the New Testament and the New Testament's Authority», *Ecclesiology* 13 (2017) 83-101.

²⁰ Una historia de la hermenéutica bíblica lo demuestra; véase por ejemplo Arie W. Zwiep, *Tussen tekst en lezer I-II* (Ámsterdam: Universidad VU, 42017-32018).

es, por supuesto, el «estar ahí» de Jesús o, siguiendo sus pasos, de la Iglesia.

La interpretación contextual de la Escritura a la que se llega de este modo es una interpretación profundamente teológica, ya que es soportada y realizada por la acción de la Iglesia y de sus miembros, que deben ser entendidos desde una perspectiva eclesiológica como la comunidad potenciada por el Espíritu, como el cuerpo de Cristo²¹. Las llamadas interpretaciones «ordinarias» o «intuitivas» de la Escritura son, en el marco de una Iglesia entendida de forma encarnada, ante todo interpretaciones espirituales de la Escritura, que solo por eso pueden ser tomadas en serio en la teología cristiana. Los llamados lectores «ordinarios» o «intuitivos» de las Escrituras se describen mejor en este contexto como lectores «espirituales» de la Biblia. Las convicciones eclesiológicas de amplia base ecuménica proporcionan, pues, una base teológica adicional para la interpretación bíblica contextual.

²¹ Esta línea de pensamiento es compatible con el ya citado documento *La Iglesia: hacia una visión común* de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias (2013). Un diálogo bilateral que también hace hincapié en esta dimensión es, por ejemplo, el existente entre la Iglesia católica romana y las antiguas Iglesias católicas de la Unión de Utrecht; véase *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016* (Paderborn: Bonifatius, 2017): «Por esto se entienden las diversas articulaciones de la fe que contribuyen al conocimiento y al discernimiento de la fe. Son la Sagrada Escritura, la Tradición, el sentido de la fe de los fieles, el Magisterio de la Iglesia y la teología... Todos ellos tienen su centro en la Sagrada Escritura como testimonio de la revelación de Dios Uno y Trino y de su voluntad de salvación, tal como se recibe y se transmite en la comunidad de la Iglesia de la manera iniciada por el Espíritu Santo. El camino histórico que la Iglesia ha de recorrer hacia su perfección en el Reino de Dios conduce a múltiples inculturaciones de la fe. Por lo tanto, en la respectiva interacción de las instancias de testimonio mencionadas, son indispensables tanto una continuidad creativa con la enseñanza y las experiencias espirituales de los Padres y Madres en la fe, como una apertura a los interrogantes de la vida del pueblo en sus respectivos tiempos» (Apartado 23 del primer informe).

V. Conclusión

Hemos argumentado más arriba que en —al menos— tres importantes áreas de la teología cristiana, a saber, el estudio de la Escritura, la reflexión sobre la Tradición y la reflexión sobre la Iglesia, así como las fuentes cristológicas y pneumatológicas que alimentan estas áreas entre otras, hay buenas razones para dedicarse a la interpretación bíblica contextual como una forma de exégesis que hace una extraordinaria justicia al texto y al lector. Se podría incluso argumentar que, desde esta perspectiva teológica, la interpretación bíblica contextual es la mejor forma posible y deseable de interpretación, dentro de la cual deberían tener cabida la histórica, la literaria y otras formas de exégesis.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

*HACER QUE EL «LIBRO PARLANTE»
HABLE ANTIRRACIALMENTE*

La reverencia de los afrodescendientes por la Biblia es una maravilla. James Gronniosaw (*A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, an African Prince, as Related by Himself* [1772]) declaró que al oír a su dueño leer la Biblia, «vi que el libro hablaba con mi dueño» y tenía grandes esperanzas de que «lo hiciera conmigo». Pero se llevó una gran decepción: «Descubrí que no hablaría... [porque] todo el mundo y todas las cosas me despreciaban por ser negro». El «Libro parlante» no podía hablarle afirmativamente porque la interpretación bíblica de su época ya había *hecho que* este libro hablara racialmente. Sin embargo, una vez aceptada la realidad, el objetivo del compromiso africano con la Biblia ha sido *hacer que* hable antirracionalmente, es decir, en apoyo de la unidad, la igualdad y la dignidad humanas.

I. Introducción

La primera aparición del motivo del «Libro parlante»¹ es la memoria del esclavo africano liberado James Gronniosaw. Capturado en su

* DEMETRIUS K. WILLIAMS es profesor asociado en el Departamento de Literatura Francesa, Italiana y Comparada y miembro afiliado del Programa de Estudios Religiosos de la Universidad de Wisconsin-Milwaukee. Formado en Nuevo Testamento y Orígenes Cristianos en la Harvard University Divinity School, su trabajo se centra en la hermenéutica bíblica afroamericana.

Dirección: 2305 N. Sherman Blvd., Milwaukee, WI 53210. Correo electrónico: williamd@uwm.edu

¹ Otros pocos relatos antiguos sobre la libertad (por ejemplo, Olaudah Equiano, Quobna Ottobah Cugoano, John Marrant y John Jea) utilizaron el

juventud por esclavistas holandeses, Gronniosaw reflexionó sobre su experiencia inicial con la Biblia, el libro sagrado de sus captores.

[Mi dueño] solía leer las oraciones en público a la tripulación del barco todos los sábados; y cuando lo vi leer por primera vez, [...] vi que el libro le hablaba a mi dueño, pues me pareció que lo hacía, ya que observé que lo miraba y movía los labios. Deseé que lo hiciera conmigo [...] Como estaba encantado con él, y nadie me veía, lo abrí y acerqué mi oído a él, con la gran esperanza de que me dijera algo; pero me sentí muy apenado y muy decepcionado cuando vi que no hablaba. Inmediatamente se me ocurrió la idea de que todo el mundo y todas las cosas me despreciaban por ser negro.

El decepcionante acercamiento de Gronniosaw al «Libro parlante» no era solo una cuestión de su analfabetismo. Su primer encuentro con la Biblia se hizo eco de los sentimientos de un emergente racismo antinegro de la Biblia y del desarrollo de un sentido de superioridad blanca. Esta es la base de su gran ansiedad por el silencio del «libro parlante»: «todo el mundo y todas las cosas me despreciaban *porque era negro*». Aunque la Biblia fue *hecha* (interpretada) para hablar con una voz que se hacía eco de la ideología de sus opresores, los afrodescendientes discernieron pronto el espíritu más igualitario y liberador de la Biblia una vez que esta empezó a «hablarles» a través de su propia interpretación.

II. La formación de la identidad, la Biblia y las conceptualizaciones racistas

Todos los pueblos y culturas desarrollan ideologías para dar sentido al mundo. Sin embargo, el «descubrimiento» del Nuevo Mundo por parte de los europeos tuvo importantes consecuencias históricas al encontrarse con nuevas tierras, culturas y pueblos. Este novedoso encuentro produjo una nueva «auto-reimagen» lograda en contraste

motivo del «Libro parlante» para lograr diferentes objetivos persuasivos. La cita en bloque procede de Allen D. Callahan, *The Talking Book: African Americans and the Bible* (New Haven, CT: Yale University Press, 2006), 13.

con el «otro» imaginado², que se potenció a través del proceso de construcción del imperio y la necesidad de justificar la explotación humana. Así, por primera vez en la historia cristiana, el Evangelio de Jesucristo y la Biblia se utilizaron para apoyar la superioridad biológica blanca y la inferioridad biológica negra. Esta nueva era de *interpretación bíblica racista* se desarrolló en la década de 1450 con el autor portugués Gomes Eanes de Zurara, que escribió la *Crónica del descubrimiento y la conquista de Guinea* en honor del príncipe Enrique. Citó el Génesis 9 (la «maldición de Cam») para justificar la esclavitud de los africanos subsaharianos ofreciéndoles la esperanza de la salvación eterna. La justificación de Zurara para el colonialismo y la esclavitud ejercería una gran influencia en Europa y América, y su interpretación bíblica racista surgió para justificar las políticas y prácticas racistas del príncipe Enrique en relación con el tráfico de esclavos africanos³.

A raíz del Renacimiento, la Biblia también comenzó a leerse como cualquier otro texto clásico. Sin embargo, la racionalización de la Ilustración no impidió las interpretaciones «científicas» de las diferencias humanas favorables al racismo. Karl Giberson señala que «rara vez la ciencia y la religión han colaborado con tanta eficacia...»⁴. Las nociones de blancura superior proporcionaron la estructura sobre la que se basaron la racionalidad y la ciencia de la Ilustración. Antiguamente se sostenía que solo en el siglo XIX el racismo tomó forma plenamente como un modo de pensamiento «científico» que dividía a los seres humanos en categorías raciales separadas («razas»). Esta suposición se basaba en marcadores fenotípicos que se imaginaban como características heredadas e inmutables que permitían una clasificación jerárquica de las razas. Aunque el mundo antiguo estaba estructurado por jerarquías sociales, muchos sostienen que no tenía concepciones de raza en el sentido

² Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion* (Aurora, CO: The Davies Group Publishers, 1999), 111.

³ Ibram X. Kendi, *Stamped from the Beginning: The Definitive History of Racist Ideas in America* (Nueva York: Nation Books, 2016), 23.

⁴ Karl W. Giberson, *Saving the Original Sinner: How Christians Have Used the Bible's First Man to Oppress, Inspire and Make Sense of the World* (Boston: Beacon Press, 2015), 143.

en que se desarrollaron en la Europa moderna temprana. Sin embargo, estos desarrollos en la Europa moderna temprana pueden ser una iteración particular del racismo.

En esta perspectiva más reciente, el racismo puede identificarse en los textos clásicos y en los primeros escritores cristianos cuando la raza no se centra en los marcadores fenotípicos, sino que atribuye a individuos y grupos de personas *rasgos colectivos inalterables*, causados por factores hereditarios, el clima o la geografía. Así, Orígenes de Alejandría (185-254 d.C.) defiende varias posturas que presentan similitudes sustanciales con los razonamientos racistas posteriores cuando se burla de ciertos grupos étnicos y construye argumentos que relacionan la identidad étnica y la ubicación geográfica con diversos grados de pecaminosidad. Orígenes, en *Sobre los principios* y *Contra Celso*, formula argumentos «racistas» apoyados en cuatro afirmaciones principales⁵:

1. Hay pueblos superiores e inferiores en el mundo.
2. Los individuos pertenecientes a un pueblo inferior han merecido plenamente su condición de inferioridad a causa de su pecaminosidad.
3. Algunos pueblos inferiores tienen costumbres perversas instituidas como castigo por sus pecados.
4. La ubicación geográfica y la inferioridad étnica están interrelacionadas.

Por lo tanto, las teorías de inferioridad étnica que pueden apoyar las posteriores conceptualizaciones racistas basadas en el fenotipo han tenido una larga historia dentro del pensamiento occidental/cristiano. En este sentido, Jerónimo y Agustín consideraban que el Cam bíblico era tipológicamente el judío y biológicamente el negro⁶. Los pensadores medievales llevaron esta conexión aún más lejos, consignando a los judíos a un estatus de esclavitud por su presunto papel

⁵ Matthijs den Dulk, «Origen of Alexandria and the History of Racism as a Theological Problem», *The Journal of Theological Studies* 71 (2020) 164-195, en <https://doi.org/10.1093/jts/flaa025> (consulta: 26-7-2021).

⁶ David M. Goldenberg, «The Curse of Ham: A Case of Rabbinic Racism?», en Jack Salzman y Cornel West (eds.), *Struggles in the Promised Land* (Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1997), 21-51; 21-22.

en la crucifixión de Jesús, lo que resultó en su inferioridad inherente. Sin embargo, los negros nacen esclavos debido a la «maldición de Cam» y la negritud se convierte en el signo definitivo de la esclavitud. No se trataba solo de un caso de prejuicio étnico o cultural porque cuando el prejuicio colectivo de un grupo racial/étnico es respaldado por el poder de la autoridad legal, la regulación institucional y el control político, se transforma en racismo; es decir, en el ejercicio de la dominación racial sobre otro. Así, la Biblia fue «reinventada» para justificar la colonización y la explotación humana «con el fin de hacer explícita la sanción divina del orden sociopolítico y religioso del Estado y del mundo»⁷. En el proceso, las naciones europeas y otras naciones sometidas también fueron «reinventadas».

III. Interpretación bíblica tradicional racista

A medida que los imperios europeos se expandían por el Nuevo Mundo, trataban de clasificar a los pueblos que encontraban según una jerarquía de razas. A principios del siglo xvii en Norteamérica, los colonos de Inglaterra se consideraban generalmente cristianos y veían a los pueblos de África (y a otros pueblos no cristianos) como paganos. Así, antes del surgimiento y la articulación de la supremacía blanca, hubo una formación anterior de una «supremacía protestante» blanca excluyente que sentó las bases de la «esclavitud cristiana» (es decir, la justificación de evangelizar y esclavizar a los pueblos africanos como un acto benévolo para su salvación y como un paso necesario en su proceso de «civilización»)⁸. Así, «cristiano» como etiqueta para identificar a los protestantes europeos fue pronto sustituido por «blanco», ya que los negros también podían convertirse en «cristianos» mediante la conversión. En consecuencia, la noción de raza ejerció una enorme influencia en la interpretación bíblica porque los lectores blancos aportaron sus percepciones de raza y superioridad blanca a los textos bíblicos. En consecuencia, los

⁷ Vincent L. Wimbush, *White Men's Magic: Scripturalization as Slavery* (Nueva York: Oxford University Press, 2012), 108.

⁸ Katherine Gerbner, *Christian Slavery: Conversion and Race in the Protestant Atlantic World* (Pensilvania: University of Pennsylvania Press, 2018).

estadounidenses, al igual que sus predecesores europeos, interpretaron la historia de Cam como la principal justificación de la esclavitud y la inferioridad de los negros (Gn 9,18-27). Aunque la maldición de Cam perdería su atractivo con el fin de la esclavitud, los intérpretes favorables a la segregación (Jim Crow) darían nueva vida a los descendientes de Noé (Gn 10) y a la historia de la Torre de Babel (Gn 11,1-9) hasta bien entrado el siglo xx⁹. Los sudafricanos blancos (*afrikaners*) de mediados del siglo xx, además, harían de las políticas americanas de Jim Crow la base del *apartheid*.

En ambos casos, se adoptó una *ideología racista intencionada* para apoyar políticas y prácticas políticas. Incluso la interpretación bíblica histórico-crítica, con sus metodologías científicas supuestamente imparciales, se ha ejercido en un mundo en el que los conceptos, jerarquías y estructuras raciales impregnan la vida a todos los niveles. Durante varios siglos, los hombres cristianos blancos que se sentaban en la cima de las jerarquías raciales, de género, religiosas y de clase dirigieron y dominaron la disciplina. Aunque muchos no hacían lecturas abiertamente racistas de los textos bíblicos, la propia disciplina apoyaba las ideologías de la supremacía blanca porque la forma aceptada de hacer crítica bíblica implicaba la cultura, las preguntas, los problemas, las preocupaciones y las perspectivas de los blancos. Por lo tanto, al anular las voces, preocupaciones y perspectivas de los «otros» marginados perpetuaba las perspectivas y los paradigmas racistas. Al igual que la Ilustración de la que surgió la disciplina, la interpretación bíblica tradicional no ha reducido el impacto del racismo en la sociedad europea y americana o en la erudición bíblica. No es de extrañar que sus interpretaciones lleven inevitablemente las marcas de sus *ubicaciones sociales*. Afortunadamente, la interpretación bíblica ha comenzado a alejarse de las perspectivas de lectura utilizadas intencionadamente para dominar y marginar a otros, así como de una disciplina que apoyaba paradigmas que marginaban a otros, para pasar a una retórica emancipadora que busca liberar y potenciar la comunidad y la interacción humanas.

⁹ Stephen R. Haynes, «Distinction and Dispersal: Folk Theology and the Maintenance of White Supremacy», *Journal of Southern Religion* 17 (2015), en <http://jsreligion.org/issues/vol17/haynes.html> (consulta: 26-7-2021).

IV. Hacia una interpretación bíblica antirracista

Los africanos esclavizados reconocieron muy pronto la necesidad de abordar la Biblia de forma diferente a la de sus esclavizadores blancos, que habían *hecho que* el Libro hablara racialmente para deshumanizarlos. Desarrollaron una lectura más emancipadora de la Biblia que los *rehumanizó*¹⁰ haciendo hincapié en la unidad de toda la humanidad a través de la ascendencia común en Adán y Eva (Gn 1-2), el éxodo de la esclavitud bajo Moisés, el ministerio liberador de Jesús (que predicó el Evangelio a los pobres y la liberación de los cautivos, Lucas 4) y la muerte de Jesucristo en la cruz por toda la humanidad (entre otros pasajes y temas importantes: «Dios no hace acepción de personas» [Hch 10,34; Rom 2,11-16]; Hechos 2 y la democratización del Espíritu Santo «sobre toda carne»; y Gal 3,28 [«Ya no sois judíos ni griegos, ni esclavos ni libres, sino que todos sois uno en Cristo Jesús»]). La interpretación africana trató de contrarrestar y corregir las antiguas lecturas racistas y ofrecer lecturas antirracistas en las que los negros y todos los «otros» *forman parte de la familia humana de Dios y merecen dignidad y libertad*. Estos temas liberadores se reflejan en muchos de los primeros relatos sobre la libertad de los antiguos esclavizados. Por ejemplo, Olaudah Equiano se alfabetizó y escribió su propia narración (*The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* [1789]), y en su relato sobre el silencio del Libro parlante declaró simplemente: «Me he preocupado mucho al ver que permanecía en silencio». Sin embargo, demostró a través de su relato que la capacidad de *leer por sí mismo* (y no dejarse llevar por los artificios y las nociones de los hombres) era el medio para *hacer que* el Libro parlante hablara antirracialmente. Equiano hace una referencia estratégica al eunuco etiope (Hechos 8,26-39) en su relato de conversión. Representa para Equiano la integración del arquetipo del extraño/«otro» en el cristianismo y también resulta ser negro y africano. Al igual que el etiope, Equiano da a entender que los africanos esclavizados contemporáneos deberían tener la

¹⁰ Demetrius K. Williams, «African American Approaches: Rehumanizing the Reader against Racism and Reading through Experience», en Joseph A. Marchal (ed.), *Studying Paul's Letters: Contemporary Perspectives and Methods* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 155-73.

misma *dignidad de inclusión* sin la carga de la esclavitud y las nociones de inferioridad: forman parte de la familia de Dios a través de Cristo. Su estrategia de lectura contextual también contrarresta sutilmente lo que algunos de sus contemporáneos blancos podían pensar sobre los negros como inferiores. El etíope, como símbolo de los africanos contemporáneos, tenía autoridad política, capacidad de acción personal, alfabetización y religión. Toma el mando en el encuentro con el evangelizador Felipe, invitándolo a subir al carro, solicitando y señalando el lugar para su bautismo. El etíope era el candidato ideal para argumentar bíblicamente a favor de la dignidad de los negros y contra el racismo antinegro. Así, Equiano leyó las escrituras *de forma contextual y contraria al* uso de los blancos para mostrar la dignidad humana, el valor y la inclusión de todos los pueblos (pero especialmente de los negros) como parte de la familia de Dios. La alfabetización dio a Equiano la capacidad de leer las Escrituras de forma estratégica para *que* el Libro parlante hablara de forma antirracista. Dice a este respecto:

La Biblia era mi única compañía y consuelo; la apreciaba mucho, con muchas gracias a Dios porque podía leerla por mí mismo, y no me dejaba llevar por los artificios y las ideas de los hombres. El valor de un alma no puede ser contado; que el Señor dé al lector una comprensión en esto.

Según Vincent Wimbush:

la lectura de la Biblia de Equiano le permitió aplicar el lenguaje bíblico del valor del alma a su propia situación y a la de la mayoría de los negros en Inglaterra... Ningún alma que pudiera ser salvada por Dios podía ser vista como indigna y sujeta a la humillación y la esclavitud¹¹.

Al ser capaz de leer e interpretar la Biblia por sí mismo y desde su propia ubicación y contexto social, Equiano desarrolló una estrategia de lectura antirracista que defendía la dignidad y el valor de todos los seres humanos.

Lo que comenzó con Equiano y otros ha seguido creciendo en los años siguientes hacia una *lectura* de la Biblia más emancipadora, inclusiva y éticamente responsable. Una perspectiva de lectura aca-

¹¹ Wimbush, *White Men's Magic*, 149-50; cita en bloque, 148.

démica autorreflexiva y autoconsciente explotó dentro de los estudios bíblicos a finales de la década de 1980 y aumentó su sofisticación en la década de 1990 y más allá. Se ha producido una verdadera experiencia de Pentecostés en la que diversos grupos étnico-raciales, indígenas y anteriormente colonizados de todo el mundo (así como otros grupos sociales anteriormente silenciados por el paradigma interpretativo dominante) están «hablando en lenguas»; es decir, *haciendo que* la Biblia hable a y desde sus propias ubicaciones históricas, culturales y sociales. Muchos intérpretes «minorizados» y marginados reconocen no solo que todos los intérpretes *leen* e interpretan la Biblia desde sus propias ubicaciones sociales, sino también que todos los lectores son ideológicos, es decir, los lectores aportan al proceso interpretativo tradiciones de lectura heredadas y una visión ideológica predeterminada del mundo. Una de las diferencias más importantes entre esta nueva perspectiva de lectura y la del paradigma tradicional dominante es que uno no se esconde tras un velo de «objetividad», sino que admite su ubicación social (contexto) y su programa como parte del proceso interpretativo. Además, aunque uno utilice su etnia/raza/género como punto de partida para la interpretación, no pretende elevar su propia ubicación social por encima de la de cualquier otro; se trata simplemente y de forma importante del reconocimiento necesario del lugar desde el que se lee e interpreta un texto. Al reconocer también que el racismo es «interestructural» e interdependiente con otras formas de opresión (clase, sexo, género, etc.), las tradiciones interpretativas africanas han ampliado su campo de visión desde su enfoque inicial en la raza/ismo para incluir otras formas de opresión basadas en construcciones racistas.

V. Conclusión

Aunque Gronniosaw acabó aprendiendo los rudimentos de la alfabetización, «contó» su historia a un blanco benévolo que la escribió para conseguir ayuda económica para Gronniosaw y su familia, que pasaban por constantes apuros económicos mientras intentaban desesperadamente asimilarse a la sociedad dominante. Por ello, utilizó el motivo del Libro parlante para ganar la simpatía de sus lecto-

res blancos con la esperanza de que lo aceptaran y no lo «despreciasen por ser negro». Su contemporáneo en Inglaterra, Olaudah Equiano, hizo un uso más estratégico del tropo del Libro parlante que haría avanzar la causa de la libertad y la dignidad de los negros en el futuro. La interpretación africana sigue sus pasos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)