

Consejo Episcopal Latinoamericano - Celam
INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL

MEDELLÍN

TEOLOGÍA Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Revista trimestral del ITEPAL fundada en 1975

Editor Responsable

Tony MIFSUD, S.J.
Rector del ITEPAL

Director

Agenor BRIGHENTI
Vice-Rector Académico del ITEPAL

Secretario y Diagramador

Alexis CERQUERA TRUJILLO

Administrador

Eduardo PEÑA VANEGAS

Auxiliar de Secretaría y Administración

Luis Guillermo PINEDA

SUSCRIPCIONES

Precios para 1997

Colombia:	\$30.000,00
América Latina:	US\$45,00
Asia y África:	US\$55,00
Europa y América del Norte:	US\$65,00

Forma de pago a la Administración de la Revista

Colombia: cheque en pesos a favor del **CELAM**

Otros países: cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a favor de **CELAM**

Enviar por Correo a: Revista Medellín A.A. 253 353 / Transv. 67 No. 173-71
Santafé de Bogotá, D.C. Colombia

NOTA: El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.



Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71 • A.A. 253 353 • Tels: 6-70 64 16/ 6- 77 65 21 • Fax. 6- 71 40 04
E-Mail: sitepal@itecs5.telecom-co.net
Edición No. 87 - 2000 ejemplares
ISSN 0121-4977

Impresión: **Editorial Kimpres Ltda.**
Santafé de Bogotá, D.C. Diciembre de 1996
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

EDITORIAL

En el año de 1993 se cumplieron cien años de la publicación de la encíclica *Providentissimus Deus* por el Papa León XIII, y cincuenta años de la publicación de la encíclica *Divino afflante Spiritu* por Pio XII. La Pontificia Comisión Bíblica ha aprovechado la ocasión de estos aniversarios para publicar el conocido documento que lleva el título: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Su impacto en los medios eclesiales fue ampliamente positivo y ya se puede hablar de buena recepción, tanto en la reflexión como en la pastoral bíblica.

La Revista *Medellín* quiere dar una modesta contribución a la divulgación y estudio de este importante documento, dedicándole un número monográfico. El texto de la Pontificia Comisión Bíblica está estructurado en cuatro partes y se basa en un gran conocimiento de expertos: primero, se describen los diversos métodos, acercamientos y lecturas, subrayando sus posibilidades y sus límites; segundo, se examinan algunas cuestiones de hermenéutica; tercero, se reflexiona sobre las dimensiones características de la interpretación católica de la Biblia y sobre sus relaciones con otras disciplinas teológicas; y, cuarto, se considera el lugar que tiene la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia.

Este número monográfico, sin embargo, no consiste propiamente en una reflexión o estudio del documento como tal, sino de una de sus partes, la primera → *Los diversos métodos de interpretación de la Biblia en la Iglesia*, mencionados por la Comisión Bíblica. En esta parte, la visión de conjunto que ofrece sobre los diversos métodos exegéticos actuales es, a un mismo tiempo, profunda y clara. La exégesis, durante los treinta años transcurridos desde que se publicó la constitución *Dei Verbum*, el documento del Concilio Vaticano II que corroboraba las encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*, ha desarrollado tan extensa «gama de métodos», que es conveniente volver a definir el punto de vista católico en la materia.

En este particular, el texto de la Comisión Bíblica no se limita a una descripción de la exégesis actual, sino que contribuye de manera sustancial a la discusión sobre cómo los diversos métodos exegéticos pueden convergir para ofrecer un sentido que evite el fraccionamiento. Como se verá más adelante en el estudio dedicado a la presentación global del documento, el método histórico-crítico sigue considerándose como indispensable para el estudio científico del

sentido de los textos antiguos. Los escritos bíblicos no pueden comprenderse adecuadamente sin un examen de su condicionamiento histórico. Las investigaciones «diacrónicas» serán siempre indispensables en la exégesis. Sea cual fuere su interés, los acercamientos «sincrónicos» nunca pueden reemplazar a los métodos histórico-críticos. Sin embargo, el documento no ignora que este método tiene sus límites y se dedica al estudio de los nuevos métodos y modelos de interpretación de la Biblia. Se presta especial atención a los métodos literarios (retóricos, narratológicos y estructuralistas), así como a los nuevos acercamientos basados en la tradición (tal como el canónico, a los que recurren a las tradiciones judías de interpretación y a la historia de los efectos del texto) o a los enfoques desde las ciencias humanas (sociológico, antropológico-cultural, psicológicos/psicoanalíticos) y a los acercamientos contextuales (liberacionista). Todos estos métodos y aproximaciones son apreciados y valorados por lo que tienen de positivo, por la ayuda que prestan a una mejor comprensión de las Escrituras. La única lectura de la Biblia que se critica duramente es la fundamentalista o literalista, una vez que rechaza el carácter histórico de la Revelación, lo que la incapacita para aceptar plenamente la verdad de la Encarnación.

Los artículos que presentamos en la secuencia son ocho. El primero, presenta una visión global del documento, al mismo tiempo en que va llamando la atención sobre sus aspectos más iluminadores. El objetivo es situar los estudios que siguen en el contexto del documento de la Comisión Bíblica. Los otros artículos, abordan, cada uno, uno de los métodos descritos por el documento. Por razón de espacio y por la pertinencia que tienen a la Iglesia en América Latina, elegimos siete de ellos. El orden de presentación sigue el orden del documento de la Comisión Bíblica, comenzando por el método histórico-crítico, pasando por los nuevos métodos literarios, el acercamiento de las ciencias humanas, el acercamiento contextual, para terminar con la lectura fundamentalista. El abordaje de cada método está hecho a partir de un esquema básico: sus orígenes y creadores, descripción del método, su mecánica, sus aportes y límites.

Nota: Aprovecho la oportunidad para comunicar a los colaboradores y lectores de Medellín mi renuncia a la Vice-rectoría Académica del ITEPAL y, consecuentemente, a la Dirección de la Revista. Voy a dedicarme más directamente a la docencia y a la investigación en el ámbito de la Teología. De corazón, agradezco la colaboración y el apoyo recibido durante los tres años en que tuve el privilegio de servir a la Iglesia en América Latina a través del CELAM, en el ITEPAL. Estoy muy agradecido por todo y a todos por esta rica experiencia. Mi nueva dirección postal será: Instituto Teológico de Santa Catarina, Caixa Postal 5041, 88040-970 Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Tel. (55) 48/234.0400. Fax: (55) 48/234.7230.

P. Agenor Brighenti
Director de la Revista Medellín
Diciembre 1996

LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

VISION GLOBAL DEL DOCUMENTO DE LA
PONTIFICIA COMISION BIBLICA

SUMÁRIO

Florencio Galindo, cm

Vicentino, Doctor en Teología, Licenciado en Sagrada Escritura, profesor en el ITEPAL. Colombiano.

O Documento "A interpretação da Bíblia na Igreja" da Pontifícia Comissão Bíblica, publicado no ano de 1993, oferece linhas claras em questão de interpretação das Escrituras. Largamente esperado, ele recebeu imediata acolhida e foi estudado com afinco, não só por biblistas, mas também por agentes de pastoral que trabalham mais diretamente com a Palavra de Deus. O presente estudo trata de fazer uma sumária apresentação do mesmo e chamar a atenção sobre alguns de seus aspectos mais iluminadores.

INTRODUCCION*

El año 1993 fue aniversario de las encíclicas *Providentissimus Deus* (1893) y *Divino afflante Spiritu* (1943). Se pensó que tal fecha podría ser ocasión para una nueva encíclica sobre la Sagrada Escritura, que ratificaría y ampliaría los horizontes abiertos por la Constitución *Dei Verbum*. No hubo una encíclica sobre la Sagrada Escritura, pero la Comisión Bíblica nos obsequió un documento que responde ampliamente a tales expectativas. Está fechado el 15 de abril de 1993 y lleva por título "La interpretación de la Biblia en la Iglesia". Fue solicitado por el Papa y presentado por él mismo, el 23 de abril. En tal presentación, el Papa destacó tres rasgos característicos del documento: su apertura de espíritu, su equilibrio y moderación y su énfasis en el hecho de que la palabra bíblica se dirige a todos los tiempos y a toda la humanidad. Me propongo presentar aquí el contenido del documento y llamar la atención sobre algunos énfasis que pueden ser iluminadores para los participantes en este encuentro.

Hubo cierta expectativa, porque el documento apareció sólo varios meses después de la presentación hecha por el Papa, pero su recepción fue muy positiva. Se sabe que, como en el caso de la *Divino Afflante Spiritu*, destacados profesores del Instituto Bíblico tuvieron una participación decisiva en su redacción. Para el director de la Asociación Bíblica Católica de Alemania, es un documento que "da gusto leer" e "infunde ánimo", porque realmente impresiona por su apertura de espíritu, su clara defensa de la exégesis histórico-crítica y, al mismo tiempo, por su actitud francamente positiva frente

* Aporte presentado en el Encuentro Nacional de Exégetas y Teólogos Bíblicos, Santafé de Bogotá, octubre de 1995 y publicado en *La Palabra Hoy* 80/81 (1996).

a los aportes de otros métodos de interpretación; finalmente, por su impulso a la tarea encomendada a la Iglesia en la Constitución *Dei Verbum*, especialmente en el capítulo VI, designada hoy como pastoral bíblica o animación bíblica de toda la pastoral.

Tras una introducción que muestra los nuevos aspectos del problema, el documento consta de cuatro partes: diversos métodos de interpretación; algunas cuestiones hermenéuticas; características de la interpretación católica; la práctica de la actualización del mensaje bíblico en la vida de la Iglesia.

1. LOS DIVERSOS METODOS DE INTERPRETACION

El análisis que hace la primera parte, de los diversos métodos de interpretación de la Biblia, sorprende por su valoración francamente positiva de los aportes reales de cada método. Deja en claro que para captar toda la riqueza de los textos bíblicos y mostrar la importancia del mensaje bíblico al hombre de hoy, es necesario buscar el acceso al texto desde diversas perspectivas, recurrir a diversos métodos de interpretación.

1.1. El método histórico-crítico

Su validez no admite dudas: "El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto "Palabra de Dios en lenguaje humano", ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítimo, sino que requiere la utilización de este método" (I,A). Sin embargo, él solo no basta (I,B). El documento no ignora que el método histórico-crítico tiene a veces dificultades para llegar, en sus conclusiones, a resultados teológicos relevantes (I,C,1), ya que "se limita a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se preocupa por otras posibilidades de sentido que se manifiestan en las etapas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia. Sin

embargo, este método ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor" (I,A,4). Cuando no se tienen en cuenta los resultados de este método, surge la interpretación fundamentalista.

1.2. Métodos de análisis literario

Los métodos de interpretación desde una perspectiva lingüística son nuevos. El documento se ocupa de ellos, pero reconoce que por su lenguaje complicado suelen ser un dolor de cabeza sobre todo para personas de edad. Primero los presenta globalmente (análisis retórico, narrativo, semiótico), y luego muestra su importancia para una nueva comprensión del texto. No hay duda de que estos métodos de acceso al texto bíblico pueden aportar mucho para su comprensión, en cuanto llevan la atención a la coherencia de cada texto como un todo que obedece a mecanismos lingüísticos precisos; pero corren el riesgo de quedarse sólo en el estudio formal de los textos sin llegar a explicitar su mensaje, su utilidad depende de que "no se pierdan en los arcanos de un lenguaje complicado" (I,B).

1.3. Acceso a partir de las ciencias humanas

La difusión de los métodos de interpretación a partir de la sociología, la antropología, la psicología y el psicoanálisis data de principios de los años 70. Su aporte puede contribuir a la mejor comprensión de algunos aspectos de los textos, pero a condición de que se tenga claridad sobre la naturaleza misma de tales ciencias (I,D).

En cuanto a la sociología, es claro que el estudio de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales se formaron las tradiciones bíblicas. Por eso tales estudios son hoy día parte integrante de la exégesis. Existe sin embargo gran dificultad en hacerse una visión de conjunto de las sociedades en que surgió la Biblia, y cierta tendencia de este método a conceder a los aspectos económicos e institucionales más atención que a las dimensiones personales religiosas (I,D,1).

El acceso a los textos bíblicos a partir de los resultados de la psicología y el psicoanálisis, destaca el documento, es un enriquecimiento para la exégesis bíblica, ya que puede hacer comprender a fondo el valor de la experiencia religiosa, decisiva para una opción de fe, y el alcance del lenguaje en símbolos. Por eso puede repercutir mucho en la pastoral. El riesgo de estos métodos está en que cuestionen, o aun eliminen, el sentido del pecado y pongan en duda el carácter histórico del mensaje de la Biblia "que es precisamente lo que le asegura su valor de acontecimiento único" (I,D,3). El documento no reprueba los métodos psicológicos de interpretación; sólo llama la atención sobre el riesgo de hacerlos exclusivos y exige que, quienes recurran a ellos, sean realmente competentes en el campo de la psicología, porque "es poco frecuente que una misma persona esté cualificada a la vez en exégesis y en una de las ciencias humanas" (I,D,3).

1.4. A partir de la situación de los lectores

Si la interpretación "objetivante", que se concentra en lo que dice el texto situado en su contexto de origen, es indispensable para comprender la Biblia y sacar provecho de ella, no lo es menos la que nace de la situación del pueblo que la lee o escucha (I,E,1). De esta preocupación han surgido la lectura liberacionista y la feminista de la Biblia.

La lectura liberacionista. Sorprende muy positivamente lo que el documento dice de la teología de la liberación (I,E,1): se trata de "un fenómeno complejo que no se debe simplificar arbitrariamente". Sus puntos de partida son las circunstancias económicas, sociales y políticas de América Latina y dos grandes acontecimientos eclesiales: el Concilio Vaticano II, con su orientación del trabajo pastoral de la Iglesia hacia las necesidades del mundo actual, y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968. Esta última aplicó las enseñanzas del Concilio a las necesidades de América Latina. Sus conclusiones se enmarcan en una teología que "comprende elementos cuyo valor es indudable...", y que sirvió de ejemplo a otros continentes.

El documento expresa simpatía por el uso que esta teología hace de la Biblia, porque está orientado en función de las necesidades del

pueblo y descansa en premisas importantes: "Dios está presente en la historia del pueblo para salvarlo. El es el Dios de los pobres, que no puede tolerar la opresión ni la injusticia. Por ello, la exégesis no puede ser neutra, sino que, a ejemplo de Dios, debe tomar partido por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos. "Quien participa en este combate descubre en los textos bíblicos sentidos que no se revelan sino cuando son leídos en el contexto de solidaridad con los oprimidos" (I.E,1).

Frente a estas expresiones de simpatía, que contrastan con las de otros documentos anteriores, el documento hace sin embargo algunas observaciones sobre los riesgos que puede implicar una lectura tal de la Biblia. Dado que esta lectura se encuentra de preferencia en textos narrativos y proféticos que ilustran situaciones de opresión e impulsan el esfuerzo por un cambio social, "a veces puede ser parcial, no prestando igual atención a otros textos de la Biblia". Aunque la exégesis no puede ser neutra, debe cuidarse de no ser unilateral. Es más, el documento se pregunta si algunos teólogos y exégetas de estas corrientes no han inspirado su análisis de la realidad en doctrinas materialistas, leyendo también la Biblia en este marco, haciéndose así sospechosos de estar conformes con el principio marxista de la lucha de clases. Si bien bajo la presión de enormes problemas sociales, ¿no han puesto el acento sobre una escatología terrestre, a veces con detrimento de la dimensión escatológica trascendente de la Escritura? Sin embargo, tratándose de "un movimiento en plena evolución, estas observaciones no pueden ser sino provisionarias".

La lectura feminista. También a este respecto el documento sorprende por su tono positivo: "es motivo de satisfacción ver el número creciente de mujeres exégetas, que contribuyen a la interpretación de la Escritura, con puntos de vista penetrantes y nuevos y ponen de relieve aspectos que habían caído en el olvido" (III,B.3). Y agrega, refiriéndose a las facultades de teología y a los seminarios: "El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal. El es Padre, pero es también Dios de la ternura y del amor maternal" (I.E,2). El último párrafo sobre la lectura feminista de la Biblia, la relaciona con cuestiones de poder en la Iglesia; fue éste, según se hace notar en nota de pie de página, asunto muy discutido en la Comisión. Finalmente por 11 votos sobre 19, 4 en contra y 4

abstenciones. Se ha hecho notar que también este detalle despierta simpatía.

1.5. La lectura fundamentalista

La lectura fundamentalista no es de las que aportan algo positivo a la interpretación y uso de la Biblia en la Iglesia. La Comisión no puede menos que rechazarla rotundamente. Su problema de base está en el rechazo que ella hace del carácter histórico de la revelación bíblica, con lo cual se hace incapaz de tomar en serio la verdad de la Encarnación, y en el abuso que hace de la Biblia para atribuir autoridad divina a una ideología religioso-política-social en gran parte contraria al evangelio cristiano. De ahí sus múltiples desviaciones sobre la inspiración e inerrancia de la Biblia, desconocimiento de la tradición evangélica y eclesiástica, y las consecuencias de todo esto para la vida de las comunidades. Es una lectura "peligrosa", porque ofrece respuestas simplistas a problemas complejos y, prometiendo falsas seguridades, engaña a quienes buscan orientación ante problemas vitales (I,F).

2. CUESTIONES DE HERMENEUTICA

En la segunda parte, el documento se ocupa de algunas cuestiones de hermenéutica, o sea, de la comprensión de los textos bíblicos en el contexto de la realidad actual. La hermenéutica, se recalca, tiene su fundamento en la Biblia misma, dado que ésta es "el producto de un largo proceso de reinterpretación de los acontecimientos fundadores en relación con la vida de las comunidades de creyentes" (II, A.2). Se recuerdan los diversos sentidos de la Escritura y se enumeran filósofos y otros autores que se han ocupado recientemente de aplicar las teorías hermenéuticas a la interpretación de la Biblia; pero el documento se limita a enunciar cuestiones que no se pueden tratar a fondo en él. Esta segunda parte es débil.

12 XXII-582

3. CARACTERISTICAS DE LA INTERPRETACION CATOLICA

La exégesis católica, se observa de entrada, no se caracteriza por el empleo de un método científico pro-pio, sino por la preocupación de entender los textos bíblicos desde la tradición viva de la Iglesia, sin perder de vista el contexto lingüístico, literario, socio-cultural, religioso e histórico de los mismos. Conviene destacar en esta parte la insistencia en que "todos los miembros de la Iglesia tienen un papel en la interpretación de las Escrituras", y el reconocimiento con que el documento habla del trabajo de los exégetas: "Aunque sus trabajos no siempre hayan obtenido el apoyo que se les da hoy, los exégetas que ponen su saber al servicio de la Iglesia se encuentran situados en una rica tradición que se extiende desde los primeros siglos, con Orígenes y Jerónimo, hasta los tiempos más recientes, con el Padre Lagrange y otros, y se prolonga hasta nuestros días" (III,B.3). Como se ha hecho notar en varios análisis, es interesante encontrar aquí el nombre del Padre Lagrange, quien como es sabido, tuvo muchas dificultades con "Roma". Se puede interpretar como una rehabilitación, no sólo de su persona sino del camino señalado por él.

En cuanto a la tarea de los exégetas católicos se destaca primero su deber de poner claro el carácter histórico de la revelación bíblica. Pero esto no basta. "Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras" (III,C,1). En otras palabras, los profesores de exégesis deben iniciar a los estudiantes en los métodos exegeticos, pero al mismo tiempo deben comunicarles una profunda estima por la Sagrada Escritura y conducirlos a un análisis más profundo de al menos algunos textos bien escogidos. En esta tarea "hay que evitar ser unilateral, es decir, no limitarse ni a un comentario espiritual desprovisto de base histórico-crítica, ni a un comentario histórico-crítico desprovisto del contenido doctrinal y espiritual" (III,C,3).

Para lograr esto, el documento apela a la responsabilidad de los obispos y superiores religiosos, recordándoles que "es muy importante... que un número suficiente de personas bien formadas estén consagradas a la investigación en diferentes sectores de la ciencia exegética. Preocupados por las necesidades más inmediatas del ministerio, los obispos y superiores religiosos están tentados con frecuencia a no tomar suficientemente en serio la responsabilidad que les toca de proveer a esta necesidad fundamental. Una carencia en esta materia expone a la Iglesia a graves inconvenientes..."

4. LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Lo dicho sobre la tarea de los exégetas ha dejado en claro que la interpretación de la Biblia no se reduce al análisis científico de los textos. La cuarta parte del documento comienza sentando el principio general: "La Iglesia no considera la Biblia simplemente como un conjunto de documentos históricos concernientes a sus orígenes. La acoge como Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero en el tiempo presente" (IV). Es ésta una convicción de fe que tiene como consecuencia -agrega el documento- la actualización e inculcación del mensaje bíblico y el deber de confrontar los diversos campos de actividad de la Iglesia con el mensaje de la Sagrada Escritura; en una palabra, todo lo que hoy se entiende bajo el concepto de "pastoral bíblica" o animación de la vida y el trabajo pastoral de la Iglesia a partir de la Biblia. Es el tema de la Constitución Dei Verbum, especialmente en su capítulo VI.

Actualización. Es el esfuerzo por hacer que la Biblia continúe siendo fecunda a través de los tiempos, no importa su diversidad. Su razón de ser está en que la Sagrada Escritura es la "regla suprema de la fe" (DV 21), la "guía privilegiada" de la vida de la Iglesia (IV,A). "El Magisterio de la Iglesia no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, no enseñando sino lo que le ha sido confiado. Por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la escucha con amor, la guarda con exactitud y la explica con fidelidad" (DV 10).

Actualización no significa manipulación de los textos, pues no se trata de proyectar sobre los textos bíblicos opiniones o ideologías nuevas, sino de buscar sinceramente la luz que contienen para el tiempo presente. "El texto de la Biblia tiene autoridad en todo tiempo sobre la Iglesia cristiana" (IV,A,1). El documento explica la posibilidad y necesidad de la actualización, indica los métodos que se pueden usar para ella y los límites que debe respetar para evitar desviaciones (IV,A,1-3). "De todas maneras, los riesgos de desviación no pueden constituir una objeción válida contra el cumplimiento de una tarea necesaria: la de hacer llegar el mensaje de la Biblia a los oídos y al corazón de nuestra generación" (IV,B).

Inculturación. Se trata del esfuerzo por hacer que el mensaje bíblico se arraigue en todos los lugares y terrenos, conscientes de que entre tal mensaje y las culturas no se da una total diversidad, ya que cada cultura es portadora, a su modo, de valores universales provenientes de Dios (IV,B).

El fundamento teológico de la inculturación es la convicción de que la Palabra de Dios trasciende todas las culturas y puede llegar a los seres humanos en cualquier contexto cultural en que vivan. El mensaje cristiano, en particular, está dirigido "a todas las naciones" (Mt 28,18-20; Rom 4,16-17; Ef 3,6). Al describir el proceso de inculturación, el documento desarrolla la afirmación de Dei Verbum 22: "Es necesario que los cristianos tengan amplio acceso a la Sagrada Escritura".

El acceso a la Sagrada Escritura se puede distinguir a tres niveles: el acceso material (contacto físico con el texto bíblico), el acceso al sentido del texto en su contexto de origen (explicación o exégesis) y el acceso al mensaje del texto para nosotros hoy (interpretación hermenéutica).

El acceso material implica la difusión del texto bíblico en buenas ediciones "que estén provistas de las explicaciones necesarias y suficientes para que los hijos de la Iglesia se familiaricen provechosamente con las Sagradas Escrituras y se penetren de su espíritu" (DV 25). Donde la Iglesia católica no esté en condiciones de proveer sola a sus fieles de tales ediciones, éstos pueden, con el

beneplácito de la autoridad de la Iglesia, servirse entretanto de otras, hechas incluso en colaboración con los hermanos separados (DV 22).

El acceso al sentido del texto en su contexto implica el deber de difundir los conocimientos sobre la Biblia por todos los medios posibles: libros, comentarios, cursos, en un lenguaje adaptado a las diversas edades y a los diversos grados de cultura. El recurso al lenguaje audiovisual es aquí de mucha importancia.

El acceso al mensaje del texto para nosotros hoy se desprende de la convicción de que el mensaje de la Biblia tiene que ver con nuestra vida. Es una nueva sensibilidad que va naciendo en la Iglesia. No pocos profesores de seminarios y facultades de teología reconocen hoy que si centran la atención únicamente en los aspectos humanos de la revelación bíblica -error en que a veces cae el método histórico-crítico (Juan Pablo II)-, corren el peligro de no estar formando pastores sino sólo investigadores, dejando un gran vacío en su formación teológica.

La lectura hermenéutica del texto bíblico supone diálogo con la experiencia que está detrás del texto, hecho en un clima de oración. En este proceso de lectura, la comunidad se considera como una mediación imprescindible; pero esto no significa que toda lectura espiritual de la Biblia deba hacerse en comunidad. La piedad individual debe también nutrirse de la Escritura y regirse por ella. La meta es llegar así a la "formación de una cultura local cristiana", donde el mensaje bíblico "influya en todas las dimensiones de la existencia: oración, trabajo, vida social, costumbres, legislación, ciencias y artes, reflexión filosófica y teológica" (IV,B).

5. UN LARGO CAMINO POR RECORRER

Un balance reciente, a nivel de Europa, de la "conciencia" de la Iglesia católica sobre el papel central de la Sagrada Escritura en su vida, a 30 años del Concilio, refleja la opinión predominante de que la Biblia es un elemento, entre otros en la vida de la Iglesia, que todavía no tiene el puesto que debería tener. Se comprueba, es cierto, una conciencia progresiva sobre su importancia central, pero

que aún queda mucho camino por recorrer. Y en cuanto a lo que se ha hecho para que los fieles tengan "amplio acceso" a la Escritura, la impresión general, en Europa, es que se ha avanzado mucho en el primer nivel, bastante en el segundo, pero que apenas se está comenzando a vislumbrar la importancia del tercero (cfr. Boletín *Dei Verbum* N° 32, 9). ¿Qué reflejaría un balance en América Latina y en nuestro país? Convendría recordar aquí la queja del Papa al celebrarse los 25 años de la clausura del Vaticano II, en el sentido de que la Constitución *Dei Verbum* "ha sido notablemente descuidada".

El documento se ocupa, por último, de algunos momentos en la vida de la Iglesia, en que se realiza, o se debe realizar de preferencia, la actualización de los textos bíblicos. Al lado de la liturgia, donde esto debe suceder en la forma más perfecta, se recuerdan la "lectio divina", las diversas formas del ministerio pastoral y el trabajo ecuménico (IV,C).

La lectio divina. Esta lectura regular y aun diaria, individual o comunitaria, de la Escritura, ha venido tomando auge, especialmente en su forma comunitaria. Merece ser impulsada porque co-responde a una antigua práctica en la Iglesia, que dejó muchos frutos de santidad, y contribuye a un mejor conocimiento de Dios y de su plan de salvación en Jesucristo. El documento recuerda que ya en 1950 la Comisión Bíblica la recomendaba, por deseo de Pio XII, a todos los clérigos, tanto seculares como regulares. Hoy existen en el pueblo cristiano numerosas iniciativas para una lectura comunitaria (IV,C,2).

El movimiento ecuménico es, finalmente, un sector de la vida de la Iglesia en el cual la interpretación de la Sagrada Escritura está llamada a hacer un gran aporte, ya que la mayor parte de los problemas que afronta el diálogo ecuménico están relacionados con la interpretación de los textos bíblicos. El diálogo ha demostrado que se puede dar una diversidad de interpretaciones que puede ser enriquecedora para la vida de la Iglesia; pero es preciso intensificar el diálogo entre las diversas confesiones, puesto que la Biblia es la base común de la regla de fe (IV,C,4).

6. UN DOCUMENTO QUE ABRE PERSPECTIVAS

Se puede admitir que este documento de la Comisión Bíblica no trata a fondo todos los temas enunciados en él; pero es indiscutible que con él disponemos de un documento claramente constructivo e inspirador. Los impulsos dados por nuevas formas de lectura de la Biblia, surgidas en otros continentes, se toman en serio, y se les quiere aprovechar para un diálogo profundo a nivel de toda la Iglesia. Sería de desear que documentos de esta índole fueran más frecuentes.

Dirección del Autor:
Seminario Mayor "Villa Paúl"
Padres Vicentinos
Funza (Cundinamarca)
Colombia

MORAL FUNDAMENTAL.

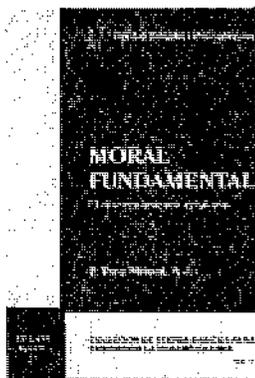
El Discernimiento Cristiano

P. Tony Mifsud, sj.

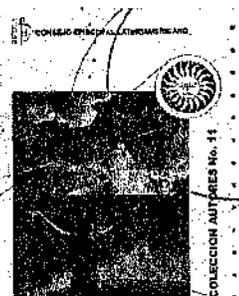
Colección de Textos básicos para seminarios latinoamericanos.

Vol. 1: Moral para América Latina

13.5 x 21 cm. 526 páginas



"La relación entre fe y moral es una de las grandes preocupaciones de la Iglesia, ya que tiene que haber una consecuencia y una coherencia entre Aquél a quien se proclama (fe en Dios) y el estilo de vida del creyente (vivencia moral)".



"NEW AGE"
Visión Histórico-Doctrinal
y Principales Desafíos
Pbro. JUAN CARLOS URREA VIERA

"NEW AGE"

Visión Histórico-Doctrinal y Principales Desafíos

P. Juan Carlos Urrea Viera

Colección Autores n. 11

13.5 x 21 cm. 184 páginas

El Autor, analiza en este libro las dimensiones que el fenómeno ha tomado en la actualidad y las implicaciones para la vida de la Iglesia y el mismo cristianismo.

ESTADO SOCIAL Y EDUCACION A LO SOCIAL

Comisión Eclesial Justicia y Paz Conferencia Episcopal Italiana

Colección "Iglesia en Misión" 5

16.5 x 12 cm 94 páginas



Este documento indica a la acción educativa como un compromiso prioritario de la Iglesia. Es un compromiso que hoy en día se ha vuelto más urgente que nunca. La tarea de los cristianos y de sus comunidades es la de la participación y del compromiso solidario: contra el abandono y el declinar de la política, están llamados a recordar que el compromiso político, es una de las formas más altas de la caridad.

EL METODO HISTORICO-CRITICO

SUMÁRIO

Gustavo Baena, sj

Sacerdote jesuíta, especialista en Sagrada Escritura y Teología de la Biblia, profesor en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Colombiano.

Através do documento da Pontificia Comissão Bíblica - A interpretação da Bíblia na Igreja, pela primeira vez a Igreja deu, não somente uma recomendação séria, mas um impulso decisivo ao método histórico-crítico, criado há mais de um século, particularmente por parte do protestantismo luterano alemão. Segundo o documento, para o estudo científico da Bíblia enquanto texto antigo, este método é indispensável, sendo que sua utilização, não só é legítima, como condição para chegar a descobrir o sentido literal dos textos.

1. VALORACION DE ESTE METODO EN EL DOCUMENTO DE LA COMISION BIBLICA

Por primera vez en la Iglesia se ha dado, no solo una recomendación seria, sino un impulso decisivo al método histórico-crítico, iniciado ya hace más de un siglo, particularmente por parte del protestantismo luterano alemán; me estoy refiriendo al reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (Abril 15 de 1993) precedida por un Discurso del Papa Juan Pablo II y un Prefacio del Cardenal Joseph Ratzinger¹.

Dice el Documento:

"El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto "Palabra de Dios en lenguaje humano", ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solo admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método" (DCB 33).

Puesto que el documento afirma, que para el estudio científico de la Biblia en cuanto texto antiguo, este método es *indispensable* y además su utilización no solo es legítima sino que se *requiere*, ello se explica por que solamente con esta disciplina es posible llegar a descubrir el sentido literal de estos textos. Por eso dice:

"Es no solamente legítimo, sino indispensable, procurar definir el sentido preciso de los textos tal y como han sido producidos por sus autores; el sentido llamado "literal"... "El sentido literal de la Escritura

¹ Edición española P.P.C., Madrid 1994. En lo sucesivo para referirnos a este Documento, emplearemos la sigla DCB y la página correspondiente a esta edición española.

es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. La tarea principal del exegeta es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible².

Con este fin, el estudio de los géneros literarios antiguos es particularmente necesario³ (DCB 76s). Y antes ya había dicho:

"Según *Divino Afflante Spiritu* la búsqueda del sentido literal de la Escritura es una tarea esencial de la exégesis. y para llevarla a término es necesario determinar el género histórico de los textos. Esto se realiza con la ayuda del método histórico-crítico" (DCB 38).

Sin embargo, agrega la Comisión:

"Ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos. Cualquiera que sea su validez, el método histórico-crítico no puede bastar. Deja forzosamente en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia." Por eso, "aprovechando los progresos realizados en nuestro tiempo por los estudios lingüísticos y literarios, la exégesis bíblica utiliza cada vez más métodos nuevos de análisis literario, en particular el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico" (DCB 39s).

Esto quiere decir que si el método histórico-crítico se ocupa de la génesis del texto, ya que esencialmente su sentido y hasta su configuración morfológica dependen de una larga y compleja tradición, o sea su estudio diacrónico, queda muy al descubierto el análisis de la situación final, esto es, el texto como se encuentra actualmente, aspecto que puede ser atendido, siempre en búsqueda del sentido literal, por el análisis lingüístico y literario, es decir, su estudio sincrónico.

² Cfr., *Divino Afflante Spiritu*, EB 550.

³ *ibid.*, 560.

Estos métodos sincrónicos, a pesar de ser suficientes para descubrir el sentido literal de textos modernos, son enormemente limitados en el caso de la Biblia, no solo por ser un texto antiguo, sino por la particularidad casi única de su formación, sin embarco tales métodos resultan útiles y complementarios.

Al final concluye el Documento:

"Una segunda conclusión es que la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de las doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sófidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones "diacrónicas" serán siempre indispensables a la exégesis. Cualquiera que sea el interés, los acercamientos "sincrónicos" no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquellas, al menos en sus grandes líneas.

Pero una vez cumplida esta condición, los acercamientos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico y otros) son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil. El método histórico-crítico, en efecto, no puede pretender el monopolio" (DCB 128).

Tienen gran significación las palabras del Papa Juan Pablo II al respecto:

"En consecuencia, las dos Encíclicas exigen que los exégetas católicos estén en plena armonía con el misterio de la Encarnación, misterio de unión de lo divino y humano en una existencia histórica completamente determinada... La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia, lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis *mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente... Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria" (DCB 11s).

2. EL METODO HISTORICO-CRITICO Y LA HERMENEUTICA

Aunque parezca extraño mirar, así sea de paso, la Interpretación de la Biblia antes de considerar en concreto la especificidad de sus textos y el método histórico-crítico y sus alcances, sin embargo es oportuno hacerlo, a fin de entender más hondamente por qué, no solo la legitimidad y urgencia de este método, sino su irremplazable necesidad.

Dada la especificidad de la Biblia, no solo por ser un texto antiguo, sino por ser, de un lado, un texto que recoge tradiciones de fe, y por otro, normativo para el lector cristiano, se sigue, que su sentido no sería pleno si no tocara vitalmente al hombre de hoy.

Es oportuno aquí lo que dice el la Comisión a propósito de uno de los grandes representantes de la hermenéutica actual:

"Del pensamiento hermenéutico de Ricoer se debe retener primeramente el poner de relieve la función de la distancia como preámbulo necesario para una justa apropiación del texto. Una primera distancia existe entre el texto y el autor, porque, una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, comienza una carrera de sentido. Otra distancia existe entre el texto y los lectores sucesivos. Estos deben respetar el mundo del texto en su alteridad. Los métodos de análisis literario e histórico son, pues, necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es actualizado en la vivencia de los lectores que se lo apropian. A partir de su situación, éstos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto" (DCB 72s).

Así, pues, la interpretación presupone la comprensión del texto por medio de los análisis no solo diacrónicos, sino también sincrónicos, pero va más allá, a saber, penetrar en la realidad, en la "cosa" que interesaba al autor y a sus primeros lectores u oyentes, o sea el mensaje o Kerigma que pretende transmitir el autor por medio de su texto.

Ahora bien, aquella realidad que interesa al autor y quiere comunicar con el texto, es, a su vez, ya interpretada, en efecto, esa

realidad o cosa alcanza al autor, la experimenta, la conoce y la interpreta por las mediaciones históricas del ambiente de tradición y de cultura de su comunidad de fe.

Pero esto supone que tal interpretación expresada en el texto, aunque no abarque toda la realidad o la cosa que se deja experimentar, sin embargo, ese mismo texto, suficientemente comprendido por medio de los métodos analíticos, tiene capacidad para poner en contacto a su lector, de cualquiera época, con la realidad o cosa que interesaba al autor y su comunidad ambiente, y por esa razón se le puede apropiar, pero eso sí, ya con contornos quizás más amplios, que le ofrece al lector su propio contexto vital de tradición de fe.

Es oportuna la siguiente consideración hermenéutica:

"A una persona que me habla, no le podré comprender sino cuando yo mire y vea lo que ella me dice, cuando yo deje que me muestre la cosa y cuando mirando, yo mismo, con la visión y la interpretación de ella, me confronte con ella. En efecto, comprender no significa transponer sencillamente lo que fue dicho entonces por el autor, sino que quiere decir que uno mismo tiene que entender la cosa. Sería demasiado poco escuchar únicamente la palabra del autor; la "cosa" podría tener más sentido y un sentido más permanente que el sentido que el autor consiguió exponer. Y, así, la interpretación reconstruye el proceso de la mediatización -comunicación- lograda solo en parte. Y, así, a veces será posible entender mejor un curso de ideas, que lo que el autor pudo entender, o también -por ejemplo, con respecto a la actividad de Jesús- captar aquel excedente de sentido que no pudo sedimentarse en los textos. Tomando como punto de partida la mirada a la cosa, sería también posible distanciarse de la visión propia del autor, e intentar, uno mismo, una interpretación nueva, actual y concreta de la cosa, aunque haciéndolo siempre en confrontación con quien hizo posible la primera mirada a la misma"⁴.

Si tomásemos, v.g. la Parábola del grano de mostaza (Mc 4,3-32), en el supuesto de que el texto de Marcos traduzca con fidelidad la narración misma de Jesús, habría que interrogarse si la "cosa" experimentada por Jesús y que expresa con dicha comparación es la

⁴ W. EGGÉ, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella, Navarra 1990, p. 251, citando y comentando a E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Friburgo 1969, p. 64.67, 132 y 135.

misma realidad y con iguales contornos que Marcos pretende anunciar en su texto. De igual manera sería de interrogarse si el mensaje que Marcos anuncia al colocar en su texto la curación del ciego de Jericó (10,46-52) es el mismo y con los mismos contornos que Mateo pretende anunciar con la misma curación en su texto (20,29-34).

Todos los esfuerzos críticamente controlados, a saber los analíticos históricos y de lenguaje deben llevar al exegeta a una tal comprensión del texto, que pueda penetrar en el campo visual de la "cosa" que interrogaba al autor y a sus destinatarios originales; y solamente desde este horizonte de sentido es posible garantizar una, también metódica, reflexión hermenéutica que culmine en la actualización del sentido del texto para la comunidad Iglesia y para los individuos en su actual situación concreta.

"En el análisis se abrieron por medio del texto multitud de caminos; en la interpretación se registran los resultados del recorrido por los textos. Por tanto, la interpretación es la síntesis de las intuiciones con respecto al texto que son posibles para el exegeta en un determinado momento...El intérprete que se ha convertido en un testigo de un proceso de comunicación de tiempos pasados, se convierte ahora en mediatizador para el lector actual, cuando expone a éste qué es lo que sucedió entonces, de qué "cosa" se trataba, qué "mensaje" envió el autor a sus destinatarios por medio del texto, y a qué pensar y obrar deseaba él conducirles"⁵.

En consecuencia, sin una exégesis seria, empleando para ello principalmente el método histórico-crítico, no es posible llegar al sentido literal del texto buscado por su autor y, por otra parte, tampoco sería posible una lectura hermenéutica de la Palabra de Dios para el hombre de hoy, si no se penetra en el horizonte de sentido que tocaba e interesaba al autor del texto.

⁵ W. EGGER, op. cit., p. 252ss.

3. LA ESPECIFICIDAD DE LOS TEXTOS DE LA BIBLIA

3.1. La Experiencia de fe de la Comunidad de Israel y de la Iglesia Primitiva como contexto vital de los textos de la Biblia

Quizás pueda aparecer como exagerada la frecuente insistencia de la Comisión Bíblica con relación a la irremplazable necesidad del empleo del método histórico-crítico, no solo para la comprensión del texto, sino para penetrar a tal punto su sentido, que se pueda divisar la realidad o cosa que interesaba al autor.

Por qué, pues, resulta tan necesario el empleo de este método? La respuesta es obvia, porque no se trata sencillamente de un texto antiguo y en su última redacción, sino por ser una resultante de una larga génesis histórica. Sin embargo esta respuesta solo es parcial si se considera la especificidad o índole propia de este texto.

Al referirse a los Evangelios Sinópticos Dibelius afirma:

"Quien desee estudiar la historia de las formas evangélicas se encontrará ante todo (y muchas veces únicamente) con un fenómeno de la primitiva literatura cristiana, los Evangelios Sinópticos. Estas obras se sitúan sin duda dentro de la literatura menor y no pretenden ni pueden pretender que se las compare con las obras literarias"⁶. La gran "literatura mayor" está determinada por los recursos artístico-literarios de autores generalmente cualificados, en los que su personalidad, su pensamiento y su capacidad creativa aparecen en primer plano y sus obras van dirigidas a un público amplio y además culto. En cambio la "literatura menor" es el "estadio inferior" de la literatura que no cuenta con recursos artístico-literarios, no está determinado por las orientaciones típicas de los escritos calificados como obras artísticas, ni se dirige al mismo público que éstos. Los lectores de estas obras de literatura menor se encuentran entre personas a las que no llega la literatura mayor"⁷.

⁶ M. DIBELIUS, *La Historia de las Formas Evangélicas*, Valencia 1984, p. 14.

⁷ *ibid*, p. 13.

En esta literatura menor,

"la personalidad de sus autores es un elemento secundario. Las peculiaridades del poeta o del narrador tienen muy poca importancia en las tradiciones populares; en ellas la transmisión de tradiciones, los cambios o ampliaciones de las mismas son ya de suyo una auténtica creación, producto de la actividad de muchísimos autores que personalmente no buscan una finalidad literaria propiamente dicha. En tales tradiciones tiene mucha más importancia la forma, cuyo origen se sitúa en el impulso de las necesidades prácticas, que es transmitida o por costumbre o por tradición"⁸.

Karl Ludwig Schmidt agrega otro elemento de gran significación en lo que se refiere a la especificidad de esta literatura y Vielhauer lo cita así: (Este autor) "quien ha estudiado la posición de los Evangelios dentro de la historia de la literatura general mediante una amplia investigación fenomenológica, los caracteriza como "libros de culto populares" o como "libros cultuales del pueblo"⁹.

Pero no solamente los Evangelios Sinópticos, se pueden considerar como "literatura menor" sino, por principio, todos los libros de la Biblia, inclusive las cartas auténticas de Pablo, porque si bien es cierto que allí aparece su personalidad, sin embargo en primer plano está la tradición de fe la comunidad, que él recibe y comenta con respeto.

Más allá de las puntualizaciones sobre la especificidad de los libros de la Biblia, especialmente los Evangélicos, hecha por Dibelius, como "literatura menor" y por K.L. Schmidt, se debe considerar, teniendo en cuenta recientes estudios de Antropología y Sociología de las Religiones,¹⁰ la literatura bíblica dentro del mundo de lo religioso, pero eso sí, ya con la tipicidad propia de la religión de Israel y la Iglesia primitiva.

⁸ *ibid.*, p. 13.

⁹ P. VIELHAUER, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva*, Salamanca 1991, p. 303; igualmente H. ZIMMERMANN, *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969, p. 135.

¹⁰ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; E. LEACH, *Culture and Communication, The logic by which Symbols are connected. An Introduction to the use of structuralist analysis*, New York 1976.

Este intento por penetrar más en la especificidad de los textos de la Biblia, tiene ciertamente gran incidencia en la determinación de la situación vital (*Sitz im Leben*) de los géneros y de la historia de sus formas, en cuanto ya empleados en los textos de la Biblia.

Hasta hace poco tiempo, debido al predominio del pensamiento científico moderno en la cultura occidental y además como efecto de la Ilustración, el mundo de lo religioso solo representaba un estadio primitivo, elemental e infantil de la existencia humana y por lo tanto no generaba verdades confiables. Tal era el sentir de grandes pensadores, críticos y filósofos con una enorme influencia en la cultura moderna, v.g. Feuerbach, Marx, Freud, etc.

Sin embargo, el mundo de lo religioso, visto desde nuevas perspectivas antropológicas, no es un fenómeno secundario, sino, quizás el punto clave para comprender globalmente al hombre situado en el mundo; en efecto, se constata que no existe esfera del comportamiento humano que no esté tocado por lo religioso: lo social, lo político, la religión, la familia, lo lúdico, etc.

Este mundo de lo religioso, pero ya particularmente referido a la religión de Israel y el Cristianismo primitivo, no es un mundo de ideas o de combinaciones racionales, de sistemas mentales o técnicos, sino un mundo de experiencias de Dios, percibidas en la historia misma de la comunidad, que generan motivaciones profundas de fe, las que a su vez producen actitudes coherentes, dando origen a todo un estilo de vida ética y creando una cultura que se expresa en celebraciones culturales.

Esto quiere decir que en este mundo religioso de la Biblia se dispone de una "episteme" propia, de alguna manera consciente y controlada por criterios, diferente de la episteme de las ciencias, como conjunto de operaciones técnicas, críticamente vigiladas para alcanzar sus objetos propios. En el mundo de lo religioso, aunque no se mueve a partir de deducciones científicas, ni es comparable con las ciencias experimentales, sin embargo se producen conocimientos válidos en el ámbito del sentido del mundo y del hombre y se generan no solo certezas sino también auténticas verdades.

En Israel como religión, su punto de partida es el conocimiento de Yahveh por experiencia, cuya acción se descubre y se percibe en el comportamiento honesto de los seres humanos, dentro de espacios comunitarios tribales, en donde tal comportamiento es espontáneo y exigido por la misma comunidad y que se refiere a la vida cotidiana; ese espacio privilegiado, lugar donde el actuar de Yahveh se experimenta, es el "ethos familiar" y claramente se descubre en la Sapiencial antigua de Israel, artísticamente articulada en composiciones líricas de escuela y consignadas en algunas colecciones del Libro de los Proverbios¹¹.

En el Israel tribal el cosmos no era una caos amorfo, sino un mundo ordenado por Yahveh, en cuya observación y conocimiento por experiencia se descubre el sentido de la vida y la muerte, de dónde venimos y hacia dónde vamos, el sentido de éxito y de la desgracia, del bien y del mal y cuál sería la solución del mal entendido, ante todo, como violencia; pero más aún, se descubre una sensatez en el arte de vivir o una ética, o una sabiduría que consiste fundamentalmente en la ubicación del hombre o engranaje de sus comportamientos individuales, de manera responsable y consciente, dentro del orden social o comunitario y que los israelitas interpretan como voluntad de Yahveh.

Así, pues, la episteme propia del mundo de los religioso en Israel y que se refleja auténticamente en los libros del Antiguo Testamento, se sitúa en el conocimiento, por experiencia, de la acción de Yahveh con relación a su pueblo y que se deja percibir en el orden cósmico, pero especialmente en el ámbito de la vida comunitaria familiar, que para Israel es propiamente su historia. Por ello, esta epistema genera, no solo conocimientos válidos, sino verdades prácticas que tienen en valor de voluntad concreta de Yahveh para su pueblo.

Esta experiencia de Dios que produce captación de sentido, certezas y verdades, solo acontece en procesos comunitarios de tipo familiar y es ciertamente autenticada por una autoridad que la

¹¹E. GERSTEMBERGER, *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"*, Neukirchen 1965, p. 139s y 143s.

expresa en enseñanzas y en comportamientos testimoniantes, como el padre de familia o Moisés o el profeta o las instituciones israelitas.

Pero tales verdades, o certezas, u horizontes de sentido no solo se producen y se viven en procesos comunitarios, sino algo más, se enseñan, se aprenden, se celebran y se transmiten dentro de esos mismos procesos; éste es el auténtico sentido de la tradición viva dentro del mundo religioso israelita.

Los libros de la Biblia, en cuanto literatura, no se sitúan al inicio de los procesos comunitarios en donde se percibe la experiencia de Dios, sino, ya en etapas, o prolongados en el tiempo o avanzados en la evolución de sus contenidos.

Esto significa que la literatura bíblica en cada caso o unidad textual, por principio, es una recuperación de largos procesos de auténtica tradición viva de fe y al mismo tiempo, una nueva relectura, pero esta vez puesta por escrito en un preciso contexto de la vida de la comunidad.

Por eso, lo que encontramos, por regla general, en cada uno de los libros de la Biblia es una etapa final de sucesivas relecturas o piezas de relectura de elementos de tradición, que probablemente en su situación oral o preliteraria, ya habían sido vistos como verdades de fe o de sentido de la vida cotidiana, según la voluntad de Dios, o en fin como acontecimiento entendidos como acción de Dios y celebrados en el culto, en determinadas asambleas de la comunidad por medio de lenguajes rituales y simbólicos.

La formación de grandes bloques literarios del Antiguo y del Nuevo Testamento es un ejemplo bien concreto de cómo la Biblia, en cuanto fenómeno literario, nace del ambiente o contexto vital del mundo de lo religioso en Israel. Veamos:

a) Si la luminosa hipótesis sobre la formación del Hexateuco propuesta por G. von Rad¹² es válida como lo aprecian, entre otros,

¹² G. VON RAD, "El Problema morfogenético del Hexateuco (1938)", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, p. 11-80.

Eissfeldt¹³ y Noth¹⁴, veríamos que esta enorme masa de elementos tan variados y de tan diverso origen, no es una yuxtaposición amorfa de unidades independientes o de materiales heterogéneos, sin intencionalidades globales precisas en su configuración final. "Esa elaboración barroca del pensamiento fundamental hasta llegar a una amplitud tan enorme, no es un primer ensayo, ni tampoco un equilibrio clásico o una madurez desarrollada, sino, como hemos dicho, algo último llevado hasta el límite de lo posible y legible, que sin embargo hubo de tener necesariamente unos estadios previos. Dicho en otras palabras: también el Hexateuco puede ser entendido, más aún, debe ser entendido como un género literario del que se puede suponer que son perceptibles en alguna manera sus comienzos, su "sitio en la vida" y su crecimiento ulterior hasta llegar a la hipertrofia que tenemos ante nosotros"¹⁵.

Cuales son esos "estadios previos" a que se refiere von Rad? La base sobre la cual se mueve toda la configuración del Hexateuco es la obra de Yahvista(J), elaborada a su vez, a partir de una profesión de fe o "pequeño credo histórico".(Dt 16,5b-9) Esta pequeña unidad literaria que en su estado actual tiene una redacción deuteronomista, sin embargo "todo induce a creer que esta oración por su forma y contenido es mucho más antigua que el contexto literario en el que ahora está incluida"¹⁶. A pesar de los serios cuestionamientos de L. Rost,¹⁷ el hecho anotado por von Rad en el pequeño Credo, a saber, la falta de cualquier alusión a los sucesos del Siná y a la revelación de Yahveh¹⁸ mantienen su tesis central.

Este pequeño credo sería la leyenda cultural, cuya forma nace en la celebración de la fiesta del santuario de Guilgal en donde se conmemoraba la travesía del Jordán y la entrada y conquista de la tierra de Canaán y coincidía con la fiesta de las Semanas¹⁹.

¹³ O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, p. 201.

¹⁴ M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, p. 43.

¹⁵ G. VON RAD, op. cit., p.12s.

¹⁶ *ibid.*, p.14.

¹⁷ L. ROST, *Das kleine geschichtliche Credo*, en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, p. 11-22.

¹⁸ G. VON RAD, op. cit., p. 15.

¹⁹ *ibid.*, p. 46-55.

El mismo Yahvista incorporó en esta tradición de la conquista de la Tierra, (el pequeño Credo) la tradición del Sinaí, a su vez, leyenda-cultural de renovación de la alianza en la celebración de la fiesta de las Tiendas en el santuario de Siche²⁰ para señalar que toda la historia formada por las tradiciones patriarcales y del Exodo, no solamente era guiada por Yahveh, a la cual respondía una obediencia, sino algo más, esa obediencia era lo expresamente revelado por Yahveh a través de Moisés, a saber, un ordenamiento jurídico que garantizara la acción de Yahveh, un derecho (*mishpath*) y también una justicia (*sedaqah*) o responsabilidad comprometida con la comunidad, como respuesta concreta del pueblo a la guía de Yahveh.

Esta monumental obra del Hexateuco en su estado actual, compuesta por multitud de piezas menores que nacieron en procesos comunitarios de fe y cumplieron funciones particulares en situaciones precisas de la comunidad, fueron todas impregnadas, desde la obra del Yahvista y luego en las demás etapas de formación del Hexateuco, por la tradición de fe formulada en el pequeño Credo²¹ y por la garantía de derecho divino u orden jurídico de la tradición del Sinaí.

Así, pues, el Hexateuco es una larga historia de tradiciones de diversas épocas, que nacieron en ambientes contextuales muy precisos y que fueron adquiriendo formas fijas especialmente en la vida cultural, hasta formar en su estado actual, un solo género literario, un enorme credo histórico o historia de salvación.

b) La formación del libro de Amós puede ser un indicativo para comprender, en cuanto modelo, cómo pudo haber sido la fijación en formas todavía preliterarias de la tradición profética de tiempos de la monarquía, Oseas, Miqueas, Isafas y Jeremías.

Existe una gran distancia entre el profeta Amós orador, en el Reino del Norte (ca. 750) y el libro de Amós, en su forma fundamental definitiva, cuya redacción debe situarse en los inicios del movimiento deuteronomista y ya en el reino de Judá.

²⁰ *ibid.*, p. 41.57s.

²¹ K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirche 1967, p. 94.

El mensaje de Amós pasó primero a grupos de discípulos cercanos, quienes probablemente pusieron ya por escrito algunos de sus oráculos y luego a círculos sucesivos quienes en su predicación y según las necesidades vitales de fe de la misma, transmitieron las tradiciones de Amós²².

Esto quiere decir que la tradición viva implicaba no solo adaptar las palabras de Amos a los oyentes circunstanciales, sino a transformarlas o adicionarlas o a crear nuevos oráculos dentro del mensaje del profeta, en una palabra, sucesivas relecturas dentro de la tradición oral o escrita. Todo este material de tradición empleado por la predicación es el que llega hasta el redactor o redactores finales, y lo ordenan para el contexto de Judá y más concretamente para el culto del templo de Jerusalén. Un proceso muy semejante se descubre en la formación del libro de Oseas²³ Isaías y Jeremías²⁴.

c) La Formación de los Evangelios Sinópticos. Es un lugar común entre los críticos considerar los Evangelios, particularmente los Sinópticos, como compuestos a partir de un gran número de pequeñas unidades sobre dichos y hechos de Jesús, cuya formas pudieron haber tenido un origen independiente. Esto significa, que entre la vida pública de Jesús y la redacción de los Evangelios -un lapso de más de 40 años- se desarrolló una tradición, y lo que puso en marcha esta tradición no fue ciertamente una actividad literaria.

En efecto la primera comunidad de discípulos de Jesús estaba integrada por personas iletradas; y por otra parte, se autointerpretaron muy temprano como comunidad de los últimos tiempos²⁵, de acuerdo al contexto del momento, a saber, la comunidad escatológica judía. Convencidos, por experiencia, de la acción salvífica de Dios por la muerte y la resurrección de Jesús su hijo, se afanan por anunciarlo como el Mesías, Salvador, para ganar cuanto antes a los hombres a la fe, frente a un inminente fin del mundo.

²² H. WALTER WOLFF, *Dodekapheton 2 Joel und Amos*, Neukirchen 1969, p. 129-138.

²³ ID., *Dodekapheton 1 Hosea*, Neukirchen 1965, XXIII-XXVII.

²⁴ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II Salamanca 1972, p. 57-70; W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca 1990, p. 218-225.

²⁵ R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, p. 80-86.

Se debe, pues, entender que el gran motivo de la transmisión de los hechos y dichos de Jesús fue la misión de anunciar el Evangelio y el instrumento para ello fue la predicación de los testigos oculares y de los servidores de la Palabra (Hch 1,1-4)²⁶. Por eso la función de la tradición no era simplemente recordar y conservar, por algún afecto al Maestro, sus palabras o sus hechos, sino para poner tales recuerdos al servicio de la predicación del Evangelio y así disponer y abrir a los oyentes a la fe en la acción salvadora de Jesús, con la autoridad de sus palabras y con la presentación atractiva y fascinante de sus hechos en favor, especialmente, de los pecadores y marginados.

Se sigue, pues, que la formación de todas estas unidades aisladas de hechos y dichos, o bien colecciones de dichos, como se puede ver en la fuente posiblemente literaria llamada "Q", o también hechos ya coleccionados, como se desprende del análisis literario de los mismos Evangelios o en fin, la estructuración de una historia de Jesús, continua y en secuencias sucesivas, como fue la historia de la Pasión, seguramente ya escrita antes de la redacción de Marcos, no fue una tarea aislada del proceso de experiencia de fe pascual de la comunidad. Más aún, la situación vital originante de todo este material de tradición fue la predicación en su marco de experiencia pascual y cada una de estas piezas tuvieron un particular papel en la vida misma de fe de la comunidad.

Es significativo lo que parece descubrirse sobre todo en la Primera Carta de Pablo a los Corintios, esto es, si el mismo Pablo y seguramente también los primeros predicadores de la acción salvadora de Jesús, llevaban consigo alguna colección de palabras de Jesús, para dar mayor autoridad a su anuncio²⁷.

d) El caso de las Cartas auténticas de Pablo. El análisis literario permite comprender la fidelidad de Pablo a la experiencia de fe de las comunidades y el respecto con el cual recoge como palabra del mismo Señor las fórmulas o pequeños credos kerigmáticos, que solo se producen en el marco de la experiencia de fe pascual vivida en

²⁶ M. DIBELIUS, *La historia de las formas*, p. 25s.

²⁷ C.MM. TOCKETT, *I Corinthians and Q*, Jour. Bibl. Lit., 102 (1983) 607-619, en M. DIBELIUS, op. cit., p. 48 y 283.

procesos comunitarios, o como tradiciones auténticas de la tradición viva.

La crítica literaria descubre no pocas fórmulas kerigmáticas de fe prepaúlina²⁸ que Pablo recibe y reinterpreta de acuerdo, no solo a la manera como evolucionaría una mayor comprensión de la originalidad del Evangelio, con respecto al modo de entender la salvación según la justicia de Dios, tal como se veía en el judaísmo tardío, sino también de acuerdo a las variables necesidades salvíficas de las comunidades a las cuales dirige su anuncio. Parece que la tendencia de Pablo -su comprensión soteriológica- iba siempre encaminada a poner los fundamentos de fe, partiendo de las confesiones o credos ya producidos en procesos comunitarios, con el fin de motivar la vida de la comunidad.

Esto significa que, esas confesiones de fe o fórmulas kerigmáticas de la comunidad, tienen para Pablo un carácter normativo o de Canon o de Escritura misma y de todas maneras aparecían en la esfera de revelación de Dios y cuyo ambiente de nacimiento o situación vital era la misma comunidad, cuerpo del Señor.

3.2. Los Libros de la Biblia como Redacción final de unidades menores nacidas de la Experiencia de fe de la Comunidad

Esta experiencia de Dios o experiencia de fe, percibida, vivida, transmitida y enseñada por medio de la predicación en procesos comunitarios en el Antiguo Testamento, de hecho, no se expresaba en conceptos abstractos, sino que fue tematizada, aún desde su estado oral, en pequeñas historias para el uso cultural, o en enseñanzas sapienciales a nivel de familia tribal, o en oráculos proféticos que interpretaban y señalaban la voluntad de Yahveh o en pequeñas

²⁸ P. VIELHAUER, *Historia de la Literatura cristiana primitiva*, p. 25-70; R. BULTMANN, op. cit., p. 90-96; WERNER G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, NTD, Ergänzungsreihe 3, Göttingen 1980, p. 85ss; H. CONZELMANN, *Geschichte des Urchristentums*, NTD, Ergänzungsreihe 5, Göttingen 1983, p. 30ss.

agrupaciones de normas que reglamentaban la ética social de la vida cotidiana de la familia, de la tribu y del estado, como alianza de tribus o como pueblo familia de Dios.

De manera semejante en el Nuevo Testamento, la experiencia pascual o acontecer salvador de la muerte y resurrección de Jesús en los creyentes, también fue tematizada y se expresó en fórmulas kerigmáticas, muchas veces por medio de las figuras salvadoras prometidas en el Antiguo Testamento o del judaísmo tardío, y esto para mostrar que la acción salvadora de Jesús no era un salto a la deriva o una pieza aparte con relación a la historia de salvación del Antiguo Testamento, sino una novedad dentro de la continuidad del mismo. También fue tematizada esa experiencia pascual en instrucciones que promovieran un comportamiento comunitario coherente con el Evangelio, o bien en pequeñas unidades sobre dichos y hechos de Jesús que no solo mostraban en él el acontecimiento salvador mismo y por lo tanto la causa de salvación y modelo de la voluntad de Dios sobre el hombre, sino que movían las personas a la confianza en el poder salvador de Jesús y las disponía a la apertura de fe frente al Evangelio o acontecer de la muerte y la resurrección de Cristo en el creyente por el poder de su Espíritu.

Por otra parte, todo este lenguaje preliterario y literario con el que se tematizó la experiencia de fe de Israel y de la comunidad cristiana primitiva y por medio del cual se identificaba o se daba a conocer ella misma, a saber, símbolos, mitos, sagas, historias, enseñanzas sapienciales, oráculos proféticos, códigos sociales y rituales, exhortaciones etc., no constituyen propiamente la experiencia de Dios, pero sí son mediaciones o lenguajes que la interpretan, la expresan, la transmiten y la comunican y son recogidas de la vida cultural y cotidiana y de la cultura ambiental, no solo oral sino literaria.

El propósito de estas reflexiones que van determinando la especificidad de los textos de la Biblia, en cuanto literatura religiosa o en cuanto fenómeno situado dentro del mundo de la religión de Israel y del Cristianismo primitivo, fue, ante todo, poner de manifiesto un elemento determinante que pueda ofrecer una comprensión más profunda de aquella realidad o "cosa" a la cual se refieren los géneros

y las formas quizás ya fijadas oralmente o bien literarias, una vez que son asumidas para tematizar la experiencia de fe de la comunidad o para comunicarla dentro del proceso de la tradición viva, por medio de la predicación, ya sea oral o bien escrita, lo que en su estado final constituye los textos de la Biblia.

No se puede dudar de la *particular singularidad* de la experiencia de fe en Yahveh de la comunidad de Israel, si se tiene en cuenta un estudio comparativo de las religiones; y menos aún se puede ignorar la *excepcional* revelación de Dios en Jesús, como acontecimiento salvador del hombre y en la experiencia pascual de las primeras comunidades cristianas.

Fue dentro de estas experiencias comunitarias donde se generaron, como en su propia cuna, se vivieron, se transmitieron esas tradiciones a través de largos procesos de predicación o profética o evangélica y finalmente se comunicaron en una múltiple variedad de géneros y formas literarias, que recogidas con fines bien determinados por numerosos redactores, forman la Biblia. Es pertinente la recomendación de la Comisión bíblica:

"Las tradiciones de fe forman el medio vital en el cual se ha insertado la actividad literaria de los autores de la Sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y en la actividad exterior de las comunidades, en su mundo espiritual, su cultura, y en las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la Sagrada Escritura exige, pues, de manera semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo" (DCB 90).

Dentro del marco científico originado en la Escuela de Historia de las Religiones, diversos métodos controlados por medio de procedimientos críticos, como la crítica literaria, la historia de las formas y de las tradiciones y más recientemente la crítica de la redacción de los textos en su estado final, se recurre al estudio comparativo o analógico de las religiones y de la literatura ambiental contemporáneas de la Biblia²⁹.

²⁹ J. HEMPEL, *Religionsgeschichtliche Schule*, RGG 3 V 991-994.

Es innegable la relación de la literatura egipcia, cananea, helenística, judía y otras, con los textos de la Biblia; más aún, es ampliamente constatable no solo el influjo de estas literaturas y de la cultura del medio ambiente cultural, sino el empleo de sus géneros y formas literarias en la fijación de las tradiciones de Israel y de la Iglesia primitiva.

Por medio del análisis literario y estilístico de los géneros y sus formas y por el conocimiento histórico de la cultura ambiental que los rodea, es posible descubrir su situación vital (*Sitz im Leben*) y en consecuencia, es también perceptible la realidad de la cual se habla o a la cual se refieren esos mismo géneros. Pero cuando tales géneros son empleados dentro de la tradición viva de la fe de Israel y de la Iglesia primitiva y en definitiva se convirtieron en literatura bíblica, adquieren una nueva situación vital diferente de la que tenían en su lugar de origen egipcio o cananeo o helenista o judío y, en consecuencia, su fuerza significativa, como lenguaje, tendrá que sufrir variaciones, puesto que la realidad subyacente a la que se refieren es también diferente. Algunos casos pueden ilustrar este problema exegetico:

1º La crítica literaria diferencia dos estratos literarios en Gñ 2-3: un estrato preisraelita; a saber, un posible mito de paraíso cananeo y el estrato literario del paraíso del Yahvista³⁰, lo que deja entender, que un relato caneo sirve de material de empleo al J para armar su propia narración del paraíso. Es evidente que la situación vital que da origen a la historia del paraíso cananeo no puede ser la misma que la situación de fe de la comunidad de Israel, a la cual pertenece el J y, que además, es el ambiente o situación vital del relato bíblico. En consecuencia la significación del relato cananeo como lenguaje es diferente de la experiencia de fe que pretende expresar el J con su relato.

2º Las formas que integran el género Juicio de Yahveh, lugar común de los profetas de la época de la monarquía, pueden tener

³⁰J. DUS, *Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte*, ZAW 71 (1959) 97-113; otros autores representativos del doble estrato literario en el relato del paraíso en, C. WESRWEMANN, *Genesis I; Biblischer Kommentar*, Neukirchne 1974, p. 255.

significación muy diferente si se considera que su situación vital de origen es la praxis de los tribunales donde se administra justicia, así sean israelitas, o bien, si tal situación vital es, más bien, el culto, especialmente el del templo de Jerusalén, hacia donde tiende cada vez más el análisis crítico diacrónico de estos últimos tiempos.

3° Una parábola de Jesús, aunque tenga muchas semejanzas de forma literaria con otra parábola empleada en literatura rabínica, tendrá un contenido y una significación como lenguaje muy diferente si se trata de expresar con ella una experiencia de la comunidad judía o la experiencia pascual de la comunidad cristiana o la experiencia misma de Jesús. Quizás en los tres casos se esté refiriendo la parábola a una misma realidad o "cosa", pero la diferencia de contornos de esa misma realidad, a la cual se refiere, puede ser abismal.

4° Un género de relato de curación, v.g. del Evangelio de Marcos aunque tenga las mismas características que identifican el género, que una narración de curación de Epidauros, sin embargo, si al averiguar la significación que tal narración debería tener en Marcos, tratáramos de encontrarla en el contexto de origen que tiene en la literatura griega de relatos de curaciones de Epidauros, estaríamos ciertamente a gran distancia del sentido que tiene en Marcos. En efecto, en el caso de curación del relato de Marcos tendríamos que averiguar cual fue el contexto de origen de ese relato, en el marco de la tradición de la Iglesia primitiva y preguntarnos más concretamente qué experiencia de fe quería expresar y cual pudo haber sido la finalidad de la predicación al emplearlo.

4. BREVE DESCRIPCION DEL METODO HISTORICO-CRITICO

Supuesta la especificidad de los Textos de la Biblia, tal como la hemos descrito, se hace todavía más comprensible el afán y la insistencia de la Comisión Bíblica con relación a la irremplazable necesidad de emplear el método histórico-crítico y, a la vez, la limitación de los métodos sincrónicos, sin dejar de comprender la gran utilidad que éstos pueden tener para hacer más consciente al lector de las reales intencionalidades de la redacción final.

No sobra repetirlo, por principio, no sería posible alcanzar el sentido literal de los textos, sin una comprensión de los procesos mismos de la tradición religiosa de la comunidad que los produjo, incluyendo a los redactores y autores como miembros representativos de la comunidad y como testigos de su fe. Al respecto dice la Comisión Bíblica:

"Orientado en sus orígenes en el sentido de la crítica de las fuentes y de la historia de las religiones, el método (histórico-crítico) ha abierto un nuevo acceso a la Biblia, mostrando que es una colección de escritos, y que con frecuencia, en especial los del Antiguo Testamento, no son la creación de un autor único, sino que han tenido una larga prehistoria, indisolublemente ligada a la historia de Israel o a la historia de la Iglesia primitiva" (DCB 38).

La Comisión Bíblica habla de "Método histórico-crítico", evitando el plural "métodos", y esto tiene una consciente intencionalidad; en efecto, si se tratara de varios métodos, quizás se podría entender o que serían opcionales o que fueran por lo menos independientes, es decir, sin relación estrecha y necesaria entre sí; de allí se deduce que el Documento pretende dejar en claro, que los diferentes análisis no son propiamente una suma de métodos, sino *etapas de un solo método*, de tal manera unificados por sus propias funciones con un solo objetivo, esto es, el texto de la Biblia, puedan llegar al llamado sentido literal buscado por su autor y al comprendido por sus lectores u oyentes originales.

La descripción que el Documento hace del método es sencilla, esquemática pero lo suficientemente precisa para mostrar en sucesiva lógica las funciones de cada etapa:

"En el estadio actual de su desarrollo, el método histórico-crítico recorre las siguientes etapas:

La *crítica textual* practicada desde hace mucho tiempo, abre la serie de operaciones científicas. Apoyándose sobre el testimonio de los manuscritos más antiguos y mejores, así como sobre el de los papiros, de las traducciones antiguas y de la patrística, procura, según reglas determinadas, establecer un texto bíblico tan próximo al texto original como sea posible.

El texto es sometido entonces a un *análisis lingüístico* (morfología y sintaxis) y *semántico*, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de la filología histórica.

La *crítica literaria* se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y de verificar la coherencia interna de los textos. La existencia de duplicados, de divergencias irreconciliables y de otros indicios manifiesta el carácter compuesto de algunos textos, que se dividen entonces en pequeñas unidades, de las cuales se estudia su posible pertenencia a fuentes diferentes.

La *crítica de los géneros* procura determinar los géneros literarios, su ambiente de origen, sus rasgos específicos y su evolución.

La *crítica de la redacción* estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final, y analiza ese estadio final, esforzándose por discernir la orientaciones...

Cuando los textos pertenecen a un género literario histórico o están en relación con acontecimientos de la historia, la *crítica histórica* completa la crítica literaria, para precisar el alcance histórico, en el sentido moderno de la expresión, de los textos estudiados". (DCB 36s)³¹.

Esta descripción del método histórico-crítico no es el producto de una especulación sobre cómo debería ser la exégesis bíblica supuesta la especificidad de los textos de la Biblia sino el resultado compacto de más de dos siglos de búsqueda científica del sentido literal de la Biblia.

Cuando ya todas estas disciplinas se han puesto en juego, se fueron afinando, al mismo tiempo, a lo largo de la investigación metódica controlada y alcanzaron los resultados que ya hoy estamos palpando, certezas al menos científicas.

Al observar cuidadosamente este largo caminar científico se puede discernir cómo fueron aplicadas en concreto estas disciplinas por los críticos y, en consecuencia, descubrir la identidad de cada una, sus modos de proceder, sus criterios, su autonomía interna como disciplina científica, sus alcances y su funcionalidad precisa,

³¹ La cursiva para resaltar algunos términos es mía.

dentro del método histórico crítico, para el tan peculiar caso de la Biblia.

5. LA HISTORIA DE LAS FORMAS

5.1. El papel de la Historia de las Formas dentro del Método histórico-crítico

H. Gunkel en su *Introducción al Libro de los Salmos*, expone su teoría sobre los Géneros literarios y la historia de sus formas y la sitúa como culmen o punto de llegada de la crítica literaria, después de agotar todas las técnicas que le ofrecía esta disciplina: diferenciación del material literario bíblico, análisis lingüístico de cada una de las piezas y su estructura interna, así como el análisis lingüístico e histórico de modelos literarios extraisraelitas y su posible influjo en la tradiciones y fuentes del Génesis³², comprendió que tales disciplinas todavía eran insuficientes para alcanzar el sentido de esas piezas y dentro de la tradición israelita, particularmente en el caso de los Salmos; por eso se introdujo en un nuevo campo de la investigación, a saber, la comparación de cada pieza o pequeña unidad literaria con otros textos, no solo al interior del Antiguo Testamento, sino fuera de los límites de Israel, para buscar además de los elementos característicos comunes entre las piezas comparadas, también la figura o la estructura común a todas o sea el género literario. Sin embargo la nueva investigación no terminaba allí, no era suficiente averiguar la estructura interna del género, era necesario recurrir a los indicios mismos de las formas literarias del género, que a su vez son comunes en literaturas primitivas, como son los textos de la Biblia, según pudimos ver al identificar la especificidad de los textos de la Biblia, para encontrar allí el piso histórico que los produjo.

³² En su *Introducción al Libro del Génesis* H. GUNKEL ya había expuesto esta metodología, *Génesis*, Göttingen, 1966, 7. Auflage, (la primera edición en 1901), p. VI-LXXX.

El mismo Gunkel dice:

"Para quien esté familiarizado con la literatura hebrea, no será difícil encontrar el camino que ayude a descubrir esa entidad originaria. Las obras literarias de épocas y ambientes primitivos se distinguen de las de los pueblos desarrollados precisamente por el hecho de que no son concebidas puramente como obras escritas, sino que proceden de la vida real de los hombres y tienen su realización en esa vida; un grupo de mujeres entona un canto triunfal ante el ejército que vuelve victorioso; las plañideras entonan, junto al ataúd, la conmovedora canción de los muertos; en el atrio del templo un profeta hace oír su voz atronadora ante la asamblea. Estos ejemplos, que se pueden multiplicar fácilmente, bastan para determinar que la clasificación de los géneros de una literatura antigua debe hacerse según las circunstancias vitales en que nacieron esos géneros³³.

En consecuencia si se trata del sentido real de una unidad literaria, no basta la crítica literaria, aunque se debe presuponer, es necesario descubrir la historia de la forma del texto o del género, o sea su cuna o contexto existencial (*Sitz im Leben*)³⁴.

Otro de los grandes iniciadores de la teoría de los géneros literarios y sus formas en el Antiguo Testamento es G. von Rad, también como Gunkel, descubre la necesidad de emprender esta nueva metodología, y precisamente a partir de la insuficiencia de los métodos que se venían empleando, particularmente la crítica literaria y el análisis lingüístico e histórico, y sostiene que la investigación ha llegado a un estancamiento sin haber logrado, por lo tanto, alcanzar el sentido real de las unidades analizadas, no solo el que cada una podría tener en sí misma, sino dentro de la intencionalidades de los autores o redactores de unidades mayores o de libros.

"Los dos métodos de investigación indicados (por variados que fuesen los métodos de emplearlos) tuvieron como consecuencia un alejamiento continuado e incontenible con respecto a la configuración actual y definitiva del texto. Se había puesto en marcha un proceso de análisis, casi siempre muy interesante, pero al fin y al cabo, proceso de disolución en gran escala y la conciencia clara u oscura de su carácter irreversible paraliza todavía hoy a muchos³⁵.

³³ H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, Valencia (España) 1983, p. 24s.

³⁴ *ibid.*, p.25.

³⁵ G. VON RAD, *El Problema morfogénico del Pentateuco*, p.11.

Nuevamente se ve, que otros métodos, a pesar de su seriedad y su necesaria utilización, se quedan a mitad de camino, sin el empleo de la metodología de la historia de las formas.

K. Koch va un poco más allá, en favor de la centralidad de la historia de las formas, al considerar que la crítica literaria y la crítica de la tradición son ramas de la historia de las formas y por otra parte, la crítica literaria, en cuanto rama de la historia de las formas, es también parte de la crítica de la redacción, o por lo menos su presupuesto científico³⁶.

Podemos, pues, concluir, que todas las disciplinas que integran el método histórico-crítico, sin la historia de las formas, o se quedan sin piso o solo llegan hasta la mitad del camino, con respecto al objetivo de la exégesis bíblica, a saber, el sentido de cada una de las unidades literarias después de haber alcanzado la clave de ese sentido, esto es, su contexto vital, y también el sentido que al conjunto de unidades conservadas quisieron darle los autores o redactores de los textos.

Otra de las razones para fijar más la atención en la metodología de la historia de las formas es la posibilidad de penetrar en la "cosa" a la cual se refiere el sentido literal, a saber, el kerigma que se pretende anunciar o con cada unidad o con el conjunto de unidades en las redacciones finales, que en su forma global, no es otra cosa, que la proclamación de la acción de Dios, para llamar a la fe³⁷.

Es de gran significación para entender el papel tan preponderante que tiene en la exégesis bíblica la metodología de las formas lo que sostiene Dibelius:

"El alcance del método de la historia de las formas no se agota en consideraciones históricas. El estudio de las formas literarias del Evangelio se propone como objeto último obtener resultados teológicos, pues pretende deducir sobre la base de las formas literarias, el interés que movió a la tradición; volver a situar los textos en el ambiente espiritual en que surgieron; cree poder demostrar incluso la importancia

³⁶ K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, p. 95.

³⁷ *ibid.*, p. 94.

de la tradición de los dichos y hechos de Jesús en la época en que se empezaron a narrar cosas sobre su persona; de ese modo cree además poder realizar una marcha hacia atrás, acercándose a las primeras formas de relación entre historia y fe en Jesucristo, que considera determinantes³⁸.

Dibelius es todavía más explícito: al poner en evidencia, por medio de este método, una adaptación de la tradición al mundo de entorno, llega a descubrir el valor más profundo y definitivo del método diciendo: "Pero en ello se descubre otro fenómeno; que éste pueda reconocerse en la reelaboración y transformación de las formas concede al método de historia de las formas todo su valor de método teológico. Dicho fenómeno es la inserción del Evangelio en el mundo"³⁹.

5.2. La Historia de las formas en el Nuevo Testamento

Aunque este método, según se desprende de lo anteriormente dicho, toca todos los textos de la Biblia, sin embargo, dado el interés, en estos últimos tiempos, de muchos exegetas, por emplearlo en la literatura del Nuevo Testamento, particularmente en los Evangelios Sinópticos y además, por la posible utilidad que hoy puede tener para los lectores, he preferido limitarme a este campo.

Al comparar los modos de proceder de los críticos más representativos de la Historia de las Formas en el Nuevo Testamento, se descubre que no solo la expresión "historia de las formas" no tiene un sentido unívoco entre los mismos críticos, sino además, que las diferencias metódicas dentro del mismo método son muy distantes. de allí que sea necesario agruparlos al menos en dos tendencias, a saber, una tendencia por podría llamarse "clásica", representada por M. Dibelius y R. Bultmann y otra, muy reciente, llamada "nueva" y ampliamente elaborada por Klaus Berger.

Aunque Dibelius y Bultmann tienen convergencias comunes en sus visiones globales y en sus objetivos, sin embargo una descripción

³⁸ M. DIBELIUS, *La Historia de las Formas*, p. 283.

³⁹ *ibid.*, p. 288.

lógica y ordenada de sus metodologías mostraría, de una parte, que sus modos de proceder metódicos tienen grandes diferencias, pero de otra parte, nos llevarían a una comprensión precisa de los pasos del método, y lo que es más importante, llegaríamos a divisar horizontes e intereses buscados por cada uno de estos críticos y alcanzar los objetivos teológicos a los cuales llevan las dos metodologías⁴⁰; lo que en fondo no es otra cosa que tocar el piso real en el cual nace, camina y evoluciona el Nuevo Testamento y la realidad que se pretendió comunicar y promover con cada uno de los textos.

Por su parte el planteamiento metodológico Klaus Berger, en su tratamiento de la Historia de las formas⁴¹ tiene grandes diferencias con relación a la clásica de Dibelius y Bultmann, y alcanza objetivos que implican una muy diferente concepción de la evolución teológica del Cristianismo primitivo⁴².

Quizás pueda ser más provechoso y atractivo para un lector conocer la metodología de la Historia de las formas tal como es empleada por quienes más han contribuido o a la creación del método o al afinamiento del mismo, con sus grandes diferencias, sus perspectivas exegéticas y sus objetivos teológicos directamente buscados, que repetir una teoría esquemática y descarnada del método, trabajo que ya han hecho algunos autores⁴³ y que es muy útil para practicar el método ya sea en clase o bien en seminarios o talleres.

⁴⁰ M. DIBELIUS, expone ampliamente su metodología en su ya mencionada obra: *Historia de las Formas Evangélicas*, Valencia (España) y R. BULTMANN, en su *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, y sus objetivos teológicos previstos en esa misma metodología, en su *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.

⁴¹ K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984; ID., *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987.

⁴² K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1994.

⁴³ V.g. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen 1967; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1967; traducido al español bajo el título, *Los Métodos Histórico-Críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969, y el muy reciente de W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg Basel Wien 1986, traducido al español bajo el poco sugestivo título, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 1990.

Por eso el objetivo de las siguientes fases de este estudio será la exposición sucesiva de cada una de las metodologías de Historia de las Formas, de Dibelius, de Bultmann y de Berger.

Dirección del Autor:
Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología
Carrera 10 No. 65-48
A.A. 3105163
Santafé de Bogotá, D.C.
Colombia

NOVEDADES EDITORIALES
CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM



TESTIGOS
de CRISTO
en el
MUNDO
Catequesis



PALABRAS
INSPIRADAS
sobre
JESUCRISTO
Liturgia y catequesis
en el año de fe



TRAS las
HUELLAS de
JESÚS
el
Evangelio
de MARCOS
Catequesis, Homilias y
Oraciones

COLECCION TERCER MILENIO

La colección TERCER MILENIO
es un aporte de la Secretaría General del CELAM a la
preparación
y celebración del GRAN JUBILEO

AÑO 1997
Año de JESUCRISTO

1. EL AÑO DE JESUCRISTO.
Itinerario Litúrgico
2. JESUCRISTO EVANGELIZADOR Y
PEREGRINO
4. TRAS LAS HUELLAS DE JESÚS
6. CRISTIANOS LAICOS.
Testigos del Señor
8. TESTIGOS DE CRISTO EN EL MUNDO
9. CATEQUESIS LITÚRGICA PARA EL BAUTISMO
11. PALABRAS INSPIRADAS SOBRE JESUCRISTO
12. CREER EN JESÚS. La Fe, proyecto y adhesión
13. POR UNA CULTURA DE LA VIDA
15. CREO EN LA RESURRECCION
16. A LA ESCUCHA DEL MAESTRO

PEDIDOS E INFORMACIONES

CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM
Transversal 67 No. 173-71 A.A.51086
Email coepisla@colomsat.net.co
Tel: (57-1) 6714789 / Fax: (57-1) 6121929
Santafé de Bogotá, D.C. COLOMBIA

LOS METODOS DE ANALISIS LITERARIO EL METODO PRAGMALINGÜISTICO

SUMÁRIO

César Mora Paz

Sacerdote mexicano, especialista en exégesis bíblica, hermenéutica y pastoral bíblica. Doctor en Ciencias Bíblicas del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

O Documento da Pontificia Comissão Bíblica, ao abordar os diversos métodos de análise literária, enumera e descreve brevemente três: o retórico, o narrativo e o semiótico. Este estudo, pretende descrever somente um deles: o pragmalinguístico, situando-o no contexto dos demais métodos de aproximação ao texto da Bíblia, sobretudo em relação aos métodos de análise literária.

O citado Documento, ao falar do "método histórico-crítico", acentua a importância da análise linguística (morfologia e sintaxe) e semântica, agregando a necessidade igualmente da análise pragmática dos textos e situando-as em continuidade com os métodos históricos críticos. Ora, estes aspectos, fomos sintetizando num método que denominamos "pragmalinguístico".

INTRODUCCION

El título del presente artículo podría parecer demasiado ambicioso; como si tratáramos de dar a conocer, en tan reducido espacio, los diversos métodos de análisis literario. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Escritura en la vida de la Iglesia, de abril de 1993¹ enumera y describe brevemente tres: el retórico, el narrativo y el semiótico. Podrían enumerarse más, y los procesos o recursos de uno, ser asimilados por el otro.

En realidad, lo que pretendemos es describir un sólo método: el pragmalingüístico, situándolo en el contexto de los demás métodos, sobre todo en el de los de análisis literario.

1. JUSTIFICACION

Al hablar del «método histórico-crítico», el documento de la Pontificia Comisión Bíblica antes citado comenta:

«El texto es sometido entonces a un análisis lingüístico (morfología y sintaxis) y semántico, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de filología histórica. La crítica literaria se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y de verificar la coherencia interna de los textos [...]. La crítica de los géneros procura determinar los géneros literarios [...]. La crítica de las tradiciones sitúa los textos en las corrientes de tradición [...]. La crítica de la redacción estudia las modificaciones que los textos

¹ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice, Città del Vaticano 1993, 36-44.

han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final y analiza ese estadio final...»².

Luego, agrega unas palabras que nos ayudan a ubicar la dimensión pragmática del texto:

«Mientras las etapas precedentes han procurado explicar el texto por su génesis, en una perspectiva diacrónica, esta última etapa se concluye con un estudio sincrónico: se explica allí el texto en sí mismo, gracias a las relaciones mutuas de sus diversos elementos, considerándolos bajo su aspecto de mensaje comunicado por el autor a sus contemporáneos. *La función pragmática del texto puede ser tomada entonces en consideración*»³.

El citado documento (págs. 35-36), después de considerar el «uso clásico del método histórico-crítico», agrega:

«Desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico. Recientemente, una tendencia exegética ha inclinado el método en el sentido de una tendencia predominante sobre la forma del texto, con menor atención a su contenido. Pero esta tendencia ha sido corregida, gracias a la contribución de una *semántica diferenciada* (semántica de las palabras, de las frases, del texto) y al estudio del aspecto pragmático de los textos»⁴.

Es claro, por consiguiente, que el documento de la P.C.B. habla de tres aspectos (el sintáctico, el semántico, y el pragmático) de los textos, y los ubica en continuidad con los métodos histórico-críticos, no en contraposición con ellos. Aunque nos movemos predominantemente en el campo de la sincronía, sin embargo, lo hacemos en el ámbito de una teoría de la comunicación a través de textos, más abarcante. Se ve, por consiguiente, la deficiencia de aproximaciones al texto que no tomen en cuenta al autor, al lector y la situación comunicativa, como ciertas aproximaciones estructuralistas, así llamadas «semióticas»⁵.

² *ibid.*, p. 33-34.

³ *ibid.*, p. 34. La cursiva es nuestra.

⁴ La cursiva es nuestra.

⁵ M. GRILLI, *Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica*, *Gregorianum* 74 (1993) 449.

Estos aspectos los hemos ido detectando y sintetizando en un método⁶ que hemos querido llamar «pragmlingüístico»⁷.

2. SENSIBILIDAD POR LA LINGÜÍSTICA EXTRATEXTUAL

En su Curso de Lingüística⁸, F. de Saussure distinguía la lengua (*langue*) del habla o del hablar (*parole*)⁹. El lenguaje incluiría ambos fenómenos¹⁰.

Para De Saussure, la lengua (*langue*) es una estructura o «sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas»; y más adelante: «la lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las

⁶ Creemos atinada la observación de la P.C.B.: «Por «método» exegético comprendemos un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar los textos. Hablamos de «acercamiento» cuando se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular». Cfr. documento antes citado, pág. 29.

⁷ El nombre de este método es convencional. Hemos muchos exégetas que nos reunimos cada año para reflexionar sobre él, y que pertenecemos al «Proyecto de Exégesis Intercultural», auspiciado por la Asociación «Evangelium und Kultur» (Düsseldorf). Se prevé la aparición en Editorial Verbo Divino de una obra compartida que, sin ser un «manual», sea orientadora acerca de los pasos de este método, a nombre de C. MORA PAZ - M. GRILLI - R. DILLMANN. Véanse ya desde ahora algunas perspectivas en: F. LENTZEN-DEIS, «El relato de la pasión: ¿Un modelo de acción?», en ID., *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Paulinas, Bogotá 1990, 11-78; GRILLI, *Autore*, 447-459.

⁸ F. DE SAUSSURE, *Curso de Lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 73ss.

⁹ Distinción que, por otra parte, es anterior a él. Aparece ya en la *Enciclopedia de las ciencias-filosóficas*, de HEGEL, quien habla de «die Rede und ihr System, die Sprache». Cfr. E. COSERIU, *Lecciones de Lingüística General*, Gredos, Madrid 1981, p. 24s.

¹⁰ «El estudio del lenguaje comporta, pues, dos partes: la una esencial, tiene por objeto la lengua, que es social en su esencia e independiente del individuo; este estudio es únicamente psíquico; la otra, secundaria, tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir, el habla, incluida la fonación, y es psicofísica». Cfr. F. DE SAUSSURE, *Curso*, p. 84.

señales militares, etc.». Sólo que es el más importante de esos sistemas¹¹. La llega a comparar con un juego de ajedrez¹².

El habla (*parole*) es la ejecución de la lengua y, por otra parte, «jamás está a cargo de la masa, siempre es individual, y siempre el individuo es su árbitro»¹³: es «el lado ejecutivo» del lenguaje.

¿»Cual es el objeto a la vez integral y concreto de la lingüística?», se preguntaba De Saussure en su *Curso*¹⁴. Para él, «hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje»¹⁵; la lengua, en contraposición al lenguaje y al habla, es un objeto homogéneo que se puede estudiar separadamente¹⁶. Incluso llega a decir que el objeto de la «lingüística propiamente dicha» es sólo la lengua¹⁷.

Sin embargo, De Saussure reconoce que «se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *semiología*...»¹⁸.

De Saussure acepta, finalmente, la consideración de lo que llama «lingüística externa», que comprende las relaciones historia-lengua, política-lengua, geografía-lengua y dialectos-lengua; pero sostiene firmemente la distinción tajante de ambos campos: «De un modo general, dice, nunca es indispensable conocer las circunstancias en que una lengua se ha desarrollado»¹⁹. La suya sería entonces la «lingüística interna».

¹¹ *Id.*, *Curso*, p. 79-80.

¹² *Id.*, *Curso*, p. 89.

¹³ *ibid.*, p. 78.

¹⁴ *ibid.*, p. 73.

¹⁵ *ibid.*, p. 74.

¹⁶ *ibid.*, p. 79s.

¹⁷ *ibid.*, p. 85.

¹⁸ *Cfr. Curso*, p. 80s. La distinción de De Saussure no es un distinción real, sino «formal» y metodológica. *Cfr. E. COSERIU, ibid.*, p. 282-283. Muchos enunciados de la lingüística acerca de la lengua y el habla (*langue-parole*) representan paráfrasis, a veces unilaterales, de puntos de vista saussureanos. Se hace necesario recurrir al original. *Cfr. E. COSERIU, «Sistema, norma y habla», en: Id., (ed.) Teoría del lenguaje y lingüística general*, Gredos, Madrid 1973, p. 43-47.

¹⁹ *Curso*, p. 89.

Después de De Saussure, sus discípulos observaban ya la necesidad de una lingüística de la «parole» (del hablar)²⁰. Incluso, de alguna manera, se estaba ya fraguando, aunque con indecisiones y oscuridades: no se sabía cuáles deberían ser los problemas de dicha lingüística; en realidad resulta difícil construir una ciencia de lo que queda cuando del «habla» se aísla la «lengua»²¹.

En cuanto al interés por una lingüística de la «parole», deben mencionarse²²: la escuela de Praga, en su segunda generación (V. Skalicka) que ha puesto en discusión el problema de *las funciones del hablar*; Eugenio Coseriu²³, quien puede considerarse de las personas que, en tiempos modernos, realiza un programa de investigación del «hablar situado».

Los lingüistas modernos, sobre todo los relacionados más íntimamente con el sentido (*sensus*) del texto como son los traductores, no tienen ya el menor inconveniente en reconocerle carta de ciudadanía a ciencias lingüísticas como la psicolingüística, la

²⁰ Cfr. B. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguistica Pragmatica*, Il mulino, Bologna 1982, p. 17. Seguiremos utilizando el texto italiano de Schlieben-Lange, porque así lo hemos tenido a disposición en nuestra investigación. Pero existe ya la traducción en español, y es fácil de adquirirse: *Pragmática Lingüística*, Gredos, Madrid 1987. Dado que la terminología no es muy estable, nosotros hemos adoptado las siguientes equivalencias: «lengua» (saber lingüístico, técnica del hablar) = *langue, lingua* (ital. y port.), *favella*; por otra parte, «habla» o «hablar» (realización de una técnica lingüística y actividad lingüística concreta) = *parole, fala o falar* (port.), *parlare o favella* (lat.). Esta distinción coincide con la de Noam Chomsky entre *competence* (competencia) y *performans* (ejecución). Pero en alemán *Sprache* (ingl. *language*) parece incluir «lengua» y «lenguaje», mientras que *Rede* (ingl. *speech*) coincide con «habla» (fr. *parole*), pero añadiendo la connotación de «discurso». Cfr. COSERIU, *Lecciones*, p. 24; DE SAUSSURE, *Curso*, p. 79: Por lo que toca al latín, según De Saussure, «sermo significa más bien lenguaje y habla, mientras que *lingua* designa la lengua...». Coseriu difiere ligeramente al respecto.

²¹ Cfr. E. COSERIU, «Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar», en ID. (ed.) *Teoría del Lenguaje y Lingüística General*, Gredos, Madrid 1973, p. 282-283.6.

²² Cfr. SCHLIEBEN-LANGE, *Lingüística pragmática*, p. 70-77.

²³ Es de mencionarse su obra «Determinación y entorno: Dos problemas de una lingüística del hablar», en ID. (ED.), *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Gredos, Madrid 1973, p. 282ss. Durante algún tiempo fue presidente de la asociación mundial de lingüistas. Su obra es enorme. Se puede lograr una idea de conjunto en GECKELER - SCHLIEBEN-LANGE - TRABANT - WEYDT (EDS.), *Logos semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, Gredos, Madrid 1982, I-XXIX.

sociolingüística y la pragmalingüística, ligadas más bien a la «lingüística externa», de la que hablaba Saussure²⁴. Fruto de estas reflexiones es también la «ciencia del texto»²⁵.

3. INICIOS Y DESARROLLO DE LA PRAGMÁTICA

3.1. La prehistoria

Algunos elementos de la pragmática son antiquísimos²⁶. Ya en las antiguas definiciones del signo se tomaba en cuenta la interpretación y el intérprete. Para San Agustín, el *loquens* y el *audiens* son elementos constitutivos de la naturaleza del signo. Frankemölle²⁷ llega a decir que: «existe ya en en el Cratilo de Platón el hablar como un acto» (*to legein mia tis tôn praxeôn*). No podríamos negar que esta concepción de el hablar resulta ser fundamental en una teoría moderna de pragmática.

Graciela Reyes²⁸ llega a decir que «ya se hacía pragmática mucho antes de que se concibiera una disciplina dedicada a descubrir los principios que guían la comunicación verbal. En efecto: todo el que ha reflexionado sobre el lenguaje, ha reflexionado sobre su uso y su relación con intérpretes y contextos».

²⁴ Cfr. G. MOUNIN, *Los problemas teóricos de la traducción*, Gredos, Madrid 1977, p. 30s.; J.-C., MARGOT, *Traducir sin traicionar*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 95.128.130s.141.362.

²⁵ Cfr. R.-A. DE BEAUGRANDE, - W. U., DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale*, Il Mulino, Bologna 1984; W. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik*, Niemayer, Tübingen 1972; S. J. SCHMIDT, *Teoría del texto*, Il Mulino, Bologna 1982; T. A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Paidós, Buenos Aires 1989; H. F. PLETT, *Textwissenschaft und Textanalyse*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1979; A. GARCÍA LÓPEZ, *Fundamentos de lingüística preceptiva*, Gredos, Madrid 1989.

²⁶ Cfr. Ch. MORRIS, *Grundlagen der Zeichentheorie*, Hanser, München 1972, p. 32ss.; S. BABOLIN, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, PUG, Roma 1985, p. 8-9.

²⁷ Cfr. H. FRANKEMÖLLE, *Biblische Handlungsanweisungen, Beispiele pragmatischer Exegese*, Grünewald, Mainz 1983, p. 26.

²⁸ La pragmática lingüística. *El estudio del uso del lenguaje*, Montesinos, Barcelona 1990, p. 17-18.

Pero sólo se empieza a hablar de pragmática como teoría a partir del pragmatismo americano (Peice, Morris). Schlieben-Lange²⁹ habla de «convergencia de diversas tradiciones filosóficas» en la conformación del contenido de la pragmática.

3.2. Pragmatismo americano³⁰

No se puede decir que el pragmatismo americano sea un concepto unitario. En general, se puede llamar «pragmatismo» a las reflexiones teóricas de comportamiento humano. Veamos dos grandes exponentes de lo que ha sido llamado con este nombre y tratemos de ver lo común a ellos.

El primero es Charles Sanders Peirce. El habla de que «el signo en cuanto tal tiene tres relaciones: él es, ante todo, un signo en relación con un pensamiento que lo interpreta; en segundo lugar, es el signo para un tema, para el cual él tiene el mismo significado de aquel pensamiento; en tercer lugar es un signo bajo un punto de vista o por una cualidad que lo une con aquel tema». Los tres miembros de la *semiosis* son: «el signo, en sentido estricto (los transportadores materiales de la función del signo), los objetos designados (*denotata* o *designata*) y los *interpretantes*»; y estos miembros «son lo que son sólo a causa de la *semiosis* como unidad de función triádica».

Charles William Morris, de su parte, dividió la *semiótica* (tratado del signo) en: *sintáctica* (relaciones formales entre los signos), *semántica* (relaciones entre los signos y los objetos a los cuales se aplican) y *pragmática* (la ciencia de la relación del signo con sus intérpretes)³¹.

²⁹ Cfr. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguistica pragmatica*, 29-77.

³⁰ Cfr. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguistica pragmatica*, p. 30-37; G. VATTIMO, - L. BONI, *Enciclopedia Garzanti di filosofia...*, Garzanti, Milano 1983, p. 723-724; T. LEWANDOWSKI, *Linguistisches Wörterbuch II*, Quelle & Meyer, Heidelberg / Wiesbaden 1985, p. 802-803.

³¹ Cfr. CH. MORRIS, *Grundlagen der Zeichentheorie*, Hanser, Munchen 1972; D. HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes I-II*, Paris 1984, p. 1870.

Según Morris:

a) La sintáctica es la investigación de los signos y combinaciones de signos, en tanto que sometidos a reglas sintácticas.

b) La semántica trata de las relaciones de los signos con sus «designantes» y, por consiguiente, con los objetos que ellos denotan o pueden denotar. Supone una sintáctica desarrollada y, hasta cierto punto, parte de ella, pero hace abstracción de la pragmática. En la dimensión semántica se deben tener en cuenta las reglas semánticas, que dan las normas bajo las cuales un signo se utiliza con respecto a un objeto o un acontecimiento; son normas que regulan las relaciones entre designante y designado, y ocurren con frecuencia como costumbres de comportamiento. Tanto las reglas sintácticas como las semánticas son necesarias para la caracterización de una lengua; adicional o suplementariamente, también las reglas pragmáticas.

c) La pragmática es la ciencia de la relación del signo con sus intérpretes. Tiene que ver con los aspectos vitales del signo: con los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos que resultan en el proceso del signo. Ya en la antigua definición de signo fue necesario mencionar la interpretación y el intérprete³².

El cuadro semiótico presentado por Morris en su primera obra (*Foundations*), empezó a manejarse en forma autónoma, por lo que se refiere a las relaciones de los elementos del signo entre sí. Por lo cual Morris, en su segunda obra³³ presenta una semiótica sobre bases behaviorísticas³⁴.

No es que Morris piense que se pueda prescindir completamente de la semántica mientras se lleva a cabo la sintáctica, ni que la semántica pueda prescindir absolutamente de la pragmática. Se trata sólo de una abstracción metodológica: «en la triple relación de signos

³² Cfr. MORRIS, *Grundlagen*, p. 32-57 (traducción del original de 1938, *Foundations of the Theory of Signs*). Cfr. También SCHLIEBEN-LANGE, *Pragmatica*, p. 34; BABOLIN, *Sulla funzione*, p. 46-47.

³³ *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs).

³⁴ Cfr. SCHLIEBEN-LANGÉ, *Linguistica pragmatica*, p. 35-37.

se pueden abstraer algunas relaciones dobles para la investigación más exacta»³⁵.

3.3. El empirismo lógico³⁶

Este se origina en el «círculo de Viena», sobre todo en la obra de Carnap y del primer Wittgenstein, y es influenciado por lógicos como Tarski. Tenía un interés epistemológico y quería crear una lengua científica, no analizar la lengua de cada día.

Ya en 1934, Rudolf Carnap conoce el pragmatismo de Morris. En su *Introducción a la semántica* retoma la semiótica de este último y la presenta como una abstracción creciente: «Cuando en un estudio se hace explícita referencia al que habla, o, en términos más generales, a quienes usan la lengua, podemos definir esto como campo de la *pragmática* (no ocasiona ninguna alteración a esta clasificación el hecho de hacer más o menos referencia a los designados). Cuando hacemos abstracción de los que usan la lengua, y analizamos sólo las expresiones y sus designados, nos encontramos en el campo de la *semántica*. Finalmente, si hacemos abstracción también de los designados y analizamos sólo las relaciones entre las expresiones, nos encontramos en el campo de la *sintaxis* (lógica). La ciencia completa del lenguaje, que consiste en las tres partes mencionadas, se llama semiótica».

Carnap comprende que la relación pragmática es la más amplia y que, fundamentalmente, siempre está presente en la lingüística. Pero, para él, la sintáctica *pura* y la semántica pueden hacer completamente abstracción de la pragmática³⁷.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 33-34.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 37-39; VATTIMO - BONI, *Enciclopedia*, 247ss.

³⁷ Véase, sin embargo, la crítica de Levinson a Carnap: maneja al menos cuatro conceptos de pragmática. Cfr. S. C. LEVINSON, *Pragmatics*, University Press, Cambridge 1983, p. 3.

3.4. La teoría del acto lingüístico y la «Ordinary Language Philosophy»³⁸

En su obra *Philosophische Untersuchungen*, treinta años después de su *Tractatus*, Wittgenstein da un giro radical a sus reflexiones, y las orienta hacia el análisis de la lengua de todos los días: el significado de las palabras coincide con su uso. La lengua no es usada sólo para la descripción del mundo, como pensaban los filósofos, sino en acciones lingüísticas, en «juegos de palabras»³⁹, que están insertas en una forma de vida: el hablar es parte de una actividad o de una forma de vida. Wittgenstein se muestra, a pesar de esta apertura, un poco rezagado por lo que toca a la historicidad y mutabilidad de las acciones lingüísticas.

En Oxford, siguiendo a G. E. Moore, se desarrolló una escuela que no buscaba elaborar una lengua lógica ideal (como al principio el círculo de Viena), sino estudiar la lengua de todos los días. Esta orientación de los estudios fue motivada por el artículo de Gilbert Ryle, *Systematically misleading expressions* (1932).

El primero que de modo explícito manifestó la urgencia de una teoría del acto lingüístico fue J. L. Austin (¿Qué cosa hacemos cuando hablamos?). Ya es clásica su obra *How to do Things with Words*, de 1962.

A él debemos conceptos como «expresión performativa»; explicando esta expresión, diríamos: hay frases afirmativas o descriptivas para las que vale el catalogarlas como verdaderas o falsas. Pero hay otras que se usan más bien para realizar una acción; por ejemplo: «bautizo esta nave con el nombre de 'Libertad'», «le doy la bienvenida», «le aconsejo esto», «le ruego excusarme», etc. Se trata de un proceso usual convencional, con determinado resultado convencional. Se les cataloga como *logradas* o *no logradas* (no como «verdaderas» o «falsas»). A estos actos se les llama *performativos*. Pero no necesitan serlo en forma expresa⁴⁰.

³⁸ En la *Ordinary Language Philosophy* se trata de un análisis de la lengua con intención «terapéutico-filosófica»; SCHLIEBEN-LANGE, *Linguística pragmática*, 39-53.

³⁹ Término que subraya la regularidad de las acciones lingüísticas. Cfr. SCHMIDT, *Teoría*, p. 63-105.

⁴⁰ Cfr. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguística pragmática*, p. 42.

Distingue también entre a) «Actos locutivos». b) «Actos ilocutivos». c) «Actos perlocutivos». Se trata de algo así como de tres diversos planos en el ámbito de cada acto expresivo. La descripción de cada clase sería la siguiente:

a) El acto locutivo consiste simplemente en decir algo.

b) El acto ilocutivo consiste en ejecutar o hacer algo diciendo algo (se hace algo cuando se dice algo): por ejemplo, amenazar, aconsejar, invitar, advertir, etc.

c) El acto perlocutivo se tiene, finalmente, cuando con la acción lingüística se obtienen acciones que van más allá de ella:

«Quien lleva a cabo un acto locutivo y realiza con ello un acto ilocutivo puede realizar todavía, en un tercer sentido, otra acción. Si se dice algo, esto puede con frecuencia, habitualmente, tener ciertos efectos sobre los sentimientos, pensamientos y acciones de él o de los oyentes, del que habla o de otras personas; y la expresión puede ser producida con el plan o intención de suscitar efectos. Si tomamos esto en cuenta, podemos definir al hablante como realizador de una acción, en cuyo nombre el acto locutivo y el ilocutivo aparece sólo indirectamente o completamente no aparece. La realización de una tal acción la queremos llamar realización de un acto *perlocutivo*»⁴¹.

No siempre aparece clara en Austin la distinción entre ilocutivo y perlocutivo. Llega afirmar que el acto ilocutivo es convencional, mientras que el perlocutivo es indeterminado y no convencional. Por otra parte, Strawson⁴² llega a la conclusión de que lo perlocutivo proviene de la actitud diversa con respecto a la actitud del que habla⁴³.

⁴¹ Austin, citado en: SCHLIEBEN-LANGE, *Linguística pragmática*, p. 45.

⁴² En, *Intention and Convention in Speech Acts*, *The Philosophical Review* 73 (1964) 439-460.

⁴³ No tanto que el que habla pueda decir: «Yo con esto....», sino que se manifiesta en la respuesta que se pueda dar a la pregunta: «¿Quieres verdaderamente...?». Schlieben-Lange valora así la discusión: «Parece... más sensato hablar de perlocución como acción sólo si no se indican los efectos del todo ocasionales en el oyente, sino sólo aquellos que en cierto modo pueden ser finalizados y calculados». Cfr. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguística pragmática*, p. 45-46.110. Se puede tener una breve visión de conjunto acerca de este punto en: LEWANDOWSKI, *Wörterbuch* 2, p. 760-761.

Otro escritor que merece tomarse en cuenta en este apartado es J. R. Searle, quien regresa, hasta cierto punto, a los problemas de la *Ordinary Language Philosophy* y elabora una de las mejores teorías básicas acerca del acto lingüístico⁴⁴. Tres cosas son importantes para Searle:

a) El principio de la expresibilidad: «se puede decir todo lo que se piensa».

b) La convencionalidad de los actos lingüísticos (en contra de la descripción por medio de intenciones de parte de Strawson, heredero de Grice).

c) El tratado de la referencia y la predicación en el ámbito de de la teoría del acto lingüístico.

Distingue cuatro tipos de actos lingüísticos:

a) Expresión de palabras (morfemas, frases); o sea, realización de actos expresivos.

b) Referencia y predicación; o sea, ejecución de actos proposicionales.

c) Afirmación, pregunta, mandato, promesa, etc.; o sea, ejecución de actos ilocutorios o ilocutivos.

d) A estos tres tipos de actos, agrega los actos *perlocutivos*, en cuya noción sigue a Austin: efectos que los actos ilocutivos ejercen sobre las acciones, pensamientos y concepciones de los oyentes.

Searle hace, finalmente, una clasificación de los actos lingüísticos basado en la relación palabra-mundo.

Presentamos a continuación otro escritor que merece ser nombrado en este apartado. Se trata de H. P. Grice.

⁴⁴ Cfr. *Speech Acts*, 1969; SCHMIDT, *Teoría*, p. 70ss.

Gran influjo ha tenido su *Logic and Conversation* (1968). Grice presente máximas generales de conversación en el sentido de «imperativos categóricos». Estos guían toda conversación y pueden explicar los modos indirectos de hablar y la falta de éxito en la conversación. Grice quiere encontrar «algunos principios más generales que regulan la comunicación o también el comportamiento racional como tal». Llega así a principios como los de cantidad, calidad, relación y modo, de los cuales no vemos necesario ocuparnos aquí. Sus principios tuvieron gran relevancia por la adopción de Dieter Wunderlich, David Gordon y George Lakoff.

3.5. Otros aportes⁴⁵

En la línea pionera de la sociología en relación con la lingüística son de mencionarse: G. M. Mead, Erving Goffmann, Susan Ervin-Tripp, Dell Hymes, Karl Bühler, R. Jakobson, G. Klaus, A. A. Leont'ev y Utz Maas. En la de la psicología: P. Watzlawick, A. Lorenzer, J. Engelkamp, N. Dittmar.

El descubrimiento de la dimensión pragmática del texto llevaba con él una ampliación de la lingüística. La *gramática transformacional* asumió la tarea de manifestar esta ampliación. Son de mencionarse los trabajos de Noam Chomsky (*Aspects, Syntactic*), quien se manejó, preferentemente, en el campo de la *sintáctica*. J. J. Katz y J. A. Fodor se ocupaban de las necesarias rúbricas lexicales.

Un papel definitivo en la problemática de la semántica lo asume la pragmática en el concepto de *estructura profunda*: algo que se dice (*estructura de superficie*), puede tener significados diversos (*estructura profunda*). Este fenómeno fue tema de la *gramática transformacional*.

⁴⁵ SCHLIEBEN-LANGE, *Linguistica pragmatica*, p. 53-76; ID., *Iniciación a la sociolingüística*, Gredos Madrid 1977; D. HYMES, *Fondamenti di sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna 1980; J. ENGELKAMP, *Psicolinguistica*, Gredos, Madrid 1981; N. DITTMAR, *Manuale di sociolinguistica*, Laterza, Roma / Bari 1978; COSERIU, *Lecciones*, p. 81-83, 148, 153, 154-162, 180-182.

¿De qué depende este fenómeno? Esto fue tema de discusiones a las cuales están ligados los nombres de D. Wunderlich (situación comunicativa), J. Hennig, J. Luz, J. Petöfi, D. Franck (presuposiciones)⁴⁶, G. Gordon y G. Lakoff (postulados de conversación, actos lingüísticos indirectos).

4. LA LINGÜÍSTICA PRAGMÁTICA EN LA ACTUALIDAD

Estos fueron los inicios de la lingüística pragmática. Poco a poco, la pragmática ha ido tomando cuerpo como ciencia, con un objeto formal propio⁴⁷.

J. Schmidt⁴⁸ resume la tarea de la lingüística pragmática diciendo:

«Describe la lengua desde el punto de vista de su uso, por consiguiente en relación a sus usuarios; ella examina las acciones lingüísticas (actos de palabra), o bien las enunciaciones comunicativas, teniendo en cuenta los contextos y las situaciones de palabra⁴⁹ en las cuales ellas son colocadas; trata de esclarecer la relación entre las proposiciones y sus manifestaciones en los actos de palabra».

Y, citando a Schnelle⁵⁰, desarrolla su contenido en cinco puntos:

⁴⁶ Cfr. R. STALNAKER, *Pragmatics*, *Synthese* 22 (1970) 272-289.

⁴⁷ Una vista de conjunto de los temas que esta ciencia abarca se puede tener en: D. WUNDERLICH, (ED.), *Lingüística Pragmática*, Athäneum, Frankfurt 1972; T. A. VAN DIJK, *Text and Context*, Longman, London/N.Y. 1977; ID., *Textwissenschaft*, Tübingen 1980; ID., *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México 1989; S. LEVINSON, *Pragmatics*, C. University Press, Cambridge 1983; T. LEWANDOWSKY, *Linguistisches Wörterbuch II*, Quelle & Mayer, Heidelberg/Wiesbaden 1985, p. 800-802; U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1985, 9a. edic.; G. REYES, *La pragmática*; F. BELLO, *A Conversa. Linguagem do cotidiano*, Presença, Lisboa 1991; F. ARMENGAUD, *La pragmatique*, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

⁴⁸ *Teoría*, p. 52.

⁴⁹ SCHMIDT (*Teoría*, p. 52) distingue entre «situación de palabra» o «situación de enunciación» = colocación no verbal de los enunciados y «contexto» = ambiente lingüístico de las expresiones.

⁵⁰ Cfr. H. SCHNELLE, *Pragmatics in Natural Languages*, *Linguistische Berichte* 10 (1970) 49-51.

1. Establecer la relación entre las descripciones sintácticas y semánticas y la enunciación, y la relación de ésta con la teoría de la comunicación.
2. Condiciones contextuales que concurren a determinar el contenido de un enunciado (situación, premisas y presupuestos, esperanzas, etc.).
3. Disposición de roles entre los participantes de la comunicación en el momento de la enunciación.
4. Elaboración de datos psicológicos (interés, atención, memoria, etc.).
5. Relación entre la lengua y los mecanismos físicos y psíquicos que lo realizan.

Podríamos decir de la pragmática que es la ciencia que trata de las relaciones de un elemento del habla con quien lo genera, lo utiliza y lo recibe en una determinada situación comunicativa⁵¹. Esta situación comunicativa comprende varios elementos: el remitente, el destinatario, el tiempo del evento, el campo de percepción del remitente, etc.⁵².

¿Qué elementos de la situación debemos englobar en nuestro concepto de «situación comunicativa»? Sólo los elementos que sistemáticamente determinan el aceptarse o no aceptarse, el logro o frustración, el ser apropiado o no de las expresiones. En la pragmática se trata, por consiguiente, de la interdependencia entre la estructura del texto y los elementos de la situación comunicativa que están unidos a ella sistemáticamente: estos elementos arman el contexto⁵³.

En la pragmática se logra ver cómo no sólo los actos del hablar (Sprechakte) están sujetos a convencionalismos, sino que también otros comportamientos sociales, en diferentes planos y campos (situaciones de relaciones, de plática, de visitas, etc.). También pertenecen al contexto, junto con las expresiones mismas, categorías como «el que habla» (hablante), «el que escucha» (oyente), el comportamiento que ejercitan mientras se expresan o escuchan, el sistema de hablar que utilizan o conocen; lo que, en relación con el

⁵¹ Cfr. W. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik*, Niemayer, Tübingen 1972, p. 92. Más o menos con las mismas palabras, van Dijk habla de «procesos de la comunicación» (Kommunikationsprozessen). Cfr. T. VAN DIJK, *Textwissenschaft*, num. 3.1.3. Cfr. también D. FOLLESDAL, - L. WALOE, - J. ELSTER, *Rationale Argumentation*, De Gruyter Berlin/N.Y 1986, p. 230.

⁵² Cfr. DRESSLER, op. cit., p. 93.

⁵³ Cfr. VAN DIJK, *Textwissenschaft*, num. 3.1.3.

acto de hablar saben, intentan o planean; la posición de los que utilizan la lengua, del uno frente al otro, del tipo de relaciones sociales entre «roles» y frente a sistemas de normas sociales, deberes y costumbres, en la medida que estos elementos determinan sistemática y convencionalmente (en el sentido de reglas) la estructura y la interpretación de las expresiones⁵⁴.

5. APLICACION A LA BIBLIA

Poco a poco la exégesis bíblica ha ido tomando en cuenta la «lingüística extratextual» (pragmalingüística, sociolingüística, psicolingüística, etc.) a la hora de interpretar un texto. Los exégetas se han ido dando cuenta de que no basta la lingüística intratextual (la saussureana, la estructuralista), por muy útil e imprescindible que ella sea⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, num. 3.1.3.; *ID.*, *La ciencia*, 81s.

⁵⁵ Por lo que toca a estudios que toman ya en cuenta la pragmática o pragmalingüística para sus análisis exegéticos, podríamos citar, entre otros, los siguientes: F. LENTZEN-DEIS, *Methodische Überlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament*, *Bib* 62 (1981) 1-20; *ID.*, «Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der 'pragmatischen' Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden», en: K. KERTELGE, (ED.), *Der Prozess gegen Jesus, Quaestiones Disputatae* 112; Freiburg/Basel/Wien 1988, p. 191-232; *ID.*, «El relato de la pasión, ¿un modelo de acción?», en: *ID.* (ED.), *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Paulinas, Bogotá 1990, p. 11-53; H. FRANKEMÖLLE, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Grünewald, Mainz 1983; *ID.*, *Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium)*, *Bib* 60 (1979) 153-190; W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1987; E. ARENS, *Gleichnisse als kommunikative Handlungen. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie*, *ThPh* 56 (1981) 47-69; M. GRILLI, *Comunità e missione. Le direttrici di Matteo alla sua comunità*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1991; U. BERGES, *Lectura pragmática de 1 Sam 12*, *RTLi* 25 (1991) 368-388; *ID.*, *Salmo 44: Un Salmo contracorriente*, *RTLi* 26 (1992) 17-39; D. HELLMÖL, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichte und Theoretische Studien zu einer literarischen Gattung*, CB NT 13; Lund 1980; B. WIKLANDER, *Prophecy as Literature*, CB OT 22; Stockholm 1984; F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11*, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1985; B. OLSSON, *Structural Analyses in Handbooks for Translators, The Bible Translator* 37 (1986) 117-127; K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1984. Más bibliografía en: M. GRILLI, *Autore*, p. 447-459; F. LENTZEN-DEIS, *El relato de la*

No es que con la pragmática se quiera descartar a los métodos histórico-críticos, sino que éstos se complementan y se redimensionan⁵⁶: «Los métodos de lingüística textual pueden respaldar la exégesis histórico-crítica y remitir a aspectos del texto con frecuencia inadvertidos, que realmente tendrían que haber sido observados. Ejemplos en este sentido sobran. La filología de las lenguas antiguas se dedicó siempre a la investigación histórica. Pues bien, también se exige una consideración más vigorosa de los modelos lingüísticos, para conocer el aspecto funcional de cada parte del texto y de su totalidad. No sólo el "significado", sino también la intención de llevar a la acción tienen que ser explicados exactamente. Asimismo debe atenderse al "influjo del oyente" en la génesis del texto»⁵⁷.

Por lo que toca al enriquecimiento de los métodos histórico-críticos, podríamos decir que la lingüística pragmática provee al intérprete del texto de una especial sensibilidad que lo ayuda a considerar el texto desde otro punto de vista, incluso al tratar la misma temática.

6. UN METODO A PARTIR DE LAS TRES DIMENSIONES DEL TEXTO

6.1. Descripción

A partir de la división de la semiótica o semiología en sintáctica, semántica y pragmática, es útil, a la hora de interpretar un texto tener en cuenta las *tres dimensiones del texto*, de las que hablaban Morris y Carnap, mismas que se han ido delineando con más precisión en los libros de Van Dijk, Plett, López García, Dressler, etc., que hemos ya citado. Va siendo cada vez más aceptada la idea de que estas tres

pasión, 11-13; C. MORA PAZ, *¿Para qué la Biblia?. La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*, Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica, México D.F. 1994, p. 168ss; U. BERGES, La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica, *RTLí* 27 (1993) 64-90.

⁵⁶ «El método histórico-crítico, dice Frankemölle, tanto por su origen como por su lógica interna, está abierto a ulteriores aspectos de la consideración y desarrollo del texto»: Cfr. FRANKEMÖLLE, *Handlungsanweisungen*, p. 21.

⁵⁷ Cfr. F. LENTZEN-DEIS, *El relato de la pasión*, p. 11-12.

dimensiones agotan las posibilidades de un texto; por ello Plett⁵⁸ les llama «dimensiones de una ciencia integrativa del texto» («*einer integrativen Textwissenschaft*»)⁵⁹. Estas tres dimensiones son la base de nuestro método de análisis.

Sin embargo, el método se ha ido completando con elementos que, al menos inicialmente, no estaban contemplados con claridad en los manuales de lingüística pragmática o de semiótica al estilo Charles Morris. Los manuales de lingüística textual y los diccionarios de lingüística han ido tomando como básicos dichos elementos, para una consideración del texto en una situación comunicativa y para responder a los retos de una moderna hermenéutica. Es ya habitual utilizarlos en la exégesis.

Uno de estos recursos es la interpretación del texto en su contexto, a partir del texto mismo, considerándolo como una obra conjunta del autor y del lector que el escritor tiene en mente.

Por ser el texto hechura de escritor y lector, se pueden reconstruir, a través del texto mismo, las intenciones del lector, y los condicionamientos y expectativas del lector, así como también la situación comunicativa. De ahí que se hable del «lector implícito» y del «autor implícito en el texto»⁶⁰.

Esto quiere decir que el tipo de lectura que se supone en nuestro método no es de tipo «histórico biográfico»; tampoco es exactamente el tradicional de la «*Redaktionsgeschichte*» (aunque con elementos muy válidos y más apropiado que el anterior), sino el «crítico literario». En el caso del evangelio de Mateo, por ejemplo, «el lector de Mateo no es 'primariamente' ni el contemporáneo de Jesús histórico, ni el miembro de la Iglesia mateana de fines del primer siglo. De la misma forma, el autor no es el Mateo empírico de fines del siglo primero.

⁵⁸ *Textwissenschaft*, p. 52.

⁵⁹ Cfr. M. GRILLI, *Autore*, p. 456.

⁶⁰ Cfr. W. ISER, *Der act des Lesens*, UTB 636; München 1990, 2a. edic.; ID., *Der Implizite Leser*, UTB 163; München 1979, 2a. edic.; ID., *The Implied Reader*, Johns Hopkins University, Baltimore 1974. Otras perspectivas útiles en dos grandes misceláneas acerca de la «recepción del texto»: D. RALL, (ED.) *En busca del texto*, UNAM, México 1993; J. A. MAYORAL, (ED.), *Estética de la recepción*, Arco/Libros, Madrid 1987.

Autor y lector, en este modelo, están 'implícitos', en el sentido de que están inscritos en el texto mismo en forma de presuposiciones o de conocimientos asumidos como comunes. El lector implícito, por consiguiente, es el lector pretendido por el autor el cual, escribiendo, atribuye cualidades reales o ideales a los destinatarios y las expresa en forma de lenguaje. Es también él el aquél en el cual la intención del autor logra de alguna manera su realización, por lo cual podría ser llamado también 'lector ideal'.⁶¹

Reconocemos que esta explicación es muy somera. En realidad, el lector y el autor implícitos deben estudiarse en base a teorías más abarcales, desarrolladas sobre todo en la narratología y en la narrativa. Habrá que considerar al «narrador» (a quien el narrador real hace contar algo), y al «narratario» (el supuesto destinatario del texto)⁶². Aplicando este concepto a la Biblia, nos damos cuenta de que sucede cosa parecida: los evangelistas conocen un «narrador» que sabe lo que ocurre en el corazón de los fariseos, y un «narratario» que acepta con fe a Jesús y que está al tanto de las presuposiciones y circunstancias de la narración⁶³.

Otros elementos de análisis los podemos obtener de la aproximación retórica⁶⁴. Klaus Berger⁶⁵ proporciona muchos elementos de juicio acerca de la relación entre los procesos de la pragmática y de la retórica. Estos elementos han sido utilizados ya con fruto por Gnilka en su comentario a Filemón y por Aletti en su comentario a Colosenses.

⁶¹ Cfr. M. GRILLI, *Autore*, 452, citando a: J. D. KINGSBURY, Reflections on 'the Reader' of Matthew's Gospel, *NTS* 34 (1988) 422-460.

⁶² Sería el caso de Saint Exupéry en *El Principito*: siendo una filosofía de la vida, hace aparecer a un narrador niño y a un destinatario (narratario) que también lo es. Parecido es el caso de de Albino Lucciani escribiendo, en su libro *Illustrissimi*, una carta a Pinocho.

⁶³ Cfr. J. T. KEEGAN, *Interpreting the Bible*, Paulist Press N.Y., / Mahwah, N.Y. 1895, 92-109; J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 15.214-215; R. DILLMANN, *Das Lukasevangelium als Tendenzschrift*, *Biblische Zeitschrift* (Sonderdruck) (1994) 86-93.

⁶⁴ Hablando de Lucas, son ya clásicas las obras de T. L. Brodie, R. Culpepper y de R. Meynet. Una introducción a dicho método, y más bibliografía correspondiente al tema, se pueden ver en: P. BOVATI, «Metodo dell'analisi retorica», en H. SIMIAN-YOFRE, *Introduzione alla metodologia esegetica*, P.I.B., Roma 1993, apéndice 1.

⁶⁵ Cfr. *Exegese des Neuen Testaments*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1984.

Una rama del estructuralismo, que comúnmente se ha conocido como «semiótica» (Greimas, Bovon, Laurentin, etc.) ha sido acusada por varios autores de prescindir, hasta cierto punto, de la situación histórica y de la situacionalidad de los textos (del texto como parte de un proceso de comunicación). Sin embargo, nuestro método no duda en asimilar sus recursos, sobre todo en la dimensión semántica del texto⁶⁶, ya que estos elementos quedarían insertos en una perspectiva de comunicación más amplia⁶⁷.

Nuestro método toma muy en consideración las diversas funciones del lenguaje (Bühler, Jakobson). Esto quiere decir que toma en serio el hecho de que el mensaje del texto no siempre llega a través de información (función informativa), sino también a través de otras funciones: expresiva, interpelativa, fática, evocativa. Hay textos que hablan sobre todo al corazón, lo cual sucede sobre todo en poesía; pero también, en diferentes grados, en el lenguaje literario. Uno se podría preguntar, por ejemplo, si el texto informa, cuestiona, amonesta, advierte, provoca, etc. M. Grilli⁶⁸ ha llamado ya la atención acerca de este aspecto: «En el texto, quien habla/escribe se encuentra con quien escucha/lee; pero el texto no es sólo un contenedor de significados, sino un agente operativo. Comunicar una información es sólo una de las funciones del lenguaje y, a veces, se revela como insuficiente para explicar un enunciado... Entre las funciones del lenguaje podemos enumerar la informativa, la expresiva, la persuasiva, la de contacto, etc.»⁶⁹.

Debemos tener en cuenta, finalmente, que un método exegético en la actualidad, no puede menos de interesarse por responder a los cuestionamientos de la moderna hermenéutica: ¿Qué significa interpretar? ¿Cuál es el papel del lector, también del actual, en el

⁶⁶ Cfr. W. EGGER, *Methodenlehre*; ID., *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1981.

⁶⁷ Tenemos una excelente introducción a este método en C. M. DIAZ CASTRILLON, *Leer el texto, vivir la Palabra*, Verbo Divino, Estella, Navarra 1988. Más bibliografía en AA.V.V., *Libros al servicio de la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 63; Verbo Divino, Estella, Navarra 1992, p. 23-24.

⁶⁸ *Autore*, p. 454.

⁶⁹ Cfr. más información en C. MORA PAZ, *¿Para qué la Biblia?*, p. 204ss; SCHLIEBEN-LANGE, *Linguística*, 17ss; L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid, 1986 cap. 5.

proceso de interpretación?⁷⁰. Creemos que con nuestro método estamos proporcionando lo más elemental para abrir un «diálogo con el texto», «entrar en el horizonte del texto» y realizar una «fusión de horizontes»⁷¹.

Ultimamente se han elaborado algunas tesis doctorales en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma con el método pragmalingüístico⁷², y sus profesores se han interesado ya bastante en la aproximación pragmática del texto⁷³.

Una descripción, *muy global*, de nuestro método, basado en las tres dimensiones del texto antes enumeradas, podría ser la siguiente⁷⁴:

a) En la dimensión sintáctica se consideran las relaciones internas entre las palabras. Sería el nivel de superficie, y además «autónomo», omitiendo en lo posible toda consideración conceptual o referencial.

⁷⁰ En ese sentido, nuestro método presupone una teoría de la comunicación a través de textos escritos que no sea ingenua. Reconocemos que hay cierto «alejamiento» entre el autor y el texto, y entre el texto y el lector (P. Ricoeur), pero sabemos que esto no lleva forzosamente a un relativismo o a un subjetivismo incontrolable. Cfr. PONTIFICIA COMISION BIBLICA, *La interpretación*, p. 67-78; L. ALONSO SCHÖKEL, «Interpretación de la Sagrada Escritura», en: ID., *Concilio Vaticano Segundo. Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación*, Editorial Católica, Madrid 1969, 420-480; ID., *La Palabra*, cap. 12.

⁷¹ Para una información más amplia al respecto y para más bibliografía, Cfr. C. MORA PAZ, *¿Para qué la Biblia?*, p. 135ss; J. M. CABALLERO CUESTA, *Hermenéutica y Biblia*, Verbo Divino, Estella, Navarra 1994, p. 19-57.

⁷² Mencionamos la de M. GRILLI, *Comunità e missione*, ya citada. Tenemos noticia también de la de Isabel Fornari Carbonell, sobre Lc 10,38-42 y de la de Daniel Landgrave, sobre Mc 10,17-22. Se han elaborado con este método en Roma muchas «tesinas» (tesis de licenciatura). Finalmente, tenemos presente, en la Universidad Pontificia de México, la siguiente: S. MIRANDA SILVA, *Lectura pragmalingüística de la Carta a Filemón*, UPM, Tlalpan D.F. 1994. Existe un buen análisis pragmalingüístico de esta carta en: W. EGGER, *Methodenlehre*, 77ss.

⁷³ Cfr. H. YOFRE-SIMIAN, *Introduzione alla metodologia esegetica*, P.I.B., Roma 1993; ID., *Pragmalingüística: Comunicación y exégesis*, *Revista Bíblica* (Argentina) 50 (1988) 75-95; J. L. SKA, *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, *SubBib* 13; Roma 1990; ALETTI, *El arte*, etc.

⁷⁴ Para una descripción abreviada de las tres dimensiones del texto, Cfr. D. HELLHOLM, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtlich und Theoretische Studien zu einer literarischen Gattung*, CB NT 13; Lund 1980, p. 27-52; B. WIKLANDER, *Prophecy as Literature*, CB OT 22; Stockholm 1984, 44-55; B. OLSSON, *Structural Analyses in Handbooks for Translators*, *The Bible Translator* 37 (1986) 117-127; M. GRILLI, *Autore*, 456ss.

y los «usuarios» del texto (el que habla y el que escucha, el que escribe y el que lee).

En el análisis sintáctico cuentan mucho: la explicación gramatical y filológica, el análisis de las propiedades estilísticas así como también una primera determinación de la disposición, división y estructura del texto (a través de recursos gramaticales, filológicos y estilísticos), la concatenación entre vocablos y frases, factores de cohesión (repeticiones, pronombres, conjunciones), la falta de coherencia (sintáctica). Es muy útil describir las características lingüísticas, hacer uso de las estadísticas y hacer comparaciones sinópticas.

b) En la dimensión semántica del texto se consideran las relaciones entre el mismo y el «universo externo». Aquí aparece el texto como «signo». Uno se pregunta sobre el significado (aspecto contenutístico) de los signos y de las combinaciones de signos.

En este estado se examinan las relaciones conceptuales, lógicas, temporales, etc. Se presuponen los sentidos léxico-gramaticales, pero se prescinde de los usuarios. De especial consideración de la dimensión semántica es la delimitación y extensión del texto fundándose en la extensión y delimitación del tema (coherencia semántica). A esto puede ayudar la consideración de «campos semánticos». Es el momento de realizar: los análisis filológicos de tipo histórico, comparaciones, análisis del «trasfondo» cultural y lingüístico, indicación del género literario, indicación de datos sobre el contexto social, etc. En este punto pueden ser muy útiles los análisis de los métodos histórico críticos. Se anotan los «roles», personas e instituciones que intervienen en el texto. Es el momento de cotejar la estructura semántica del texto con la estructura sintáctica; el cambio de tema puede ser una ayuda para detectar la estructura. Ambas deben coincidir; en todo caso, la estructura sintáctica ayuda a encontrar la estructura semántica.

c) En la dimensión pragmática del texto se examinan las relaciones entre el texto y quienes lo utilizan: escritor o hablante / lector u oyente, sobre todo el de la época en que se elabora el escrito (situaciones que viven, capacidad, propósitos, necesidades, presuposiciones, convenciones y convencionalismos, etc.).

Este análisis destaca la relación del signo del lenguaje con sus usuarios, es decir, las relaciones del lenguaje en cuanto acción(es) expresada(s) en el texto, en relación al oyente/lector. En otras palabras, toma en cuenta las relaciones que surgen en el texto en cuanto relacionado con la situación, propósito, necesidades y capacidades de los usuarios, sea como producto de la intención del autor (detectada por el texto en el contexto) o como potencial portador de significado que tiene que «materializarse» en la mente y el corazón de un auditorio. Uno debe responder, por consiguiente a la pregunta: ¿Para qué se escribió este texto? Dadas las circunstancias en que se escribió, ¿Qué quería modificar el escritor en la comunidad a la que se dirigía? ¿Qué les quería participar? Naturalmente que estos objetivos no siempre son conscientes en el autor. Detectando un modelo lingüístico, se debe uno fijar en las diversas «funciones» del texto, sobre todo la informativa, la expresiva y la interpelativa.

A veces la finalidad del texto se tiene expresamente, con imperativos, órdenes y amenazas: El texto está lleno de «sugerencias», a través de la narración. A veces el autor se dirige al lector a través de los personajes de su narración. Otras veces la historia narrada describe la solución a un problema de cuya solución el lector puede aprender cómo comportarse para conseguir ciertos resultados; la narración puede también constituirse en seria advertencia o en propuesta para el lector. En otros casos el texto es un reto a la imaginación del lector, para reelaborarlo en la propia vida o «completarlo» con la vida de la comunidad (como en el Apocalipsis). Finalmente, la narración (a manera de un drama), invita al lector a identificarse con los personajes, a compartir sus penas y sus alegrías, etc.

La consideración de estas tres dimensiones tiene una finalidad sobre todo de tipo heurístico y convencional. Resultaría difícil separar la dimensión sintáctica de la semántica y la semántica de la pragmática; además, ya desde el principio se debe tener presente la dimensión pragmática.

CONCLUSIONES

* Después de esta somera descripción del método, podemos ya darnos cuenta de que se trata de un método que se mueve

preferentemente en el campo de la sincronía. Esto favorece lo que la Pontificia Comisión Bíblica llamaba «la verificación del texto»⁷⁵.

* Pero también nos percatamos de que es un método abierto a la diacronía (en especial a los métodos histórico-críticos); de que es capaz de asimilarlos y perfeccionarlos con una concepción más abarcante de la comunicación textual.

* Nos damos cuenta, finalmente, de su dimensión pastoral: es un método que se puede aplicar con rigor académico al análisis de un texto bíblico, como lo demuestran varias tesis doctorales y tesinas (por ejemplo la de M. Grilli antes citada). Pero también, y en diversos grados, puede dar una pista de análisis de los textos bíblicos a los agentes de pastoral no especializados. El autor de este artículo tiene experiencia suficiente en la pastoral bíblica de México y puede dar razón de ello. Próximamente hará aparecer material didáctico al respecto.

* Nos damos cuenta, finalmente, de que, como todo método, no es una panacea; pero es un método serio, muy útil, y en pleno desarrollo: vale la pena investigarlo.

UN EJEMPLO TOMADO DE LC 19,1-10

Introducción

No se trata de hacer en este momento un análisis exhaustivo del texto. Presentamos sólo lo elemental para que se vea la dinámica de nuestro método.

⁷⁵ Cfr. *La interpretación*, 71.

Se trata de la historia de Zaqueo, forma griega del hebreo *Zakkay* (Neh 7,14; Esd 2,9). En los LXX aparece como *Zakchos* (2 Mac 10,19). Significa «limpio», «puro»⁷⁶.

La *delimitación* de la perícopa parece clara. En el pasaje anterior, el *personaje* tema de la narración era el ciego; aquí, Zaqueo, que desaparece en el v. II, aunque no cambia ni el lugar ni el auditorio.

Las *introducciones*, tan características e importantes en Lucas, son:

En el caso del ciego (18,35-43): *Typhlos tis...*

En el caso de Zaqueo (19,1-10): *Anêr onomati Zakchaïos*

En el caso de la parábola de la mina (19,11-27):

Eipen parabolên.

Se trata de tres narraciones bien definidas.

La presente, está ubicada en la parte final del viaje. Hay indicaciones topográficas acerca del mismo:

* Hacia Jerusalén: 9,51; 13,22; 17,11.

* Se acercan a Jericó: 18,35.

* Jesús entra a Jericó: 19,1.

* Se acercan a Jerusalén: 19,11.29.41.

* Entra Jesús en el templo y expulsa a los vendedores: 19,45.

Después de estas indicaciones, cambia la temática. Empieza a utilizarse el imperfecto: se trata de las actividades que Jesús acostumbraba hacer en Jerusalén; podríamos decir que Jesús está ya «instalado» en Jerusalén para sus actividades finales⁷⁷.

⁷⁶ J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-II*, Anchor Bible; Garden City, N.Y. 1981-1985, 1213; H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Exeter: Paternoster 1978, p. 696.

⁷⁷ Por estas indicaciones, coincidimos con algunos autores en fijar el fin del «viaje» en 19,46, en vez de en 19,27. Cfr. una discusión al respecto en: C. MORA PAZ, «Necedad y cordura en la vida cristiana», en F. LENTZEN-DEIS, *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria*, Paulinas, Bogotá 1990, 97-98.

1. Dimensión sintáctica del texto

Nos concentraremos en este apartado en observaciones gramaticales y estilísticas (repeticiones, coherencias e incoherencias, gradaciones, preguntas de tipo retórico, etc.) que afectan a la superficie del texto. Trataremos de ver también ciertos indicios de división del texto, indicios basados en observaciones gramaticales, lexicales y estilísticas.

Observaciones gramaticales y estilísticas

Versículo 1: Diércheto: imperfecto de acción, durante el cual sucede algo⁷⁸ (cfr. 2,15,35; 4,30; 5,15; 18,22; 9,6; 11,24; 17,11). *Architelónés:* función del *archi*, (antiguo *arche*), que oscila entre función verbal y nominal⁷⁹.

Versículo 2: Kai idou: Expresión frecuente en Lucas (cfr. 5,12 y otros). *Architelónés:* Sólo aparece en este lugar en el griego usado hasta este tiempo⁸⁰. *Onomati:* dativo en vez de acusativo. Aquí se usa el dativo pleonásticamente⁸¹. *Zakchaios, kai autos...* Construcción rara (hebraísmo)⁸²; lucanismo⁸³.

Versículo 3: Ezêtei (cfr. 9,9; 23,8). *Idein ton lêsoun tis estin. Estin* se usa como en la interrogación directa⁸⁴. *Elikia:* dativo de relación⁸⁵. *Apo* (cfr. Hech 11,19; 22,11; Mt 18,7, etc.). *Apo* con sentido causal⁸⁶.

Versículo 4: Eis to emprosthen: a la región vecina (pleonismo)⁸⁷. *(Apo) ekeinês (hodou):* raro genitivo local⁸⁸.

⁷⁸ M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi testamenti Graeci*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma: 1966, p. 190.

⁷⁹ Cfr. F. BLASS, - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982 p. 118,2.

⁸⁰ FITZMYER, *Commentary*, p. 1223.

⁸¹ M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma: 1966, p. 53. Utilizaremos la numeración de párrafos y no de páginas.

⁸² M. ZERWICK, *Graecitas*, 456.

⁸³ *ibid.*, p. 199.

⁸⁴ *ibid.*, p. 346.

⁸⁵ *ibid.*, p. 53.

⁸⁶ Cfr. B.-D., *Grammatica*, p. 210,1.

⁸⁷ M. ZERWICK, *Analysis*, 190.

⁸⁸ *ibid.*, p. 190.

Versículo 5: Hôs êlthen: el aoristo es histórico⁸⁹. *Speusas:* participio aoristo de acción coincidente⁹⁰. *Menô = katafud* (cfr. Jn 1,38; 19,7)⁹¹.

Versículo 7: Diegoggizon legontes hoti: Imperfecto de duración («mientras...»). *Hoti = poner «comillas».* Tiene que ver con la técnica narrativa de Lucas (narrador y narratario, de lo cual se habla en la narratología)⁹². *Para + dativo = «constructio praegnans»,* que indica la quietud tras el movimiento⁹³. *Para,* indicando: «en casa de alguien»⁹⁴.

Versículo 8: Statheis = stas (aoristo deponente)⁹⁵. *Didômi y paradidômi = presente futurístico = resolución de hacer algo*⁹⁶. *Ei: «si he defraudado...»* (condicional); en griego se supone realizada la condición. El contexto literario inclina a tomarlo como una afirmación reticente⁹⁷.

*Versículo 9: Eipen de prosauton: eipen pros + acusativo, = posible lucanismo*⁹⁸; tal vez significa: «respectu eius»⁹⁹. *Egeneto = «fit»*¹⁰⁰. *Kathoti: preposición causal*¹⁰¹. *Kathoti = kata touto hoti = «propterea quod»*¹⁰².

Versículo 10: Zêtêsai: aoristo de finalidad¹⁰³.

Observaciones acerca de la estructura sintáctica

Al hablar de «estructura sintáctica» no queremos decir que el texto pueda tener varias estructuras, sino que se trata simplemente de la

⁸⁹ *ibid.*, p. 190.

⁹⁰ M. ZERWICK, *Analysis*, p. 190; *Id.*, *Graecitas*, p. 262.

⁹¹ Cfr. MARSHALL, *Commentary*, p. 697.

⁹² Cfr. ALETTI, *El arte*, p. 15.214-215; T. J. KEEGAN, *Interpreting the Bible*, Paulist Press, New York / Mahwah, N.J. 1995, Cap. 6.; R. DILLMANN, *Das Lukasevangelium*, p. 88-89.

⁹³ Cfr. M. ZERWICK, *Analysis*, p. 191.

⁹⁴ Cfr. B.-D., *Grammatica*, p. 238,2.

⁹⁵ M. ZERWICK, *Analysis*, p. 191.

⁹⁶ MARSHALL, *Commentary*, p. 697.

⁹⁷ ALETTI, *El arte*, p. 25-26.

⁹⁸ Cfr. FITZMYER, *Commentary*, p. 116.

⁹⁹ M. ZERWICK, *Analysis*, p. 191.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 191.

¹⁰¹ Cfr. B.-D., *Grammatica*, 456,9.

¹⁰² M. ZERWICK, *Analysis*, 191.

¹⁰³ *ibid.*, p. 191.

estructura como aparece a partir de indicaciones sintácticas. Dicha estructura puede precisarse más con la ayuda de la semántica y de la pragmática.

Primera: Observamos una inclusión:
ezêtei (v. 3) / zêtêsai (v. 10)

Segunda: La presencia del imperfecto en los vv. 1-3. El imperfecto reaparece sólo una vez en el v. 4 y una en el v. 7 (*diegoggizon*), contrapuesto al contenido del v. 8 por un *de*.

Tercera: Presencia predominante del aoristo en los vv. 4-7. Este fenómeno hace resaltar la existencia de presentes: *didômi*, *paradidômi* y *estin*, en el v. 8., lo mismo que la llamada de atención: *idou*.

Cuarta: Señales de lenguaje directo en cuatro ocasiones: en v. 5 (*Zakchaie, katabêthê*); v. 7 (*legontes hoti...*); v. 8 (*idou... Kyrie*); v. 10 (*eipen... hoti*).

Quinta: Una cierta «incoherencia» textual en el v. 10: un *kathoti* (*propterea quod*), que da razón de lo antes narrado, y un *gar* (pues...) que vuelve a dar razón de lo narrado. De esta cierta «incoherencia» se deben dar razón en la semántica y en la pragmática.

Sexta: A partir de las observaciones antes mencionadas, podríamos hacer ya una propuesta de estructura sintáctica (a partir de los datos sintácticos):

Primera parte: vv. 1-3 (situación previa).

Segunda parte: vv. 4-10 (narración del acontecimiento).

2. Dimensión semántica del texto

En esta parte del análisis trataremos de retomar los elementos sintácticos y relacionarlos con el contenido del texto. Analizaremos también las relaciones intertextuales que afecten el contenido. Finalmente incursionaremos en los elementos contextuales que condicionan el mensaje (culturales, literarios, histórico-críticos).

Manson piensa que esta perícopa pertenece a la Sección llamada «The Gospel of the outcast» (15,1-19,27)¹⁰⁴.

Esto se podría discutir. Lo que sí aparece claramente es que este pasaje está ligado al capítulo 15: «Los fariseos y los maestros de la ley murmuraban: Este anda con pecadores y come con ellos. Entonces Jesús les dijo esta parábola»... (15,1-2).

Los fariseos vuelven a aparecer en diversas formas en: 16,14ss; 18,9ss (el fariseo y el publicano); 18,18 (*archôn*); 19,1-10; 19, 39-40 (murmuraban...); etc.

Posiblemente este pasaje no es creación de Lucas, sino de una fuente especial (¿L?) pues tiene muchas parataxis¹⁰⁵. Pero está muy reelaborada por Lucas: *dierchesthai, kai idou, eipen pros* + acusativo (cfr. 5.8.9), el uso del *kyrie* en absoluto, *kai autos*¹⁰⁶.

No parece ser elaboración libre de un elemento de la tradición, en una escena ideal (posiblemente de Mc. 2,14 [Leví]; 10,46 [Llegar a Jericó]; Lc 18,9-16 [fariseo y publicano], como decían Bultmann y Creed)¹⁰⁷.

Bultmann tomaba los vv. 8 y 10 como lucanos: el v. 8 por su temática y vocabulario (*statheis, eipen pros* + acusativo, *kyrie* en absoluto, *ta hyparchonta*). El *prosauton* primero pudo haberse dirigido a los fariseos (*prosautous*); además, el v. 9 no hace alusión a las palabras de Zaqueo. Con respecto al v. 10, comparándolo con 5,32, hace pensar en un dicho aparte agregado por Lucas (o por la fuente «L»)¹⁰⁸.

Comentario por versículos

Versículo 2: Zaqueo era *architelonês* (jefe de publicanos). Posiblemente de las mercancías que pasaban entre Judea y Perea¹⁰⁹; era notoria la posibilidad de corrupción en ellos y su mala fama también lo era. Zaqueo

¹⁰⁴ Cfr. FITZMYER, *Commentary*, p. 1218.

¹⁰⁵ Cfr. J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangelium*, Vandenhoeck, Göttingen 1980, p. 275-277.

¹⁰⁶ FITZMYER, *Commentary*, p. 1218-1219.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 1219.

¹⁰⁸ Cfr. MARSHALL, *Commentary*, 695; FITZMYER, *Commentary*, p. 1219); J. DUPONT, *Les Béatitudes II*, Gabalda, Paris 1969, p. 249-254.

¹⁰⁹ O. MICHEL, TDNT VIII, p. 97-99; MARSHALL, *Commentary*, p. 696.

era rico (*plousios*). El trasfondo de este pasaje es el uso de *plousios* en Lc (cf. 18,23 y los ricos de los capítulos 12 y 16). No se dice que sea malo, pero lo da a entender el v. 8: *kai ei tinis ti esicophantêsa*, expresión en la que hay que observar, con Aletti, que en griego se supone que sí se dió la condición¹¹⁰. De todos modos, el contexto lo exige.

También se puede suponer en Zaqueo indiferencia por el pobre, ya que su conversión está en dar la mitad de los bienes a los pobres (v.9). Era además un rico *judío* («hijo de Abraham»: v. 9), igual que el de los capítulos 16 y 18.

Versículo 3: La expresión *idein ton lêsoun, tis estin* ha sido interpretada como mera curiosidad (Lagrange). Posiblemente sea la voluntad de saber quién es (*ti sei*, en Mc.) después de oír hablar de él (4,14.37). No es el caso de Herodes (9,9; 23,8)¹¹¹.

Versículo 4: *Sykomorean* (sicómoro, diverso del de América no aparece en los LXX). Era muy posible su existencia en calles y parques de la Jericó herodiana, edificada a la manera de las ciudades romanas, con parques en determinados lugares¹¹².

Jesús levanta la vista y le llama por su nombre. El laconismo de Lucas (lo que calla) indican sus propósitos. Trata de mostrar en Jesús que sabe lo que hace y sabe lo que busca. Es un hombre de Dios que sabe el nombre de Zaqueo. Un paralelo lo tenemos en Jn 1,47-48¹¹³.

Versículos 5-6: El vocabulario es en este verso muy importante: *speusas* (de *speudô*: «apresurándote»). Esta palabra se repite en el v. 6: Zaqueo verdaderamente se apresuró y recibió a Jesús con gozo (*chairôn*). El gozo es un tema de Lucas. Jesús se llenaba de gozo. Los discípulos se llenan de gozo incluso en el sufrimiento. La visita de Jesús trae gozo y se le recibe con gozo¹¹⁴.

¹¹⁰ Cfr. ALETTI, *El arte*, p. 26.

¹¹¹ Cfr. FITZMYER, *Commentary*, p. 1223.

¹¹² FITZMYER, *Commentary*, p. 1224; MARSHALL, *Commentary*, p. 696; C. H. HUNZINGER, TDNT VII, p. 758 s.

¹¹³ Cfr. ALETTI, *El arte*, p. 22.

¹¹⁴ Cfr. Lc 15,5; Hech 5,41; 8,39. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, University Press, Chicago 1979, p. 873; H. CONZELMANN, *chairô*, TDNT IX, p. 966-976.

Dei me meinai: conviene, es necesario; hace alusión a un plan de Dios que se tiene que cumplir. «Se hospedó» (*hypodechomai*: cfr. 10,38).

Sêmeron se repite en el v. 9. Se trata del «hoy» del llamado y del «hoy» de la salvación; elemento importante en la historia sagrada de la salvación que se presenta ya en germen en Marcos (cfr. Mc 1,14-15). Detrás de la narración está todo el trasfondo del tiempo y de la madurez del tiempo (creotología). El tiempo se ha cumplido. El «hoy» en Zaqueo es indicación de la urgencia del momento¹¹⁵.

Versículo 7: Pantés diegoggizon (todos murmuraban). ¿Quiénes son estos *pantes*? ¿Incluye a los discípulos? Parece incluirlos. En 5, 27-32 especifica que se trata de escribas y fariseos. Aquí, se trata de «todos»¹¹⁶. El sentido de *diegoggizô* lo tomanos de 5,30; 7,34; 15,2, etc.: tiene carga negativa. El *hoti* es equivalente a las comillas en español, y hay que considerarlo dentro de las técnicas narrativas de Lucas (*narrador* y *narratario*), como ya dijimos¹¹⁷. *Amartôlos* (cfr. 5,8: Pedro). Son considerados pecadores los publicanos, mas no siempre por las mismas razones. Podían ser razones de pureza legal. Aquí parece tratarse de un verdadero pecador (que falta verdaderamente a la justicia). Tal vez por eso en la murmuración se incluye a todos (*pantes*)¹¹⁸. Es verosímil que Zaqueo se haya subido a un sicómoro, en vez de abrirse paso entre la gente y ver a Jesús de cerca; este hecho se explica si presuponemos que «la gente no quiere tener trato con un pecador», como lo es Zaqueo (impuro, incluso legalmente). Por ello «sube al sicómoro», se aísla; nadie quiere tratar con él. Históricamente hablando, es bien posible que Zaqueo hubiera deseado no aparecer en público, por su condición social.

Versículo 8: Zaqueo habla en presente: «Doy la mitad...». Hay que descartar un presente habitual. Es futurístico y manifiesta una decisión. Lo confirma el «hoy» (*sêmeron*) del v. 9.

«Cuatro veces más» (cfr. Ex 21,37; 1 Par 1; pero en en Lev 6,5; Num 5,6-7, esta tasa es = a 1/5 de lo robado). Los rabinos especulaban acerca del porcentaje que se debía devolver sobre lo robado¹¹⁹. *Pros auton*: cfr. 20,19 (¿acerca de él?).

¹¹⁵ Cfr. ALETTI, *El arte*, 25.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 34.

¹¹⁷ Ya antes citados. Cfr. ALETTI, *El arte*, p. 214s.

¹¹⁸ El *pantes* (todos), tiene su función pragmática, como veremos después.

¹¹⁹ H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, C. H. Beck, München 1978, p. 250s.

Versículo 9: Sôteria (salvación), representa el motivo de la venida del Mesías (cfr. Lc 1,69), a la luz del Evangelio.

«Hijo de Abraham»: Zaqueo era judío. Restituye su filiación con Abraham con una nueva sôtéria.

Versículo 10: Apollymi: Este verbo tiene su uso en el caso de la oveja perdida (15,4-6; Sal 119(118),176; Ez 34,4,16). En este contexto está el gozo Ez 34,22; Jn 10,9); también, zeteô (Mt 18,12; Ez 34,16).

Comparaciones a partir de la narratología¹²⁰

Lc. 15

Publicanos y Pecadores

Murmuración

Respuesta: parábola

Lc. 19,1-10

Publicanos

Murmuración

Respuesta: Ez. 34

Es relevante, en este sentido, el uso del verbo «ver»¹²¹:

Idein: v. 3

Idein: v. 4

Anablepô: v. 5

Idein: v. 7 (todos).

Igualmente es relevante el fenómeno sigiente:

* Tenía el ciego (Lc 18) vista espiritual

* Zaqueo tenía vista física, pero obtiene la espiritual (Lc 19).

Zaqueo va siguiendo un proceso:

a) Desde buscar a Jesúa (19,3)

b) Hasta reconocer a Jesús como «Señor» (19,8).

Género literario

Por los detalles en que se fija Lucas (nombre de Zaqueo; árbol de sicomoro, que se da allí; lugar: Jericó (apto para el puesto que se atribuye

¹²⁰ Cfr. ALETTI, *El arte*, p. 29.

¹²¹ *ibid.*, p. 29-30.

a Zaqueo), no parece ser una elaboración libre, sino bastante apegada a la historia en sentido occidental. Dibelius le concede historicidad y le llama «gennive personal legend»; Taylor le llama: «Story about Gesus», por el interés que presta más bien a los «incidentes» que a las palabras de Jesús, y está por la historicidad del acontecimiento. Fitzmyer le llama «pronouncement story» (clímax en el v. 9. El v. 10 pudo ser agregado si el título «Hijo del hombre» es tomado como «I-saying»¹²². Aletti¹²³ le llama: «relato de revelación».

En realidad es una narración peculiar. Tiene lo propio: no es narración típica de arrepentimiento (cfr. 7,37ss); Zaqueo no pide piedad o perdón (cfr. 17,3; 18,38; 15,7); no expresa pesar (15,21); no se menciona su fe (cfr. 7,50); no se le defiende (18,11-14). Puede tratarse de una narración (story). Pero no es sólo cristológica, sino también una ejemplificación de cómo lo que es imposible para los hombres es posible para Dios. Es ilustrativo al respecto el que los biblistas¹²⁴ discutan quién es el protagonista de la narración; la figura de Zaqueo es muy importante como ejemplificación. Podríamos llamar a este género: «ejemplificación cristológica-antropológica».

3. Dimensión pragmática del texto

Después de haber visto cómo está conformado el texto, y su significado (contenido) a la luz de su contexto histórico y literario, queremos en este apartado reconstruir las intenciones (noéticas, parenéticas, poéticas, etc.) del autor santo con respecto a sus lectores.

Esta reconstrucción o descubrimiento de intenciones se basa en el análisis del texto mismo: trataremos de descubrir al lector, al autor y la situación comunicativa a través del texto mismo (lector y autor implícitos en el texto), que es el testigo número uno de dichas intenciones. De esta forma estaremos descubriendo, al mismo tiempo, los valores del texto que la tradición eclesial ha confirmado como permanentes.

El paso siguiente, dejado al quehacer del pastoralista podría ser la «actualización e inculturación del texto».

¹²² Cfr. FITZMYER, *Commentary*, p. 1219; MARSHALL, *Commentary*, p. 695.

¹²³ ALETTI, *El arte*, p. 30.

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 20s.

a) La ambientación de la perícopa presente, como la anterior del ciego en Jericó, preparan al lector a percibir el mensaje de la entrada a Jerusalén: Jesús es el Mesías, Hijo de David como le llama el ciego; el mesías de Israel, el pastor de Israel, como dice la alusión a Ez 34, 16. Pero a su mesianismo no está unido a la raleza política: se trata de un rey que monta un burro al entrara a Jerusalén (Lc 19,28-40).

b) Presenta la posibilidad y una ejemplificación de que lo que es imposible para los hombres es posible para Dios (Lc 18,27). Es una ejemplificación de cómo, por la obra de Dios, un rico puede pasar por el ojo de una aguja. El *archôn* de 18,1, que se puso triste, pero que no se fue de la escena (como en Mc y Mt.), está escuchando y viendo como es posible la transformación de un hombre. Es el mensaje de esperanza a los ricos de la comunidad: ellos pueden reconstruir el plan primitivo de Dios, anunciado ya en el Génesis (cfr. Gen 1,28-31). Es también insinuación a la comunidad, de la posibilidad y de la importancia del testimonio con la vida (la conversión de un rico que sirve de modelo al *archôn* que se queda viendo lo que pasa).

c) La inclusión buscar/buscar y la alusión a Ez 34 (el pastor de Israel que busca las ovejas y las protege) plantea al oyente la pregunta: ¿quién busca a quién? Antes de que Zaqueo buscara a Jesús él ya lo estaba buscando. El es quien toma la iniciativa, al igual que en toda vocación, también en toda conversión. Es una llamada fuerte de atención a la comunidad acerca de la gracia como don: «Nadie viene a mí si el Padre no lo atrae». Jesús se invitó; no fue Zaqueo el de la iniciativa: v. 5.

d) La repetición del *sêmeron* (hoy) en la narración, insiste en que para encontrar a Dios no hay mañana ni ayer. La oportunidad es *hoy* («hoy, si escuchais su voz, no endurezcáis vuestro corazón»). Al amanecer Zaqueo no sabía que en ese día encontraría al Señor. No dice Lucas lo que hubiera pasado si Zaqueo no hubiera subido al árbol, y si no hubiera bajado con prisa y alegría para hospedar al Señor; pero el lector puede reconstruirlo.

e) La recepción del Señor y el seguimiento se hace con prontitud (*speusas*) y con gozo (*chairôn*): Zaqueo se convierte así en «modelo de acción»¹²⁵.

¹²⁵ Expresión fraguada por: F. LENTZEN-DEIS, «El relato de la pasión, ¿un modelo de acción?», en ID., *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Paulinas, Bogotá 1990, p. 1-53.

f) El *pantes* (todos) del v.7 es importante para la comunidad que escucha o lee. No sólo los fariseos, sino todos, pueden murmurar de que un pecador se ponga en contacto con Jesús para la salvación, o de que la Iglesia vaya en su busca: todos los lectores son en potencia fariseos; Lucas les recuerda también que todos son en potencia pecadores. La situación es parecida a la de Lc 5,17-26¹²⁶. En la Iglesia hay lugar para los pecadores, igual que lo hay en el corazón de Cristo.

g) Es posible que esté presente en el texto una función y una intención del autor santo, que provoca la identificación con Zaqueo, no sólo en cuanto a su postura ante el pobre (*didōmi*), sino ante el Señorío de Dios (*kyrie*).

Dirección del Autor:
Porfirio Díaz 17
Huajuapán de León, Oax.
México C.P. 69000

¹²⁶ Este aspecto está bien desarrollado en el paralelo de Marcos, en: F. LENTZEN-DEIS, *El Evangelio de San Marcos: modelo de Nueva Evangelización*, CELAM, Bogotá 1994.

LA BIBLIA Y LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

SUMÁRIO

Santiago Guijarro
Oporto

Profesor de NT en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Estudios en Roma, Jerusalén y Washington. Es director de la Casa de la Biblia de Madrid y coordinó la traducción de la «Biblia de América».

Entre os "métodos" e "aproximações" para estudar os textos bíblicos, o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica cataloga neste segundo grupo a "aproximação pela antropologia cultural". Este artigo, pretende informar a respeito da origem e dos criadores desta aproximação, dos procedimentos metodológicos que utiliza. A exposição teórica estará sendo ilustrada com um exemplo simples sobre como opera esta aproximação na leitura concreta de uma passagem específica.

INTRODUCCION

En el capítulo dedicado a analizar los diversos procedimientos que la exégesis ha desarrollado para estudiar mejor los escritos bíblicos, el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica distingue entre «métodos» y «acercamientos»¹. Uno de los ocho procedimientos catalogados en este segundo grupo es el «acercamiento por la antropología cultural»².

Para aquellos que no estén familiarizados con este tipo de estudios, la presentación que hace el documento puede resultar algo confusa. Sin embargo, el hecho mismo de que este acercamiento haya sido incluido en él, supone un reconocimiento de la importancia que este tipo de estudios están adquiriendo en la exégesis católica. El propósito de este artículo es informar acerca de el origen y los creadores de este acercamiento, de los presupuestos que hay en su punto de partida, y de los procedimientos metodológicos que utiliza, ilustrando esta exposición teórica con un ejemplo sencillo de cómo opera este acercamiento en la lectura concreta de un pasaje concreto. Concluiré señalando las ventajas y los límites de este acercamiento.

1. ORIGEN Y CREADORES

La aplicación sistemática y metodológicamente coherente de la antropología cultural al estudio de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento, es un fenómeno reciente. Es cierto que ya anteriormente se había recurrido a la etnología para conocer el mundo de la Biblia,

¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano 1993, p.29, nota 1. En adelante citaremos el documento utilizando las siglas IBI seguida de la página, según esta edición de la Libreria Editrice Vaticana.

² IBI, p. 54-55.

pero no con la agudeza y precisión metodológica con que lo están haciendo los estudios más recientes³.

El mérito de haber puesto en marcha y divulgado este nuevo acercamiento a la Biblia pertenece, sin duda, a Bruce J. Malina, profesor de la Universidad de Creighton en Omaha. Una de las intuiciones básicas de este acercamiento, la perspectiva intercultural, se fue gestando en los años que pasó como profesor en Jerusalén y en Filipinas. El contacto prolongado con culturas «diferentes» le hizo caer en la cuenta más tarde de que para leer la Biblia respetuosamente era necesaria una actitud semejante a la que debe tener quien pretenda comprender a personas que han nacido y viven en una cultura diferente.

En 1981, Bruce J. Malina publicó un libro titulado *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*⁴. Esta obra, que recogía en parte algunos artículos publicados anteriormente, estaba destinada a estudiantes universitarios no especializados, pero resultó ser una fuente de inspiración para otros trabajos de investigación. El objetivo del libro era descubrir a los lectores su condición de extranjeros en el mundo de aquellos antepasados nuestros en la fe de los que hablan los escritos del Nuevo Testamento, y en consecuencia la necesidad de conocer los valores e instituciones

³ Suele citarse el libro de J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, London 1919, 3 vols. Existen también estudios sobre las costumbres e instituciones de la sociedad Palestina a finales del siglo pasado y comienzos de este, como la monumental obra en seis volúmenes de G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1939; o los estudios más parciales publicados en revistas especializadas como el de T. CANAAN sobre la arqueología doméstica: *The Palestinian Arab House. Its Architecture and Folklore*, *Journal of the Palestine Oriental Society* 13 (1933) 1-83. Es interesante observar que los estudiosos de la antropología mediterránea estudian a veces pasajes bíblicos para explicar aspectos importantes de dicha cultura. Así el rapto de Dina en Gén 34 es ampliamente glosado en el clásico estudio de J. A. PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge 1977; del mismo modo J. GOODY, *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*, Cambridge 1990; dedica un capítulo en esta obra de madurez a estudiar los matrimonios de Jacob (p. 342-360).

⁴ Traducción castellana de la segunda edición revisada y ampliada: B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

de aquella cultura para comprender adecuada y respetuosamente dichos escritos.

Por aquellas mismas fechas y a lo largo de la década de los ochenta aparecieron otros libros que reflejaban una sensibilidad cercana, y en algunos aspectos complementaria, a la del libro de Malina⁵. En 1986 varios de los autores que habían publicado trabajos de este tipo (Elliott, Malina, Neyrey, Pilch) fueron invitados por R. Funk a formar dentro del «Jesus Seminar» un grupo especializado en sociología del NT. Pero cuatro años más tarde los miembros de este subgrupo abandonaron el «Jesus Seminar» y formaron el «Context Group», un grupo de trabajo que se trazó como proyecto el estudio del Nuevo Testamento en su entorno cultural.

Dos características sobresalen en este grupo de trabajo: la intensa colaboración entre sus miembros, y su vocación intercultural. En el año 1991 se produjeron dos acontecimientos indicativos de esta doble tendencia del grupo. El primero fue la publicación de una obra colectiva coordinada por Jerome H. Neyrey sobre el mundo social de Lc-Hch, que presenta las claves de este tipo de acercamiento⁶. Y el segundo la celebración en Medina del Campo (España) del Primer Congreso Internacional sobre las Ciencias Sociales y el Nuevo Testamento, en el que participó un nutrido grupo de biblistas españoles y de otros países europeos⁷. En los cinco años que han transcurrido

⁵ Entre otros los de: R. ROHRBAUGH, *The Biblical Interpreter. An Agrarian Bible in an Industrial World*, Philadelphia 1978; J. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; traducción castellana de la segunda edición corregida: *Una casa para los sin techo*, Verbo Divino, Estella 1995.

⁶ J. H. NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991. Esta es, actualmente, la obra más representativa del método por la variedad de los colaboradores y la calidad de las colaboraciones. La amplia bibliografía que se encuentra al final es extremadamente útil porque incluye, además de los trabajos anteriores de los autores, otros trabajos similares, y sobre todo estudios de antropología mediterránea y de sociedades agrarias que sirven para reconstruir los escenarios en los que nació el Nuevo Testamento.

⁷ Las ponencias presentadas en dicho Congreso fueron publicadas en tres fascículos consecutivos del *Biblical Theology Bulletin* (el 2º y 3º de 1992) y el 1º de 1993), revista en la que ya venían publicando sus trabajos los miembros del grupo desde años anteriores, y que sigue siendo todavía hoy el principal órgano de expresión de este acercamiento metodológico. El II Congreso Internacional se celebró en 1994

desde aquellos dos acontecimientos son cada vez más numerosas las publicaciones de los miembros del grupo⁸, y son también cada vez más quienes se interesan por este tipo de acercamiento⁹.

2. DESCRIPCIÓN DEL MÉTODO

Desde el punto de vista metodológico este acercamiento a la Biblia parte de una serie de constataciones sobre cómo funciona el proceso de lectura y sobre la naturaleza social del lenguaje. Dicha naturaleza social del lenguaje hace que el conocimiento de la cultura en la que ha nacido un texto sea un requisito necesario para captar la comunicación que originalmente se dio entre el autor del mismo y sus destinatarios¹⁰.

2.1. El proceso de lectura

La lectura de cualquier texto es un proceso interactivo, en el cual el lector va confrontando los esquemas que previamente posee sobre

en Edimburgo (Escocia), y las actas del mismo fueron publicadas en un volumen conjunto: P. F. ESLER (ED.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London and New York 1995. Ya está anunciado el III Congreso para 1997 en Praga.

⁸ Es significativo algunas de las obras publicadas en estos últimos años hayan sido escritas en colaboración, como p.e.: B. J. MALINA - J. H. NEYREY, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*, Sonoma, Cal. 1988; B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992; traducción castellana: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996; J. J. PILCH - B. J. MALINA, *Biblical Social Values and their Meanings*, Peabody, Ma. 1993. A nivel de divulgación hay que mencionar los dos libros de trabajo de: J. J. PILCH, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament and Introducing the Cultural Context of the New Testament*, Mahwah, New York 1995. Una reflexión teórica puede encontrarse en: J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993.

⁹ También en castellano han comenzado a aparecer algunos trabajos que utilizan este acercamiento: R. AGUIRRE MONASTERIO, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994; véanse también mis artículos citados en las notas 10, 11, 27 y 28.

¹⁰ Una descripción básica de este acercamiento a la Biblia accesible en español puede verse en: S. GUIJARRO OPORTO, *El Nuevo Testamento y la cultura mediterránea*, *Reseña Bíblica* 3 (1994) 23-29.

el mundo, las personas, las relaciones, etc, con las señales (palabras, frases) que encuentra en el texto. En este proceso, el lector confirma o modifica sus esquemas y representaciones y se va apropiando del significado. Cuando el autor y el lector pertenecen a la misma cultura y conciben el mundo, las personas, las relaciones, etc de la misma manera, la reconstrucción que hace el lector puede resultar bastante cercana a lo que el autor quiso expresar, pero no sucede lo mismo cuando el autor y el lector pertenecen a culturas distintas, utilizan lenguas distintas y viven en épocas distintas. Y esta es, precisamente la situación en que nos encontramos los modernos lectores de la Biblia¹¹.

En realidad un texto no es más que el residuo de la comunicación entre el autor y sus destinatarios. 1Tes, por ejemplo, es el residuo de la comunicación entre Pablo y la comunidad de Tesalónica. Pablo y los tesalonicenses vivían en la misma cultura y en la misma época; compartían el mismo sistema social, y esto es muy importante, porque el significado de las palabras hay que buscarlo en el sistema social. Ahora bien, desde el momento en que se escribió 1Tes hasta ahora las cosas han cambiado mucho, y es muy probable que las palabras de Pablo no tengan para nosotros las mismas connotaciones que tuvieron para los tesalonicenses. En el mismo saludo de la carta Pablo y sus compañeros desean a los cristianos de Tesalónica «gracia y paz». Para la mayoría de nosotros, sobre todo para los creyentes, estas palabras están cargadas de unas connotaciones que proceden de la reflexión teológica posterior, pero ¿significaban lo mismo para los tesalonicenses? ¿qué connotaciones tenía para ellos la palabra *járis* (gracia), que en su cultura pertenecía al vocabulario de las relaciones entre patrón y cliente? Si no somos capaces de recuperar estas connotaciones es poco probable que podamos saber cuál fue el significado que tuvo este saludo para sus primeros destinatarios.

¹¹ Una explicación más detallada en: B. J. MALINA, "Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts", en J. H. NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991, p. 3-23, p. 8-12; véase también: S. GUIJARRO, "La lectura del NT como diálogo intercultural", en R. AYASO (ED.), *IV Simposio Bíblico Español (Ibero-americano). Biblia y culturas Vol. 2*, Valencia-Granada 1993, 353-362, p. 353-355.

Un hecho relacionado con el proceso de lectura y con la naturaleza social del lenguaje es la existencia de sociedades de alta y baja contextualización. Dicho de forma sencilla, una sociedad de alta contextualización es aquella en la que un gran número de informaciones o de valoraciones son conocidas y compartidas por la mayoría de quienes viven en ellas. Por el contrario, una sociedad de baja contextualización es aquella en la que sus miembros comparten muy pocas informaciones o valoraciones. Las sociedades de alta contextualización suelen producir textos en los que se presuponen muchas cosas; mientras que las sociedades de baja contextualización tienden a producir textos en los que se ofrecen todos los detalles para poder comprender lo que en ellos se dice. 1Tes es un ejemplo de los primeros; un ejemplo de los segundos podría ser el manual de una computadora.

Los escritos del NT, y en general de casi toda la Biblia, nacieron en una sociedad de alta contextualización. Desde el punto de vista de un lector perteneciente a otra cultura, este tipo de textos es muy parecido a *puzle* incompleto, y para situar adecuadamente las piezas que tenemos es necesario tener como trasfondo una imagen completa del mismo. Dicho de otra forma, para entender adecuadamente este tipo de textos es necesario recontextualizarlos¹². La expresión de Isabel, la esposa de Zacarías, en Lc 1,25: «Esto me ha hecho el Señor cuando ha querido borrar mi oprobio de entre los hombres» es la pieza de un *puzle*. Lucas sabe que sus lectores conocen las demás piezas y que pueden situar esta expresión en el escenario adecuado. Isabel se refiere al futuro nacimiento de su hijo Juan, y lo que conocen los destinatarios de Lucas es que en aquella sociedad una mujer casada que no tuviera hijos era una vergüenza para su familia y una ofensa para la de su marido. Todo esto no se dice, pero es necesario saberlo para entender bien las palabras de Isabel; y para saberlo es necesario conocer los valores de aquella cultura y el papel que tenía la mujer en la familia patriarcal de entonces.

¹² MALINA - ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos...*, p. 20-24.

2.2. Escenarios de lectura

De lo que llevamos dicho se deduce que para leer adecuadamente la Biblia es necesario situar de sus escritos en el contexto social en que nacieron; recontextualizar los fragmentos, situándolos en su marco original. La mejor manera de hacerlo es reconstruir los escenarios y los modelos de comportamiento compartidos por quienes pertenecían a la cultura en la que fueron producidos dichos textos. Por esta razón, la elaboración de «escenarios de lectura» constituye una de las tareas más importantes de este acercamiento a la Biblia¹³. La palabra «escenario» procede del lenguaje teatral. En el teatro designa al marco en el que se desarrolla la acción y el decorado, pero también puede incluir a los personajes presentes que no intervienen en el diálogo, y todo aquello que influye silenciosamente en el desarrollo de la acción. Para quienes practican este acercamiento, un «escenario de lectura» incluye también las pautas de comportamiento que siguen los actores. En el caso del teatro estas pautas las dicta el autor; en la vida real, estas pautas dependen los valores e instituciones compartidos por los miembros de una determinada sociedad. La mayor parte de ellos no son explícitos, y quienes se ajustan a ellos en su comportamiento, lo hacen casi siempre de forma inconsciente¹⁴.

Es en la reconstrucción de estos escenarios donde la Antropología cultural presta un servicio inestimable a los estudiosos de la Biblia. La escuela de la Historia de la Formas avanzó algo en este sentido al subrayar la importancia del «contexto vital» (*Sitz im Leben*) de las tradiciones neotestamentarias, pero para esta escuela el contexto de las pequeñas unidades orales se reducía prácticamente al contexto eclesial. Más tarde se utilizó la Historia Social y la Sociología, con la intención de recuperar el contexto social, y de hecho la aplicación de ambas disciplinas al estudio de la Biblia conoce hoy un gran

¹³ Una selección de escenarios para leer los evangelios sinópticos, descritos de forma sencilla y breve, puede encontrarse en: MALINA - ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos...*, p. 319-409.

¹⁴ Sobre las pautas que gobiernan el comportamiento de los miembros de una determinada sociedad sigue siendo tremendamente sugerente el librito de E. T. HALL, *The Silent Language*, Garden City N.Y. 1959; (traducción castellana: *El lenguaje silencioso* Madrid - Alianza 1989).

auge¹⁵. Sobre la primera hay que decir que no se ha despegado del todo de la perspectiva diacrónica de la Historia tradicional. Sobre el uso de la Sociología hay que tener en cuenta un dato importante: se trata de una ciencia nacida para explicar las sociedades industrializadas. La Antropología cultural, sin embargo, nació para estudiar las culturas «diferentes» de los aborígenes o de pueblos remotos, pertenecientes en su mayor parte a sociedades preindustriales. Este origen la ha dotado de una sensibilidad y de unos instrumentos metodológicos que la hacen más apta para estudiar la cultura mediterránea del siglo primero¹⁶.

Un aspecto metodológico importante, que revela esta peculiar sensibilidad es la perspectiva intercultural, que se traduce en una constante sospecha de que las cosas pueden ser de una forma diferente a como son en mi propia cultura. Esta actitud es el mejor antídoto contra las dos enfermedades que aquejan a muchas lecturas de la Biblia: el etnocentrismo y el anacronismo. El etnocentrismo consiste en creer que las cosas son en todas las culturas como son en la mía. El anacronismo, por su parte, consiste en pensar que las cosas han sido siempre como son ahora. Las lecturas ingenuas, lo mismo que las lecturas fundamentalistas, suelen padecer estas dos enfermedades. Sin embargo una lectura crítica y respetuosa de los textos producidos en otra cultura debe ser consciente de las diferencias que existen entre la cultura de quien lee y la de aquellos que produjeron los textos, y está obligada a hacer el esfuerzo de acercarse a esa otra cultura, tratando de comprenderla en sus propios términos. Sólo de este modo es posible entablar un verdadero diálogo con aquellos antepasados nuestros que dejaron consignada su experiencia de fe en los libros de la Biblia.

¹⁵ El documento de la Pontificia Comisión Bíblica dedica también un apartado al «Acercamiento por la sociología» (IBI, p. 51-54), que se aborda en otra colaboración de este mismo volumen.

¹⁶ MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, p. 35-42; GUIJARRO, «La lectura del NT...», p. 355-358.

2.3. Los escenarios más adecuados

Además de esta perspectiva, que permite establecer comparaciones entre la cultura en que nació la Biblia y la nuestra, la Antropología cultural proporciona a los estudiosos de la Biblia modelos concretos para reconstruir los valores e instituciones de aquella sociedad. No todos los estudios realizados por los antropólogos son igualmente útiles para esta tarea. Los más aptos son, sin duda, los realizados sobre sociedades semejantes a aquella en la que nació la Biblia.

La sociedad en que nació la Biblia (sobre todo la sociedad helenístico-romana en que nacieron los escritos del Nuevo Testamento) poseía dos rasgos característicos: era una sociedad agraria avanzada, y estaba situada en torno al Mediterráneo. Ahora bien, tanto las sociedades agrarias avanzadas como las sociedades mediterráneas tradicionales han sido estudiadas por los antropólogos ampliamente. Acerca de ellas no sólo existen estudios de campo particulares, sino también estudios globales que describen los rasgos característicos de dichas sociedades. Este tipo de estudios son los que utilizan preferentemente quienes se sirven de la Antropología cultural para reconstruir los escenarios en los que nacieron los escritos bíblicos¹⁷.

La necesidad de utilizar estudios sobre sociedades agrarias avanzadas parte de la constatación, ampliamente aceptada en el campo de las ciencias sociales, de que la industrialización ha supuesto un corte histórico de enormes proporciones. La revolución industrial dio lugar a una nueva concepción de la sociedad y marcó una neta división entre las culturas preindustriales y las industrializadas.

¹⁷ Algunos de los estudios sobre sociedades agrarias avanzadas más citados son: G. LENSKI, *Poder y privilegio*, Barcelona 1969; G. SJOBERG, *The Preindustrial City*, New York 1960; E. R. WOLF, *Los campesinos*, Barcelona 1971. En cuanto a los estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales, casi todos ellos obras en colaboración, los más representativos son: D. D. GILMORE, *Anthropology of the Mediterranean Area*, *Annual Review of Anthropology* 11 (1982) 175-205; D. G. GILMORE (ED.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D.C. 1987; J. G. PERISTIANY (ED.), *Honor and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Chicago 1966; J. G. PERISTIANY (ED.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge 1976; y la obra citada más arriba: PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem...*

En las sociedades agrarias avanzadas del pasado y del presente los medios disponibles sólo permiten a los campesinos producir un pequeño excedente, del que se apropian los gobernantes para su propio uso y para distribuirlo entre sus funcionarios, que tampoco cultivan la tierra. Este hecho explica algunos de los rasgos más característicos de este tipo de sociedades: su rígida estratificación social; su escasa especialización; la tensión entre las ciudades y el campo; su economía subdesarrollada, etc.¹⁸. El imperio romano participaba ampliamente de estos rasgos que caracterizan a las sociedades agrarias avanzadas¹⁹.

En las sociedades industrializadas, gracias al descubrimiento de nuevas fuentes de energía, la producción de bienes se incrementó de forma asombrosa. Estas nuevas fuentes de energía facilitaron también el transporte de las mercancías y de las personas, dando lugar a un comercio más intenso y a una mayor movilidad social. Todos estos cambios dieron lugar a un nuevo sistema económico, que a su vez supuso un replanteamiento de todo el mapa social²⁰. Quienes han nacido en una sociedad industrializada deben tener en cuenta todos estos cambios y hacer un esfuerzo para leer los textos de la Biblia en el contexto de una sociedad agraria.

Dentro de las sociedades agrarias, la sociedad mediterránea presenta una serie de características peculiares. Los estudios de antropología comparada han puesto de manifiesto que la región circum-mediterránea puede ser considerada como un área cultural independiente. Es cierto que existen diferencias entre las diversas zonas del mediterráneo, pero, consideradas en un nivel superior de abstracción, las diferentes sociedades que bordean el Mediterráneo revelan una serie de semejanzas que no se encuentran en otras culturas. Las regiones que bordean el Mediterráneo no sólo poseen el mismo ecotipo, sino que han vivido durante siglos en una continua

¹⁸ Una exposición más detallada de los rasgos característicos de las sociedades agrarias en: LENSKI, *Poder y privilegio...*, p. 204-222; WOLF, *Campesinos...*, p. 9-12.

¹⁹ Una magnífica exposición de todos estos aspectos en el imperio romano puede verse en: P. GARNSEY - R. SALLER, *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1991, espec. p. 56-80 y 129-150.

²⁰ Un exposición asequible con algunos datos significativos del cambio que supuso la industrialización puede verse en: MALINA - ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I...*, p. 9-17.

interacción a través de las guerras, el comercio y la cultura, en la que se han ido fraguando una serie de valores e instituciones comunes que los diferencian de otras zonas culturales²¹.

La utilización de estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales para reconstruir el mundo social de los primeros cristianos presupone que existe una cierta continuidad cultural, al menos en aquellos aspectos comunes que aparecen por encima de las diferencias regionales. En este sentido, lo más probable es que los valores e instituciones que encontramos en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos no hayan experimentado cambios muy profundos a lo largo de la historia, pues los cambios que afectan a los valores centrales y a las instituciones básicas de una cultura son muy lentos, de modo que podemos pensar que los grupos sociales que aún no han sido afectados por el proceso de industrialización conservan en gran medida algunos de los rasgos característicos de la cultura mediterránea en el siglo primero, y en cualquier caso proporcionan un escenario más apropiado para leer los textos bíblicos, que el que podemos encontrar en una cultura industrializada²².

Antes de pasar al siguiente apartado, en el que intentaremos ofrecer un ejemplo de cómo opera este acercamiento en concreto, resumamos lo más importante de lo que llevamos dicho hasta aquí. Para hacer una lectura respetuosa de la Biblia es necesario reconstruir los escenarios sociales que compartían los autores y los destinatarios de sus libros, sobre todo aquellos elementos no escritos que tanto unos como otros daban por supuesto. En esta tarea, la Antropología

²¹ Según DAVID GILMORE, "Anthropology of the Mediterranean Area...", p. 178-179, las sociedades mediterráneas tradicionales se caracterizan por: «una fuerte orientación urbana, con el correspondiente desprecio de la vida del campo y del trabajo manual; una acentuada estratificación social, geográfica y económica; ...vida comunitaria 'atomizada'; rígida segregación sexual; una tendencia a confiar sólo en las unidades de parentesco más cercanas (familias nucleares y linajes próximos); fuerte énfasis en las coaliciones personales no corporativas; una preocupación obsesiva por el honor y la vergüenza, que definen tanto la sexualidad como la reputación personal... se da en ellas de forma generalizada un espíritu gregario y una interdependencia en la vida diaria característicos de los vecindarios pequeños y densamente poblados».

²² Véase: B. J. MALINA - J. H. NEYREY, "First-Century Personality: Dyadic not Individual", en: NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts...*, p. 69-72.

cultural puede ser de gran ayuda, gracias a su especial sensibilidad para acercarse y comprender culturas «diferentes», y a la metodología comparativa que ha desarrollado para evitar el etnocentrismo y el anacronismo. De una manera especial resultan útiles los estudios comparativos sobre sociedades agrarias y sobre sociedades mediterráneas tradicionales, en las que podemos observar muchos valores, instituciones y modelos de comportamiento que determinaban la vida de los primeros destinatarios de los libros bíblicos y de sus autores.

3. COMO OPERA EL METODO

Al abordar la lectura de un pasaje concreto lo primero que se pregunta quien practica este acercamiento a la Biblia es: ¿cuál es el escenario más adecuado para leer este pasaje, de modo que sea posible recuperar la comunicación que se dio a través de él entre el autor y sus destinatarios? Los trabajos publicados hasta este momento proporcionan algunas claves básicas acerca de la cultura mediterránea tradicional: el honor y la vergüenza eran sus valores centrales; los individuos se percibían a sí mismos y eran percibidos por los demás como parte de un grupo (personalidad diádica); el grupo de referencia más importante era la familia, que desempeñaba entonces un gran número de funciones sociales hoy asignadas al Estado o a otras instituciones; la mayor parte de las relaciones con los que no pertenecían a la propia familia estaban gobernadas por la dialéctica favor-deuda (relaciones de patronazgo y de *amicitia*); se tenía la percepción de que todos los bienes eran limitados, y esta percepción determinaba la propiedad y el intercambio de bienes materiales y no-materiales; la separación entre las personas de distintos grupos sociales o religiosos se mantenía y se subrayaba constantemente (reglas de pureza); etc²³.

²³ Estos y otros «escenarios de lectura» básicos se encuentran ampliamente descritos en las dos obras más representativas. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...* ofrece al final de cada capítulo una serie de pasajes para «probar» el funcionamiento del escenario descrito. Por su parte, los diversos trabajos recogidos en NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts...*, ofrecen en la primera parte de cada capítulo una descripción del escenario estudiado y en la segunda una aplicación a Lc - Hch.

De entre todos estos escenarios básicos elegimos el que se refiere a los valores centrales de aquella cultura, y desde él proponemos una lectura de la presentación de Jesús en el Evangelio de Lucas.

3.1. Escenario de lectura: honor y vergüenza

Los valores centrales de una cultura son aquellos que guían y determinan el comportamiento de sus miembros. En la cultura mediterránea del siglo primero esos valores centrales eran el honor y la vergüenza²⁴.

El honor puede definirse como la estima que un individuo tiene de su propia valía, más el reconocimiento de esta misma valía por parte de los demás. De los dos elementos que componen el honor, el segundo es, si cabe, más importante que el primero, pues lo que en última instancia determina el honor de una persona es el reconocimiento de los demás. Es el grupo el que dice quién y en qué medida es honorable. Por su parte, la vergüenza, en su sentido más genérico, puede definirse como la preocupación por la propia reputación y por la opinión de los demás. Tener vergüenza equivale a modelar los propios comportamientos de acuerdo con las normas admitidas por el grupo, y por tanto a actuar honorablemente. Tener poca vergüenza o no tener vergüenza expresan diversos grados de ausencia de este valor²⁵.

El honor y la vergüenza son, pues, valores eminentemente sociales, que necesitan constantemente del reconocimiento y de la confirmación del grupo. Esta necesidad genera una constante preocupación por la opinión que los demás expresan públicamente sobre el individuo. También da lugar a una frecuente evaluación en público sobre el comportamiento o las cualidades de los individuos, que se difunde con mucha rapidez, creando una opinión que influye

²⁴ Para lo que sigue véase: B. J. MALINA - J. H. NEYREY, "Honor and Shame: Pivotal Values of the Mediterranean World", en NEYREY (ED.), *The Social World of Luke-Acts...*, p. 25-46. También, MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, p. 45-83.

²⁵ C. LISÓN TOLOSANA, *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid 1991, p. 163-171.

enormemente sobre las personas (la «fama», el «buen nombre»). Lo que cada grupo social considera como honorable puede variar, pero todos tienen en común la preocupación por esta evaluación pública de la propia estima o valía.

Había dos clases de honor: el adscrito y el adquirido; el primero es que una persona posee por herencia, el segundo el que va ganando con su comportamiento y acciones. El honor adscrito procedía principalmente de la familia o del grupo social en la que ha nacido. Haber nacido en una familia honorable hacía a una persona honorable, pues la familia era la depositaria y la transmisora del honor. El honor acumulado por los antepasados era, en la antigüedad el ingrediente más importante de la condición social, que se medía por las tierras que dicha familia poseía, por el influjo que tenía, por el lugar que ocupaba en la escala social y por el 'nombre' de los antepasados, que conservaron y aumentaron con sus vidas honorables el depósito del honor familiar. Este honor acumulado se transmitía automáticamente a todos los nuevos miembros de la familia. Por su parte, el honor adquirido podía ser conferido por alguien que tenía autoridad para ellos (el emperador, el patrón, la divinidad...), y se obtenía también con un comportamiento adecuado, que siempre estaba sometido al veredicto público. El honor de un individuo o de una familia tenía que demostrarse continuamente y podía ser puesto en tela de juicio en cualquier momento por alguien que pertenecía al mismo estrato social. Cuando esto ocurría, se desencadenaba un enfrentamiento dialéctico, que seguía el esquema reto-respuesta contrareto-contrarespuesta, etc. Este enfrentamiento tenía lugar en público y eran los testigos los que determinaban quién había salido victorioso y en consecuencia había aumentado su prestigio y su honor, y quien había salido derrotado y había visto, por tanto, mermado su honor²⁶.

²⁶ No consideramos en esta brevísima descripción otros elementos importantes de la concepción mediterránea del honor, tales como su diferenciación sexual (ámbitos y actitudes propias del comportamiento masculino y femenino) o su dimensión corporativa (el honor de la familia), porque no aparecen tan claramente en el pasaje que vamos a comentar. Sobre estos otros aspectos puede verse la bibliografía citada en las dos notas precedentes.

3.2. Lectura: el comienzo del ministerio de Jesús (Lc 3,21-4,30)

En la cultura mediterránea del siglo primero sólo las personas honorables eran dignas de ser escuchadas. Y esta preocupación es la que determina la presentación de Jesús que encontramos en el Evangelio de Lucas²⁷. El autor del Evangelio quiere presentarlo ante sus oyentes y lectores como alguien que merece ser escuchado y para ello el primer paso es disipar cualquier duda sobre su honorabilidad. De este modo está preparando a sus lectores y oyentes para continuar leyendo el relato que les ofrece, y para acoger con buena disposición las palabras y acciones de Jesús contenidas en él.

Sabemos que el origen humilde de Jesús planteó dificultades a los primeros cristianos. Unos no podían entender que el Mesías procediera de una aldea desconocida de la pagana Galilea: «¿Acaso va a venir el Mesías de Galilea? ¿No afirma la Escritura que el Mesías tiene que ser de la familia de David y de su mismo pueblo, de Belén?» (Jn 7,41-42) «¿Es que de Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46). Para otros la principal dificultad era la familia humilde de la que Jesús procedía: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Mc 6,3. Véase Mt 13,55). Un pobre artesano nacido en una humilde familia y procedente de una aldea desconocida de Galilea tenía muy pocas posibilidades de ser escuchado por los destinatarios a los que Lucas dirige su Evangelio. Por eso trata de presentar a Jesús desde su condición de Hijo de Dios, investido de la fuerza del Espíritu; alguien a quien merece la pena escuchar y conocer.

Esta intencionalidad de Lucas pone de manifiesto la unidad de los relatos con los que introduce el ministerio de Jesús (Lc 3,21-4,30). Cuando estos relatos se sitúan en el escenario descrito más arriba se ve claramente que la intención común a todos ellos es poner a prueba y confirmar lo que ha afirmado en los dos primeros capítulos: que Jesús es el Hijo de Dios (Lc 1,35). En el relato del bautismo (Lc

²⁷ Sigo en esta exposición un trabajo ya publicado: S. GUIJARRO OPORTO, La presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30), *Reseña Bíblica* 10 (1996) 13-22, p. 14-15.

3,21-22), cuando ya Juan Bautista ha desaparecido de la escena, Jesús es presentado por la voz celeste como el Hijo amado de Dios, y para confirmarlo el Espíritu desciende sobre él. La genealogía que viene después (Lc 3,23-28) sitúa a Jesús en el marco de una ascendencia honorable: la gente pensaba que era hijo de José, pero no sabía que entre sus antepasados se contaban personajes tan importantes como David, Abrahán o Adán, y mucho menos imaginaba que el origen de toda esta ascendencia era el mismo Dios. Viene después el relato de las tentaciones (Lc 4,1-13), en el que el tentador pone a prueba las afirmaciones precedentes: «Si eres Hijo de Dios...» El evangelista nos informa de que Jesús afronta esta prueba «guiado por el Espíritu Santo» y la supera con su actitud obediente al Padre (la propia de un hijo); su actuación queda confirmada con el apoyo de las Escrituras, que tenían una gran autoridad para los que ponían en duda su condición de Hijo de Dios. Todos estos pasajes tienen en común la intención de presentar los «avales» de la honorabilidad de Jesús: el Espíritu Santo que desciende sobre él y lo acompaña, la voz del cielo que lo declara Hijo amado de Dios, una genealogía llena de personajes ilustres y la Escritura con la que Jesús argumenta contra las objeciones del tentador.

Ante los ojos de los lectores del Evangelio Jesús aparece como el depositario del honor de sus antepasados y del honor mismo de Dios, que lo declara Hijo suyo. El apretado resumen con el que Lucas introduce su actividad en Galilea (Lc 4,14-15) es un buen reflejo de la reacción de los lectores al escuchar todo esto: «su fama se extendió por toda la comarca... y todos hablaban bien de él». La fama y el buen nombre de Jesús añaden un elemento importante a todo lo anterior: el honor de Jesús es reconocido por la gente. Sin embargo, aún faltaba algo muy importante para que no quedara ninguna duda sobre dicha honorabilidad: la opinión de sus propios paisanos, de los de su propio pueblo, de quienes le conocían a él y a su familia desde siempre. Por eso Lucas sitúa el siguiente episodio en Nazaret (Lc 4,16-30), el pueblo «donde se había criado». Es en este episodio donde aparece la principal objeción contra la honorabilidad de Jesús: «¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,22).

Esta pregunta, en apariencia inocente, es sin embargo clave en el desarrollo del relato. Quienes han estudiado este texto subrayan el cambio brusco que se produce entre lo que se cuenta antes y

después de esta pregunta. El tono positivo que Jesús utiliza para describir su propia misión a partir del texto de Isaías, se convierte de pronto en una dura requisitoria contra los habitantes de su pueblo, y los que antes se habían admirado al escucharle, se llenan de ira e intentan matarlo. Se han propuesto diversas soluciones para explicar este cambio tan sorprendente. Algunos piensan que Lucas ha fundido aquí con poca maestría dos fuentes; otros proponen una traducción complicada de Lc 4,22: «se extrañaban de que sólo pronunciara las palabras sobre la gracia», y dicen que el cambio de tono se debe al hecho de que Jesús sólo pronunciara las palabras positivas del oráculo de Isaías, no las de condenación que vienen después. Ahora bien, estas explicaciones no tienen en cuenta que tanto el autor como los destinatarios del Evangelio vivían en una cultura distinta a la nuestra, y por eso no caen en la cuenta de las resonancias que tenía para ellos una pregunta en apariencia sencilla, pero que pone en tela de juicio la honorabilidad de Jesús y la pretensión de Lucas de presentarlo ante el mundo helenístico-romano como el Salvador (Lc 2,11)²⁸.

4. APORTACIONES Y LIMITES DE ESTE ACERCAMIENTO

A lo largo de la exposición precedente el lector habrá descubierto cuáles son las aportaciones más importantes de este acercamiento. La más significativa de todas es, probablemente, la sensibilidad intercultural que aporta a los estudios bíblicos, poniendo en guardia ante lecturas ingenuas o interesadas. Cuando leemos la Biblia desde nuestros propios presupuestos o intereses, para apoyar o confirmar nuestro punto de vista, lo mismo que cuando la leemos ingenuamente, estamos proyectando sobre sus libros nuestros presupuestos conscientes o inconscientes, y estos presupuestos condicionan

²⁸ Para entender la presentación de Jesús que Mateo hace en los dos primeros capítulos de su evangelio (Mt 1-2) es necesario tener en cuenta estos mismos valores centrales. Mateo, además de la ascendencia de Jesús, aduce, como prueba de su honorabilidad el hecho de que naciera en Belén, la ciudad de David, donde según las Escrituras debía nacer el Mesías. Este hecho responde a la importancia que en aquella cultura tenía el lugar de origen para conocer a una persona. Véase, S. GUIJARRO OPORTO, La infancia de Jesús según san Mateo, *Reseña Bíblica* 2 (1994) 14-21, espéc. p. 19-20.

enormemente la lectura que hacemos. No existe una lectura neutra. La alternativa no consiste en leer con presupuestos o sin ellos, sino en ser o no conscientes de los presupuestos desde los que leemos. La perspectiva intercultural nos ayuda a caer en la cuenta de que los autores y destinatarios de la Biblia tenían también los suyos. Si queremos dialogar con ellos para que nos cuenten su experiencia de fe es necesario conocer dichos presupuestos. Por eso es tan importante conocer el sistema social y la cultura en la que ellos vivieron.

Este acercamiento a la Biblia tiene también la ventaja de evitar un cierto «docetismo bíblico», es decir, una lectura espiritualista que descuida los aspectos encarnados de la Palabra de Dios. Las palabras de Juan Pablo II en el discurso que dirigió a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica en la presentación del documento sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia reflejan una preocupación que hace muy suya este acercamiento: «La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis *mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente... Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión, y por tanto, en su contexto cultural e histórico»²⁹.

Finalmente, este nuevo acercamiento a la Biblia descubre posibilidades hasta ahora desconocidas y contribuye a ensanchar el horizonte de los estudios bíblicos. Desde el punto de vista metodológico, incorpora importantes instrumentos que desde hace algunos años formaban ya parte de los estudios sobre el mundo antiguo³⁰. Los estudios bíblicos se incorporan así a una corriente de investigación que está aportando una nueva visión de la antigüedad y se aprovechan de los descubrimientos que se van realizando en este campo. Desde el punto de vista del contenido, este nuevo acercamiento proyecta nueva luz sobre muchos pasajes que sólo

²⁹ Discurso de su Santidad Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, n 7-8, en *IBI*, p. 9-10.

³⁰ La obra pionera en este tipo de estudios fue la de M. I. FINLEY, *El mundo de Odiseo*, México-Madrid-Buenos Aires 1961. Hoy son innumerables los estudios sobre el mundo antiguo que se sirven de la antropología cultural.

pueden ser comprendidos en toda su riqueza cuando se los sitúa en el contexto del complejo mundo en que nacieron.

Desde un punto de vista más particular, este tipo de acercamiento puede ser de gran utilidad para la Iglesia en América Latina. El hecho de que este tipo de estudios se haya desarrollado sobre todo en los Estados Unidos tiene una explicación muy sencilla. La cultura norteamericana actual es tan distinta de la mediterránea tradicional, que resulta absolutamente necesario recordar a los lectores de aquella cultura que son extranjeros en el mundo de la Biblia y que deben, por tanto, hacer un esfuerzo contante para no caer en el etnocentrismo y en el anacronismo. En el caso de América Latina, sin embargo, se dan una serie de circunstancias que favorecen un acceso más directo al mundo de la Biblia. Por un lado, muchos de los países latinoamericanos poseen todavía, sobre todo en las zonas rurales, la estructura social propia de las sociedades agrarias avanzadas (dependencia de la agricultura o de los sectores primarios, relaciones de patronazgo y explotación, gobernantes que se consideran propietarios del Estado, etc). Por otro lado, en la mayor parte de los países latinoamericanos perviven todavía hoy rasgos de la cultura mediterránea tradicional, como resultado del prolongado e intenso contacto con personas procedentes de esta área cultural.

Estos dos elementos, que sólo se dan juntos en América Latina, pueden facilitar enormemente una mejor comprensión de la Biblia, siempre que su lectura se haga de forma crítica. No es extraño que la lectura de la Biblia en América Latina sea un fenómeno tan popular y tan extendido. Las gentes sencillas de las comunidades latinoamericanas entienden más fácilmente la Biblia que quienes viven en las culturas industrializadas de Norteamérica y del norte de Europa. La razón es sencilla: hay una mayor conexión entre su mundo social y el de la Biblia. Por esta razón, también, la lectura de la Biblia que se hace en América Latina está mucho más relacionada con la vida, que la que se hace en otras lugares.

En este sentido, la lectura de la Biblia desde América Latina puede realizar una importante aportación -y de hecho ya la está realizando- en la tarea común de alcanzar cada vez una comprensión más profunda de la Palabra de Dios en la Iglesia. En esta tarea la utilización de la antropología cultural serviría para determinar con

más precisión qué aspectos de la sociedad y de la cultura latinoamericana son semejantes a los que se daban en el mundo helenístico-romano y cuáles no. De este modo podría darse un fundamento teórico más sólido a la lectura que hacen las comunidades y los teólogos, y también aquilatar algunas interpretaciones, tal vez condicionadas por presupuestos ajenos a la Biblia³¹.

Para terminar, una palabra en cuanto a los límites de este acercamiento, que también son evidentes. Se trata de un acercamiento parcial, que debe ser completado con lo que pueden aportar otros acercamientos. Como señala el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, el pluralismo de métodos y acercamientos supone una riqueza y descubre la complementariedad de los mismos³². A mi modo de ver, este acercamiento concreto necesita el complemento de los métodos histórico-críticos y del análisis literario. Los métodos histórico-críticos poseen una sensibilidad diacrónica más acentuada. Se preguntan por la historia y la evolución de las diversas tradiciones hasta que llegaron a formar parte de la obra final, y pretenden situar esta evolución histórica en el contexto vital de las primeras comunidades cristianas o del pueblo de Israel. El acercamiento por la antropología cultural ensancha este horizonte hasta el conjunto del sistema social y cultural, pero necesita de esta perspectiva diacrónica. Por su parte los diversos métodos de análisis literario, sobre todo el análisis retórico y narrativo, complementan este acercamiento aportando su sensibilidad literaria. No podemos olvidar que la Biblia es un fenómeno literario, y que para entenderla adecuadamente hemos de conocer las técnicas de análisis narrativo, sobre todo aquellas que se utilizaban en la antigüedad.

Dirección del Autor:
Fonseca, 29-31
37002 Salamanca
España

³¹ No este el lugar para entrar en detalle, pero en mi opinión la lectura popular de la Biblia tal como se hace en Brasil y en otros países es un fenómeno muy distinto, desde el punto de vista hermenéutico, a la lectura que hacen algunos teólogos de distinto signo. Esta segunda está más condicionada por presupuestos ideológicos que la primera.

³² IBI, p. 26-27.

NOVEDADES EDITORIALES

EDITORIAL HERDER, S.A.

Provenza 388, 08025 BARCELONA -
ESPAÑA

MANUAL DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

BERND JOCHEN HILBERATH, HANS KESSLER, ALOIS MÜLLER,
FRANZ-JOSEF NOCKE, DOROTHEA SÄITTLER, THEODOR SCHNEIDER,
JÜRGEN WERBICK, SIEGFRIED WIEDENHOFER

1262 páginas - 21.5 x 14 cm

El Manual de Teología Dogmática está pensado como un vademecum para la enseñanza y el aprendizaje de la Teología Dogmática católica, renovada y ahondada por el Vaticano II. Presenta un compendio de los contenidos de la fe cristiana, tal como los recoge, describe y repiensa el trabajo teológico y sistemático actual.



HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

MIRCEA ELIADE

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y DE LAS IDEAS RELIGIOSAS.

Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días.

MIRCEA ELIADE

613 páginas - 14.00 x 21.5 cm.

Este libro es el tercero de una colección sobre las religiones del mundo, en él se tiene como referencia de estudio las religiones autóctonas de Australia, Oceanía, América Central, del Sur y del Norte, Japón, China, Indonesia y África Occidental. Este último tomo fue posible gracias a la participación de varios especialistas que siguieron las directrices temáticas de Mircea Eliade.

INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

FRANZ JOSEF STENDENBACH

Biblioteca de Teología 19

20 x 12 cm, 398 páginas

Esta introducción al Antiguo Testamento Responde a una estructura "histórica y pretende contribuir a una exploración sólida y fundamentada en el conocimiento sobre estos escritos del antiguo Israel y del judaísmo primitivo.



LOS ANIMALES EN LA TEOLOGÍA

ANDREW LINZEY

LOS ANIMALES EN LA TEOLOGÍA

ANDREW LINZEY

21.5 x 14 cm - 278 páginas

Esta contribución innovadora a la defensa de los animales y de la dignidad de su vida como parte del mundo creado por Dios, sostiene con argumentos bien fundados que la teología cristiana puede y debe promover un trato moralmente justo de los animales. Nuestro poder sobre ellos, otorgado por Dios según las Escrituras, lo debemos entender en primer lugar como nuestra responsabilidad hacia los animales. Y esta obligación se impone especialmente en la medida en que nuestro potencial tecnológico está creciendo sin límites.



ACERCAMIENTOS PSICOLOGICOS Y PSICOANALITICOS PARA LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA

SUMÁRIO

Alberto Ramírez Z.

Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Doctor en Teología, profesor de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y del programa de estudios bíblicos de la Universidad de Antioquia en Medellín, Colombiano.

Entre as possíveis "aproximações" aos textos bíblicos, o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica apresenta as de tipo "Psicológico y Psicoanalítico", reconhecendo a utilidade do diálogo entre teologia e psicologia, não só possível, como necessário.

Quanto às possibilidades desta aproximação, o Documento distingue dois níveis: o da explicação de realidades, atitudes e comportamentos, que são transmitidos literalmente pela Bíblia; e aquele que propõe a possibilidade de uma (nova) compreensão do símbolo, uma vez que a linguagem simbólica permite zonas de experiência religiosa não acessíveis ao raciocínio puramente conceitual, e que têm um grande valor para a questão da verdade.

Este estudo se refere sobretudo a este segundo aspecto.

INTRODUCCION

El título que llevan estas reflexiones corresponde al enunciado que nos encontramos en el Documentos de la Pontificia Comisión Bíblica acerca de la interpretación de la Biblia en la Iglesia¹. Quiero advertir, desde el principio, que las consideraciones que hago sobre el tema no tienen como punto de partida la psicología o el psicoanálisis, campos en los que yo no tengo una formación de especialista, sino simplemente una información general. Mi mirada es una mirada teológica, hermenéutica, bíblica, que permite, tal vez, arrojar alguna luz sobre los problemas que plantea esta cuestión y sobre las posibilidades que abre a la investigación bíblica.

En este caso, como en todos los otros, el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica es, por decir lo menos, completamente sereno. No deja de reconocer desde el principio la utilidad del diálogo entre la teología y la psicología, que no sólo es posible sino aún necesario; diálogo interdisciplinario que puede ser muy fecundo para percibir y aprovechar la riqueza implicada en la revelación cristiana. Diálogo también que exige, cuando se trata de textos, como en el caso de la Biblia, la determinación precisa de los alcances instrumentales que presenta en nuestro contexto la mirada psicológica y/o psicoanalítica.

Pero esta actitud tan positiva del Documento no deja de estar acompañada de una observación crítica, que es muy sensata: ante

¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, el texto que he podido utilizar corresponde a la edición en lengua española de la Federación Bíblica Católica, en su publicación, *La Palabra Hoy*, vol. XX (1995), n. 77/78, 99 p. Se cita con la abreviatura Doc.

todo, el Documento descarta, para que haya una actitud exegética sana, el que este instrumento de aproximación pueda ser asumido con presupuestos que contradicen al mismo objeto de interpretación, la Sagrada Escritura. Sería, por ejemplo, un presupuesto imposible para realizar esta tarea el del ateísmo. Sería también un presupuesto inaceptable el que se descartaran por principio realidades constitutivas al mundo de la fe. Sería inaceptable el presupuesto de querer reducir la revelación bíblica a ser un fenómeno humano puramente general religioso, descartando su especificidad.

Es igualmente importante la observación del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica en el sentido de la necesidad de reconocer la pluralidad de posiciones que se dan en este campo, lo cual implica el que haya que evitar todo tipo de absolutización o de dogmatismo en relación con alguna escuela sobre todo psico-analítica².

Finalmente, en cuanto a la posibilidades que ofrece este acercamiento a la Sagrada Escritura, el Documento nos permite distinguir principalmente dos niveles: uno de ellos, el de la explicación de realidades, actitudes y comportamientos, que nos son transmitidos literalmente por la Biblia; el otro, aquel en el que se plantea la posibilidades de una (nueva) comprensión del símbolo:

"El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que tienen un valor para la cuestión de la verdad"³.

Es principalmente a este segundo aspecto al que yo quiero referirme, porque es el que me parece que, dentro de estos planteamientos, tiene una trascendencia mayor y más pastoral también, una palabra mejor fundamentada, de acuerdo con la misma criteriología del Documento:

"Las ciencias humanas no se reducen a la sociología, a la antropología cultural y a la psicología. Otras disciplinas pueden también tener su utilidad para la interpretación de la Biblia. En todos estos campos, es necesario respetar las competencias y reconocer que es poco frecuente que una misma persona esté cualificada a la vez en exégesis y en una u otra de las ciencias humanas"⁴.

² Doc., p. 47.

³ *ibid.*, p. 46.

⁴ *ibid.*, p. 47.

1. UNA CONSTATACION FUNDAMENTAL

Es verdad que nuestra identidad cultural, religiosa, cristiana es, entre nosotros los católicos, una identidad occidental. La cuestión no tendría trascendencia, si se la mirara de manera puramente espacial y geográfica. Pero en cambio tiene una importancia grande si se la mira como una cuestión de mentalidad, de ubicación en la vida, de cosmovisión como se dice.

En confrontación con el término de referencia (Oriente), nuestra identidad occidental tiene alcances universales, cuando se habla "en grande"⁵. Pero también tiene una significación más concreta, cuando nos queremos plantear esta cuestión en el contexto de cristianismo: hablamos de un cristianismo oriental y de un cristianismo occidental.

Aparentemente este problema no tienen mucho que ver con el que nos ocupa, el de la hermenéutica. Sin embargo, es muy importante para abordar la cuestión y nos hace abrir espontáneamente los ojos para comprender mucho mejor lo que se nos plantea.

En realidad el mundo oriental y el occidental son dos mundos muy diferentes. La diversidad de estos dos mundos es muy profunda. No es una pura cuestión geográfica o institucional, sino una cuestión espiritual, una cuestión de mentalidad. De la mentalidad occidental se ha dicho que es una mentalidad primordialmente racional. De la mentalidad oriental se ha dicho que su racionalidad es mística, más afectiva, más experiencial. Es difícil precisar bien por medio de esta terminología lo que se quiere decir, pero los términos pueden ser tomados en un sentido aproximativo, en un sentido relativo⁶.

⁵ Quiero aludir aquí a la comparación entre Oriente y Occidente, como se da, por ejemplo, al considerar las grandes religiones no cristianas en relación con el cristianismo. Sin embargo, la cuestión no es solamente religiosa, como más amplia, cultural.

⁶ Se trata, de todas maneras, de lo que en ambientes sajones se ha designado como la "*Weltanschauung*", la cosmovisión, que también comprendemos bien cuando hablamos de mentalidad. La terminología utilizada para identificar los distintos tipos de mentalidad, por ejemplo en este caso de la comparación entre Oriente y Occidente, es poco acertada. Hay que hacer un cierto esfuerzo de comprensión para no desorientarse.

De manera metafórica, en ciertos contextos de reflexión teológica eslavos, se ha hecho una descripción de las dos mentalidades, que es interesante, aunque no puede tener un alcance que vaya más allá de la metáfora: se ha dicho que los cristianos occidentales piensan con la cabeza, mientras que los orientales piensan con el corazón⁷. De verdad hay que relativizar una descripción así, porque afirmada en un sentido absoluto no respondería a lo que es la realidad: ni el mundo occidental carece de capacidad de percepción afectiva (mística), ni el mundo oriental carece de capacidad de percepción racional conceptual. Sin embargo, bien entendida y relativizada, dicha descripción podría ser útil y justificada.

Vale la pena considerar las cosas tanto en el nivel de la existencia de la fe como en el de la teología.

Nuestra manera de ser cristianos y de ser Iglesia tiene ciertas características, que podríamos designar por medio de la noción general de "lo occidental". Y, en particular, nuestra teología, tal como se fue configurando poco a poco dentro del proceso de la Edad Media, ha sido una teología fundamentalmente racional, conceptual. Tanto es así, que nuestra definición clásica de Teología se puede enunciar sin más como "la búsqueda del logos de la fe".

¿De qué logos se trata? Es una pregunta fundamental. Del logos de la razón podríamos decir. En este sentido hay que decir que nuestra teología occidental ha sido una teología racional, que nos permite encontrar el "logos de la fe", la lógica de la fe. Es algo que tenemos que decir de toda nuestra teología. Es cierto que se puede reconocer alguna de diferenciación en la orientación de dos corrientes teológicas medievales, la de los Dominicos y la de los Franciscanos. Se ha dicho que la teología de los Dominicos ha sido primordialmente racional, mientras que la de los Franciscanos ha sido una teología

⁷ A. DE HALLEUX, un teólogo de la Universidad de Lovaina, que dejó una riqueza muy grande de reflexión y de publicaciones ecuménicas al morir, nos familiarizó en sus cursos con esta cuestión. Quiero citar el curso dictado por él en el año académico 1963-1964, con el título *Introduction à l'Orthodoxie*. Existen obras clásicas al respecto, A. VON HARNACK, *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen*, Berlín 1913, p. 87-163; Y. Congar, *Chrétiens Désunis*, París 1937, p. 249-261.

marcada por una sensibilidad afectiva, mística. A pesar de todo, esta diferenciación no permite suponer que la teología medieval, en alguna de sus orientaciones, no hubiera sido racional. Y, en realidad, la teología de Santo Tomás de Aquino no deja de presentar también rasgos contemplativos, místicos, así como la teología Franciscana no deja de presentar también características racionales.

De todos modos se trata de algo diferente a lo que se ha cultivado como teología en el Oriente cristiano. Los cristianos ortodoxos a veces han manifestado su extrañeza frente a nuestra teología, su incapacidad de comprenderla. Según ellos, el misterio no se explica: el misterio se contempla y se vive místicamente⁸.

Es interesante el hecho de que en nuestra lengua una misma noción sea utilizada para designar las dos maneras cognoscitivas, a las que nos hemos referido para hablar de Oriente y de Occidente. Es la noción de la razón, utilizada así, en su forma simple, para designar la racionalidad nuestra occidental; y la noción compuesta que sirve para designar otro tipo de experiencia cognoscitiva, más bien experiencial, afectiva, mística: la noción de "corazón". Interesante porque en los dos casos se trata de designar el punto de partida de la búsqueda del "logos", en el caso nuestro, del "logos de la fe".

No es difícil evocar, en este contexto, la situación que se planteó en los comienzos de la época moderna en Occidente, que tuvo dos protagonistas muy significativos: a René Descartes y a Blaise Pascal. Aunque los dos compartieron plenamente el entusiasmo racional, que llegó hasta sus últimas consecuencias con el advenimiento de la época científica, sin embargo, en definitiva, cada uno de ellos terminó por representar una actitud diferente en lo referente a la percepción de la verdad conocida⁹. El "*cogito, ergo sum*", de Descartes representa una posición muy característica, que se había venido

⁸ De nuevo, A. DE HALLEUX, *Introduction à l'Orthodoxie*, notas policopiadas, p. 32ss.

⁹ De la abundante bibliografía que se podría citar, yo quisiera proponer solamente el comentario de la temática que nos ofrece en los apartados I-II de la Primera Parte de la obra (*Razón o Fe?*), HANS KÜNG, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 2a. ed., que tienen como títulos: *¿Pienso, luego existo?*, René Descartes, p. 25-74; y *¿Creo, luego existo?*, Blaise Pascal, p. 75-140.

dando en todo el proceso de aparición de la mentalidad occidental¹⁰. Pascal, por su parte, utiliza la expresión "el corazón" (coeur) para designar la capacidad cognoscitiva que se contrapone a la razón (raison), si así puede hablar: "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce: se ve en mil cosas"¹¹. El corazón tiene su "logos", su lógica. Lo más importante, dentro de este debate entre la razón y el corazón, está en la tendencia de Pascal a privilegiar las razones del corazón en relación con las dos razones de "la razón", sin por eso desconocer el valor de éstas¹².

El planteamiento de Pascal es de mucha trascendencia para nosotros en Occidente. No ha tenido solamente un cierto sentido hermenéutico, que ha permitido percibir mucho mejor la insuficiencia de la comprensión racional de la realidad, tan constante dentro de todo el proceso medieval, sino también un cierto sentido profético, anunciador de las posibilidades de racionalidad que debían ser descubiertas en nuestro mundo.

Es así como pueden ser entendidas mejor las tendencias cognoscitivas, teóricas y prácticas, de nuestros días, que han tenido la capacidad de afirmar la dimensión de lo que, en forma poco adecuada, hemos denominado el mundo de "lo irracional". También, en contraposición con el universo de la conciencia, lo que hemos denominado, tal vez igualmente de manera impropia, el universo del "inconsciente". Una expresión literaria muy significativa de lo que ha sido el eco del planteamiento de Pascal en nuestros días es la conocida obra encantadora de A. De Saint Exupéry "El Principito", de la que se ha llegado a decir que es tal vez una de las dos verdaderamente importantes que se han escrito en este siglo¹³.

¹⁰ HANS KÜNG, op. cit., p. 85ss.

¹¹ B. Pascal, *Pensées* 277: "Le coeur a ses raisons, que la raison en connaît point: on le sait en mille choses" (Ed. Crítica de J. Chevalier, p. 477). *Pensamientos*, Ed. Orbis S.A., Barcelona, p. 162.

¹² H. KÜNG, op. cit., 85ss.

¹³ EUGEN DREWERMANN, ha escrito un hermoso comentario de *El Principito*, que lleva como título *Lo esencial es invisible. El Principito de Saint-Exupéry: una interpretación psicoanalítica*, Ed. Herder, Barcelona 1974, en la que afirma lo dicho en la introducción, p. 11-15.

Una constatación fundamental: nuestro mundo occidental tiene que ser reconocido como un mundo racional, con todo lo positivo que el desarrollo de la razón implica, pero también con todas las limitaciones que dicho desarrollo trae para una comprensión verdaderamente integral de la realidad. Para lo nuestro, dicha constatación significa el reconocimiento del carácter fundamentalmente racional de nuestra teología, así como también de nuestra exégesis. A partir de esta constatación se hace comprensible una tendencia reciente a practicar una exégesis que vaya más allá de los métodos racionales, así como la tendencia a realizar una teología que también sea capaz de encontrar un "logos" más integral de la fe vivida.

2. LA LECTURA DE LOS TEXTOS DESDE LA FUENTE DE LAS IMAGENES

Al presentar los distintos métodos, las distintas aproximaciones y hermenéuticas en relación con la interpretación de la Biblia en la Iglesia, el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica insiste, por todas partes, en la necesidad de darle un valor primordial a los métodos histórico-críticos, frente a los cuales, sin embargo, manifiesta la conveniencia de una ayuda complementaria que les puede ser ofrecida por los otros caminos.

Esta valoración de los métodos histórico-críticos en la exégesis reciente ha hecho posible casi todo el progreso de los estudios bíblicos, desde cuando se empezó a abandonar una cierta actitud literalista, si no fundamentalista, en nuestra Iglesia. La intencionalidad diacrónica, que caracteriza a este tipo de exégesis, se vio complementada por la valoración de una perspectiva sincrónica buscada en los textos, por el camino de los métodos lingüísticos, en particular por la lectura estructural de la Biblia. Si para la realización de una exégesis histórico-crítica la cuestión del "*Sitz im Leben*" era fundamental con el fin de definir el sentido de los mismos tal como lo intentaron los autores humanos originales, para la realización de una exégesis por el camino de la lectura estructural este propósito no tenía ningún interés; pues de lo que se trataba era de percibir lo que el texto, tal como existe hoy, podía decir al lector.

Toda esta exégesis, histórico-crítica o estructural, es racional. Se ha insistido inclusive en el hecho de que su calidad depende del grado de "cientificidad" comprobable por la utilización de instrumentos y métodos apropiados para realizarla. Ella ciertamente ha tenido un valor imponderable en una Iglesia deseosa de aprovechar lo mejor que se pueda el tesoro de la Sagrada Escritura.

Ahora bien: en estos últimos años se han conocido planteamientos acerca de la labor de interpretación de la Sagrada Escritura, que, a pesar de las polémicas suscitadas por ciertas razones, han abierto los ojos a la Iglesia, a muchas personas y comunidades, para reconocer que es posible un progreso muy importante en el campo de la interpretación bíblica.

Una cierta pregunta nos podría servir para introducirnos cuidadosamente en la problemática: ¿Es la religión, es el cristianismo, un hecho humano y cultural fundamentalmente racional? La pregunta no puede estar condicionada por un cierto prejuicio original: la desconfianza frente a la razón, el deseo de descartar la dimensión racional de la fe. Pero, ¿no es necesario comprender que la actitud religiosa tiene raíces mucho más profundas en la existencia humana que las que tocan el estrato puramente racional? ¿No tienen los mitos (superados todos los prejuicios injustos en relación con ellos), los símbolos, las imágenes un papel fundamental en el mundo de la religión? Y, ¿tendría que hacerse una excepción en esta cuestión al hablar de la reflexión bíblica y, sobre todo, al hablar de cristianismo? Si lo último tuviera que ser así, entonces tendríamos que resignarnos a realizar una religión puramente racional y a desarrollar en nosotros una actitud de fe, cuyo fundamento fuera solamente la razón.

El problema es muy importante, porque de lo que se trata es de intentar descubrir en toda su profundidad la significación de la religión en la vida humana. Para nosotros los cristianos y para la Iglesia, la cuestión es también muy importante, puesto que nuestro mayor deseo es el de vivir la fe de la manera más profunda posible y en una verdadera consonancia con el espíritu original del Evangelio del Señor. De manera bien concreta, al hablar de la Sagrada Escritura, nuestro mayor deseo debería ser el de tratar de percibir en ella la mayor riqueza posible. Una actitud dogmática que absolutizara algunos de los métodos de interpretación de la Biblia, traería como

consecuencia el hecho de no aprovechar toda esa riqueza. En este sentido, la actitud revela el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica es verdaderamente ejemplar. Y es una actitud también así, tan serena y tan positiva, al mismo tiempo que lúcida y crítica, la que nos debe permitir comprender las posibilidades que nos ofrece una labor de interpretación de la Biblia, capaz de ir más allá de lo que se logra por medio de los métodos racionales.

Para lograr este propósito ha prestado un importante servicio la psicología profunda y el psicoanálisis. Lo reconoce el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica:

"¿En qué medida y en qué condiciones las investigaciones psicológicas y psicoanalíticas pueden contribuir a una comprensión más profunda de la Sagrada Escritura?... La psicología, y, de otro modo, el psicoanálisis, han aportado en particular una nueva comprensión del símbolo. El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que tienen un valor para la cuestión de la verdad. Por eso, un estudio interdisciplinar, conducido en común por exégetas y psicólogos o psicoanalistas, presenta ventajas ciertas, fundadas objetivamente y confirmadas en la pastoral"¹⁴.

La lectura psicológica y psicoanalítica de la Biblia, que han realizado algunas personas, toca aspectos diversos del texto bíblico y responde a objetivos también diferentes, según los casos.

Una cosa es, por ejemplo, lo se ha llamado de manera más estricta la lectura psicoanalítica de la Biblia, tal como lo han practicado autores como Françoise Dolto¹⁵, o, Daniel Schoffer y Elina Wechsler¹⁶. Se trata de una perspectiva hermenéutica que permite comprobar en los relatos bíblicos, sobre todo en algunos, la expresión de los procesos profundos del inconsciente humano.

Otro modo de lectura, naturalmente no contradictorio con el anterior y sí más bien complementario, es el que responde a objetivos

¹⁴ Doc, p. 46.

¹⁵ F. DOLTO, *El Evangelio ante el psicoanálisis*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 154 p.

¹⁶ D. SCHOFFER y E. WECHSLER, *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1993, 169 p.

terapéuticos. Un caso muy conocido de esta manera de practicar esta lectura de la Biblia es el de Eugen Drewermann, a quien inclusive se le ha objetado, después de reconocer todos los méritos que le corresponden, que ha reducido en alguna forma la interpretación bíblica a lo puramente terapéutico. Pero esta objeción es probablemente injusta, puesto que Drewermann hace propuestas de interpretación que tocan una cuestión mucha más de fondo: la cuestión de la necesidad de superar el racionalismo (también el dogmatismo doctrinal y el moralismo) no sólo en la exégesis sino también en toda la manera pastoral de presentar el cristianismo¹⁷. Drewermann, por ejemplo, confronta la propuesta de una interpretación existencial del cristianismo (del Nuevo Testamento), tal como la hacía Bultmann, a quien reconoce muchos méritos como pionero en la aplicación de los métodos histórico-críticos, en cuanto que su propuesta no sale del ámbito de lo racional¹⁸.

Pero precisamente el nivel de aplicación instrumental de la psicología profunda y del psicoanálisis en el que se pueden señalar más posibilidades para la exégesis es aquel en el que esta mirada nos lleva a percibir un estrato profundo, desde el cual puede ser no simplemente leída sino percibida la Palabra de Dios, el estrato humano en el cual se generan las imágenes. Drewermann tiene méritos muy grandes en la realización de este trabajo. Si por otras razones sus intuiciones y sus propuestas han podido ser objeto de fuertes controversias en la Iglesia, en esta cuestión por lo menos se cometería una lamentable injusticia al desconocer los aportes que se le ofrecen a la exégesis actual, para progresar, profundamente que se pueda la riqueza de la Palabra de Dios. Es que la revelación de Dios no llega al ser humano exclusivamente en el nivel de lo racional, lo que haría de nosotros cristianos cuya misión no rebasaría el de la elaboración y el de la práctica de una filosofía (de todas maneras una sabiduría humana muy interesante), sino que toca al ser humano hasta lo más profundo, en el nivel de la existencia desde el cual somos capaces de hacer la verdadera experiencia de la fe.

¹⁷ E. BRITO, Jesús: Christ universal. *Chronique de christologie, Revue de Théologie de Louvain* 26 (1995), p. 238.

¹⁸ E. DREWERMANN, *La parole qui guérit*, Ed. Cerf, París 1991, p. 231 (Traducción del alemán *Wort des Heils, wort der Heilung*, 1989).

Drewermann ha señalado la Palabra de Dios, que percibimos al leer y al escuchar el texto, debería producir en nosotros un efecto tal, que pusiera a vibrar nuestro corazón y toda nuestra existencia, como precisamente sólo Dios es capaz de hacerlo. Y es allá, donde se pueden volver a soñar los sueños y donde se vuelven a poner en movimiento las imágenes, donde esto se hace posible. No basta comprender y explicar racionalmente la Palabra de Dios para que ella produzca lo que tiene que producir.

"Debería ser posible poner a vibrar tanta humanidad en nosotros, que pudiéramos crear una comunicación acerca de Jesucristo y acerca de la manera de hablar de Dios, como la que se experimenta al escuchar la séptima sinfonía de Beethoven o al contemplar a Vicente Van Goh"¹⁹.

¿Hasta qué punto se puede decir que es así como reconocemos en los textos de la Sagrada Escritura la Palabra de Dios? ¿Hasta qué punto podemos decir que vibra profundamente toda nuestra existencia cuando de los textos de la Sagrada Escritura que leemos y escuchamos, decimos que son la Palabra de Dios?

3. CONSECUENCIAS

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica ha hecho notar, como ya se ha dicho, el aporte positivo de esta aproximación al texto de la Sagrada Escritura. De manera explícita señala lo siguiente:

"Se pueden citar numerosos ejemplos que muestran la necesidad de un esfuerzo común de exegetas y de psicólogos: para clarificar el sentido de los ritos del culto, de los sacrificios, de las prohibiciones: para explicar el lenguaje bíblico, rico en imágenes, el alcance metafórico de los relatos de milagros, los resortes dramáticos de las visiones y audiciones apocalípticas"²⁰.

¹⁹ E. DREWERMANN, Protocolo de la conferencia del 24 de enero de 1989 dictada en la Romero-Haus de Lucerna (Suiza), bajo el título *Mission vor ungewohntem Zeugenstand. Tiefenpsychologische Deutung des Missionsauftrages*, p. 20.

²⁰ *Doc.*, p. 46.

Como también se ha dicho, el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica ha señalado los límites y los riesgos de esta labor:

"El diálogo entre exégesis y psicología o psicoanálisis, en vista de una mejor comprensión de la Biblia, debe evidentemente ser crítico, y respetar las fronteras de cada disciplina. En todos caso, un psicología o un psicoanálisis ateo, sería incapaz de dar cuenta de los datos de la fe. La psicología y el psicoanálisis, aunque son útiles para precisar la extensión de la responsabilidad humana, no pueden eliminar la realidad del pecado y de la salvación. Se debe, por lo demás, evitar confundir religiosidad espontánea y revelación bíblica, o poner en duda el carácter histórico del mensaje de la Biblia, el cual le asegura su valor de acontecimiento único"²¹.

Conocido y supuesto lo anterior, no se hace difícil presentar algunas de las consecuencias que pueden producir el recurso a la lectura psicológica profunda y psicoanalítica de la Biblia y la colaboración de esta lectura dentro de toda la empresa de exégesis.

Lo primero es que con el concurso de esta lectura, dentro de todo el trabajo de percepción del texto bíblico como Palabra de Dios, nos sintonizamos mucho mejor con la mentalidad misma que caracteriza el mundo de la Sagrada Escritura y, sobre todo, nos sintonizamos mucho mejor con espíritu de Jesús.

"Parece ser esta cercanía al mundo de las imágenes lo que impidió a Jesús, al hablar con los hombres, el entregarles una doctrina sobre Dios, el establecer una teología, y lo que lo movió más bien a elegir una única forma de comunicación, que en cierto sentido está libre de toda tendencia a la imposición: proponer imágenes que mueven los corazones de las personas como el sueño de la noche pasada. Si se quisiera seguir anunciando el proyecto de Jesús, de tal manera que siguiera teniendo resonancia, habría que despertarlo de los sueños de las personas y hablar de Dios de manera tan poética, que ella misma hiciera surgir otras imágenes en el corazón de los hombres"²².

No es accidental que Jesús hubiera hablado en parábolas y que toda la Biblia sea un rico arsenal de imágenes. Ellas no necesitan ser explicadas racionalmente, sino ser evocadas como tales y producir

²¹ *ibid.*, p. 47.

²² E. DREWERMANN, *Conferencia Misión*, p. 20.

en el estrato humano de donde surgen el efecto que son capaces de producir. Para que esto sea posible tenemos que renunciar a toda prevención en relación con el universo simbólico, prevención que ciertamente se ha dado en nuestra insistencia en lo racional, en lo lógico, en lo materialmente histórico.

Lo segundo es que el universo de las imágenes, de los símbolos, de los mitos de la humanidad es una realidad privilegiada para procurar y fomentar el encuentro y la comunión entre todos los hombres, así como también para hacer posible la realización del proyecto de la fraternidad, tan intrínsecamente vinculado con las intenciones de Jesús.

Psicólogos como C.G. Jung, a quien recurre con frecuencia Drewermann, y fenomenólogos de la religión como Mircea Eliade, han destacado claramente el papel de los arquetipos universales, en los cuales se manifiesta la comunión profunda de toda la humanidad, de manera especial en el campo de lo religioso. El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica ha querido llamar la atención acerca de la necesidad de afirmar el carácter "único" del acontecimiento cristiano. Pero, como dice Drewermann, para señalar lo importante que sería para el cristianismo descubrir las raíces profundas de sus simbolismos originales,

"otra cosa sería si descubriéramos que los símbolos de lo cristiano han estado preparados en el corazón de todos los hombre y que allí forman un importante punto de contacto entre todos. Entonces tendría valor el propósito de no destruirlos, sino de integrarlos y de purificarlos"²³.

La memoria cristiana, portadora de una revelación que nosotros creemos definitiva privilegiada, no ha surgido de la nada, sino que tiene raíces en el tiempo que hasta épocas inimaginables. La Sagrada Escritura nos ofreció una riqueza inmensa en este campo, para que nuestra fe, en lugar de constituir un factor de división entre los hombres, no permita más bien encontrar el lugar propicio para la comunión de todos.

²³ *ibid.*, p. 20.

En fin, hay una última consecuencia que yo quisiera hacer notar, al considerar esta cuestión. En estos últimos años hemos venido tomando conciencia más explícita en la Iglesia acerca de la urgencia de realizar la misión de la evangelización, hacia afuera y hacia adentro, con un propósito muy claro de inculturación. Hablamos por eso, con toda propiedad, de la inculturación del evangelio como de algo que es tan importante, que sin realizarlo no podríamos hablar de una verdadera evangelización.

Tenemos una historia en este sentido que nos obliga a reconocer fallas grandes, como en el caso de los que sucedió en nuestra América Latina. No debemos pecar de incapacidad para comprender la historia y sus circunstancias, ni se trata de ensombrecer de tal manera la historia de la evangelización que tuvo lugar en nuestro mundo, que no seamos capaces de reconocer en ella también aspectos positivos muy importantes. Pero hemos aprendido una lección de la historia, que hoy nos motiva a comprometernos con mucho entusiasmo con el proyecto de una nueva evangelización que signifique una verdadera inculturación del evangelio.

Pues bien, para lograrlo debe tener una eficacia muy fuerte la incursión de evangelio hasta el estrato profundo de las imágenes, de los símbolos, de los mitos de nuestro mundo. Tal vez no es posible realizar una auténtica inculturación de evangelio por un camino puramente racional. En cambio es posible adivinar que nuestro esfuerzo por comprender, explicar y por evangelizar algo tan valioso en nuestro mundo como lo es el fenómeno de la religiosidad popular, sólo puede darse por este camino. Al mismo tiempo, la percepción de la Palabra de Dios, que no se limite a ser una percepción racional, puede ser una labor de mucha trascendencia y eficacia en nuestra acción evangelizadora.

A MANERA DE CONCLUSION

Quiero concluir estas reflexiones sobre el llamado "acercamiento psicológico y psicoanalítico para la interpretación de la Biblia" con una palabra muy sencilla. Pienso que, al presentar estas reflexiones, no se ha logrado otra cosa que arrojar un poco de luz sobre una cuestión que puede ser de mucho interés. Si de estas consideraciones

se puede deducir que vale la pena intentar realizar una labor exegética en relación con la Sagrada Escritura, que vaya más allá de lo que ofrecen los trabajos racionales, creo que se ha logrado plantear una cosa muy importante.

Sin embargo, la cuestión no consiste simplemente en señalar la posibilidad y la importancia de una labor como la señalada. Aquí no hemos dicho nada en concreto, no hemos propuesto una metodología concreta para que, al leer e interpretar la Sagrada Escritura, la riqueza de imágenes y de símbolos que ella nos ofrece pueda repercutir realmente en nuestro espíritu, en el nivel profundo en el cual dichas imágenes y dichos símbolos son capaces de desempeñar su función propia. Creo que es una tarea que se puede emprender y para la que ya contamos con ayudas valiosas. Pienso también que si se da un primer paso en este sentido, que debería consistir en superar toda prevención frente al universo simbólico, ya habríamos comenzado con entusiasmo a recorrer un camino muy interesante.

De lo que se trata, en definitiva, es de valorar tanto la Palabra de Dios y de estar tan abiertos a ella, que no nos contentemos con percibir de ella un poco o simplemente mucho, sino lo más que sea posible percibir su riqueza salvadora.

Dirección del Autor:
Pontificia Universidad Bolivariana
Medellín (Ant.)
Colombia

A LEITURA LIBERTADORA DA BÍBLIA

SUMARIO

**Frei Carlos Mesters,
O. Carm.**

Sacerdote holandés en Brasil, carmelita, doctor en Teología y en Ciencias Bíblicas en Roma y en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Es autor de muchas publicaciones bíblicas.

El "acercamiento" liberador de la Biblia es abordado en este estudio en dos partes: se comienza describiendo algunos hechos significativos oriundos de la vida y, a seguir, se hace observaciones que explicitan el alcance de los hechos evocados para la lectura de la Biblia. En la primera parte, se utiliza un lenguaje más narrativo; en la segunda, se retoma lo dicho en la primera, pero de manera un poco más sistemática, en dos apartados: la dinámica interna del proceso de interpretación popular y su novedad. El estudio termina con algunas consideraciones sobre el alcance y los desafíos de la interpretación popular de la Biblia.

INTRODUÇÃO

Limito-me ao que acontece aqui no Brasil, pois não tenho muito conhecimento do que se passa nos outros países da América Latina. Mas descrevendo bem um metro quadrado da água do rio, consegue-se ter uma idéia do resto da água que enche o rio todo.

A fonte da leitura libertadora da Bíblia é aquilo que o povo cristão vive nas Comunidades Eclesiais de Base. É a sua maneira de tirar da Bíblia força e luz para a sua caminhada e sua luta. Com a ajuda da Bíblia, ele chega a uma experiência nova de Deus e a uma visão nova da ação transformadora e libertadora do Palavra de Deus na vida.

Vou começar este artigo, descrevendo alguns fatos significativos vindos da prática e, em seguida, procuro fazer observações que explicitam o alcance destes fatos para a leitura popular da Bíblia.

1ª PARTE

TRES FATOS QUE REVELAM A SITUAÇÃO A QUE CHEGAMOS

1º FATO: *Colombia*

Aconteceu durante a primeira reunião de um curso bíblico. Havia umas 25 pessoas. Na parede estava a frase DEUS É AMOR. O padre perguntou: "Quem escreveu?" Um senhora respondeu: "Fui

eu". E o padre: "Por que escreveu?" Resposta da senhora: "Achei a parede meio vazia". O Padre: "E por que colocou esta frase?" A senhora: "Achei bonita". O Padre: "Tirou a frase de onde!" E a senhora respondeu: "Eu mesma inventei! Achei que é isto que devemos viver como cristãos!".

Aí o padre disse: "Vamos abrir a Bíblia na primeira carta de São João, capítulo 4, versículo 8". Demorou até que todos tivessem encontrado o texto. Ele pediu àquela senhora para ler. Ela leu: "Aquele que não ama não conhece a Deus, pois DEUS É AMOR".

Foi a primeira vez na sua vida que ela abriu a Bíblia. Levou susto. Não esperava encontrar lá dentro aquela sua frase da parede. Descobriu que, sem ela saber, a Palavra de Deus já estava na sua vida. Ficou numa satisfação e alegria tão grandes, que quase não dormiu naquela noite. No dia seguinte, a Bíblia que tinha recebido do Padre estava cheia de papelzinhos marcando as páginas. Durante a noite, encontrou outras frases conhecidas!

Este fato tão simples e muitos outros fatos semelhantes revelam o seguinte a respeito da interpretação que o povo das comunidades cristãs faz da Bíblia:

1. A Bíblia é aceita pelo povo como *Palavra de Deus*. Esta fé já existe antes de nós chegarmos com a Bíblia. É nela que penduramos tudo o que temos a dizer. É o que caracteriza a leitura que fazemos da Bíblia na América Latina. Sem esta fé, todo o processo e todo o método teriam sido diferentes.

2. Está em andamento uma descoberta progressiva de que a Palavra de Deus não está só na Bíblia, mas também na vida, e de que o objetivo principal da leitura da Bíblia não é interpretar a Bíblia, mas sim interpretar a vida com a ajuda da Bíblia. Descobre-se que Deus fala hoje, através dos fatos.

3. A Bíblia entra por uma outra porta na vida do povo; não pela porta da autoridade, mas sim pela porta da experiência pessoal e comunitária. Ela se faz presente não como livro que impõe uma doutrina de cima para baixo, mas como uma Boa Nova que revela a presença libertadora de Deus na vida e na luta do povo. A Bíblia

confirma a caminhada que o povo está fazendo e, assim, o anima na sua esperança.

4. Antes, a Bíblia ficava longe, agora chegou perto! O que era misterioso e inacessível, começou a fazer parte da vida quotidiana dos pobres. E junto com a sua Palavra, o próprio Deus chegou perto! Difícil para um de nós avaliar a experiência de novidade que tudo isto representa para os pobres.

2º FATO: Nova Iguaçu, Rio de Janeiro

Era um encontro bíblico só para negros. Começou todos ouvindo a história pessoal de dois negros já de idade. História de muito sofrimento e discriminação. Em seguida, todos juntos, em mutirão, tentaram lembrar a história dos negros no Brasil. Numa visão de conjunto, apareceu no quadro a linha do tempo da longa escravidão com a sua sequência de opressões. Depois disso, pediram que fosse dada a visão global da história do povo da Bíblia. Assim, no fim, num grande quadro paralelo, havia duas histórias, distantes no tempo, mais próximos no conteúdo: duas histórias de opressão e de luta pela libertação. Esta foi a primeira parte.

Na segunda parte, decidiram aprofundar o cativeiro do povo da Bíblia. Queriam saber como enfrentar o cativeiro, em que eles mesmos se encontram hoje, século XX, aqui no Brasil. Foi um estudo de muitas e preciosas descobertas. Houve uma identificação muito forte do grupo com o Servo de Javé, de que fala o profeta Isaías, e com a sua missão. Começaram a olhar a sua própria situação com outros olhos.

Observações em torno do fato:

1. Ao ler a Bíblia, o povo das Comunidades traz consigo a sua própria história e tem nos olhos os problemas que vem da realidade dura da sua vida. A Bíblia aparece como um espelho, "sím-bolo" (cfr. Heb 11,19), daquilo que ele mesmo vive hoje. Estabelece-se, assim, uma ligação profunda entre a Bíblia e a vida que, às vezes, pode dar a impressão de um concordismo superficial. Na realidade, trata-se de uma leitura orante de fé muito semelhante à leitura que faziam os Santos Padres.

2. Para que se produza esta ligação profunda entre Bíblia e vida, é importante: a) ter nos olhos as perguntas reais que vem da vida e da realidade sofrida de hoje, e não perguntas artificiais que nada tem a ver com a vida do povo; b) descobrir que se pisa o mesmo chão, ontem e hoje; c) ter uma Visão Global da Bíblia que esteja ligada com a situação concreta dos leitores. Lendo assim a Bíblia, produz-se uma iluminação mútua entre Bíblia e vida. O sentido e o alcance da Bíblia aparecem e se enriquecem à luz do que se vive e sofre na vida, e vice-versa.

3. A partir desta nova ligação entre Bíblia e vida, os pobres fazem a descoberta, a maior de todas: "Se Deus esteve com aquele povo no passado, então Ele está também conosco nesta luta que fazemos para nos libertar. Ele escuta o nosso clamor!".

3º FATO: Cabedelo, Paraíba

A Celebração final do encontro bíblico iniciou com um canto. Em seguida foi feita a leitura da história dos discípulos de Emaús até onde diz: "Nós esperávamos ...!" (Lc 24,13-24). Fez-se uma parada para responder à pergunta: "A cruz matou a esperança dos discípulos: qual a cruz que hoje está matando a esperança do povo?".

Em seguida, continuaram a leitura e ouvimos como Jesus interpretou as Escrituras para os dois discípulos (Lc 24,25-27). O grupo se dividiu em grupinhos de tres: cada um sendo Cristo para os outros dois. Deviam partilhar entre si quando o irmão ou a irmã, com a sua Palavra, foi Cristo para ele ou ela e lhe fez arder o coração.

Depois de uns dez minutos, ao som de um canto, o grupo reuniu-se novamente para ouvir como os discípulos chegaram em Emaús e como reconheceram Jesus na fração do pão (Lc 24,28-32). Aí, todos entraram na sala e celebraram a Eucaristia, a fração do pão.

No fim, depois da comunhão, leram como os discípulos voltaram para Jerusalém, onde continuavam vivas as forças da morte que tinham levantado a cruz e matado Jesus. Mas os dois, por dentro, já tinham obtido a vitória sobre o poder da morte pela sua fé na ressurreição (Lc 24,33-35).

Observações em torno do fato:

1. Neste fato aparece claramente que, para uma boa interpretação, é muito importante criar um ambiente orante de fé e de fraternidade, através de cantos, orações e celebrações. Ou seja, sem este contexto do Espírito, não se chega a descobrir o sentido que o texto tem para nós hoje. Pois o "sentido" da Bíblia não é só uma idéia ou uma mensagem que se capta e se objetiva com a razão; é também um "sentir", uma consolação, um conforto que é "sentido" com o coração.

2. Surge, aos poucos, uma nova maneira de se olhar a Bíblia e a sua interpretação. A Bíblia já não é vista como um livro estranho que pertence ao clero, mas é o *nosso* livro, "escrito para nós que tocamos o fim dos tempos" (1 Cor 10,11).

3. A interpretação é uma atividade envolvente que compreende não só a contribuição intelectual do exegeta, mas também e sobretudo todo o processo de participação da Comunidade: trabalho e estudo dos grupos, leituras pessoais e comunitárias, teatro e outras dinâmicas, celebrações, orações, recreios, etc... Interpretar é, antes de tudo, uma atividade comunitária onde todos participam, cada um a seu modo e conforme a sua capacidade, inclusive o exegeta.

Concluindo

Há muitos outros fatos. Bastam estes tres para sentir o vento novo que sopra e conhecer a situação a que se chegou. A prática, revelada por estes fatos, foi surgindo ao longo dos anos. A sua semente vem dos anos 40 e 50, quando começou a renovação. Convém não esquecer que tudo isto, de que estamos falando, se refere só às Comunidades Ecléσιαis de Base, que são apenas uma pequena minoria. A grande maioria tem outro jeito de olhar a Bíblia, menos libertador e mais fundamentalista.

• Para que apareça melhor o itinerário que foi percorrido ao longo dos anos, convém apresentar tudo isto de uma maneira um pouco mais sistemática. Veremos dois aspectos: a dinâmica interna do processo da interpretação popular, e a sua novidade.

2ª PARTE

A DINÂMICA INTERNA DO PROCESSO DA INTERPRETAÇÃO

1. Três Fatores

Muitos fatores contribuíram para que se chegasse a este tipo de leitura da Bíblia aqui no Brasil. Destacamos três deles que não podem ser ignorados para se entender a atual conjuntura.

a) O Trabalho da JOC: uma nova maneira de ver a revelação de Deus

O método Ver, Julgar, Agir trouxe, aos poucos, uma nova maneira de se considerar e experimentar a ação reveladora de Deus dentro da história. Antes de se procurar saber o que Deus fala, procura-se ver a situação do povo, os seus problemas. Em seguida, com a ajuda de textos bíblicos, procura-se *julgar* esta situação. Isto faz com que, aos poucos, a fala de Deus não vem da Bíblia, mas vem dos fatos iluminados pela Bíblia. E são eles que levam a *agir* e a celebrar de maneira nova. É o método de ver-julgar-agir.

b) O Concílio Vaticano II e o Documento Dei Verbum

O Documento Dei Verbum consagrou para a Igreja toda esta nova maneira de ver a ação reveladora de Deus. Deus fala hoje através dos fatos e das pessoas. Nós conseguimos descobrir sua fala com a ajuda da Bíblia, a Palavra escrita de Deus. Ela nos apresenta como norma (cânon) a história vivida do povo de Israel.

c) O golpe militar e a crise do vanguardismo

A situação do povo era de abandono. Em 1964, o golpe militar revelou que o trabalho de conscientização, feito até àquele momento, era muito imperfeito. O assim chamado vanguardismo levou um

choque. Percebeu-se a necessidade de um trabalho mais capilar e paciente junto do povo, respeitando muito mais a sua cultura e a sua caminhada. A Igreja era o único lugar onde ainda se podia trabalhar com liberdade sem ser vítima da repressão política. Assim, a partir dos anos 60, começou um trabalho de base, de onde surgiram em todo canto as comunidades eclesiais de base. O povo começou a ler a Bíblia.

Mas o fator mais importante de todos, que nunca foi pego em flagrante, embora atue em todos os outros fatores, é a ação do Espírito Santo. Ele atua nesta realidade e a conduz. Ouvir o que o Espírito diz às Igrejas!

2. Tres Etapas

No decorrer destes anos, tres aspectos tiveram seus momentos privilegiados, um depois do outro. São como que tres objetivos distintos, que estão presentes no uso que o povo faz da Bíblia:

a) Conhecer a Bíblia - Instruir

A renovação da exegese, as tres encíclicas sobre a interpretação da Bíblia de Leão XIII, Bento XV e Pio XII, o trabalho de divulgação dos exegetas, a renovação litúrgica levaram a Bíblia para mais perto do povo. Além disso, aqui no Brasil, o que ajudou a provocar nos católicos um interesse maior pela Bíblia foi o vigor missionário das igrejas pentecostais. Assim, a vontade de conhecer a Bíblia estimulou muita gente a uma leitura mais frequente.

b) Criar Comunidade - Celebrar

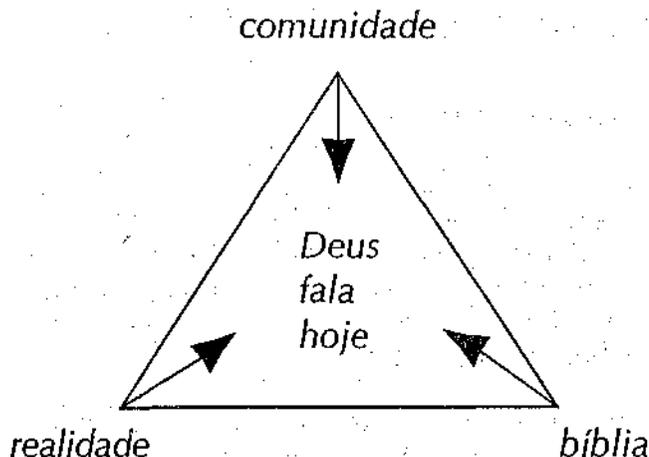
Na medida em que a Palavra começava a ser lida e ouvida, ela produzia os seus frutos. O primeiro fruto foi o de aglutinar as pessoas e de criar comunidade. Semanas bíblicas populares, difusão da Bíblia em língua vernácula, celebrações da Palavra, escassez do clero, cursos, encontros, treinamentos, inúmeros grupos e círculos bíblicos, mês da Bíblia: tudo isto produziu um fervilhar comunitário muito grande em torno da Palavra de Deus.

c) Servir ao povo - Transformar

Sobretudo a partir de 1968, foi dado mais um passo. O conhecimento da Bíblia e a preocupação comunitária encontraram o seu objetivo que é o serviço ao povo e a defesa da vida. Não tendo dinheiro nem tempo para ler os livros sobre a Bíblia, os pobres começaram a ler a Bíblia a partir do único critério de que dispunham: a sua vida de fé, vivida em comunidade, vida sofrida de povo oprimido. Lendo assim a Bíblia, descobriam o óbvio que não conheciam: uma história de opressão igual à que eles mesmos sofrem hoje; uma história de luta pelos mesmos valores que eles perseguem hoje: terra, justiça, partilha, fraternidade, vida de gente.

3. A Dinâmica Interna

Estas três etapas são como que três aspectos ou três objetivos de uma e mesma atitude interpretativa frente à Bíblia. Entre eles existe uma dinâmica interna que marca o processo da interpretação popular: *conhecer a Bíblia* leva a *conviver em comunidade*; *conviver em comunidade* leva a *servir ao povo*; *servir ao povo*, por sua vez, leva a *desejar um conhecimento mais aprofundado do contexto de origem da Bíblia*, e assim por diante. É uma dinâmica que não termina nunca. Estes três aspectos: um nasce do outro, supõe o outro e leva ao outro.



Não importa tanto a partir de qual dos tres aspectos se inicia o processo da interpretação. Isto depende da situação, da história, da cultura e dos interesses da comunidade ou do grupo. O que importa é perceber que um aspecto fica incompleto sem os outros dois.

Geralmente, em todas as comunidades, há pessoas que se identificam com um destes tres aspectos: 1. pessoas que querem conhecer a Bíblia e que se interessam mais pelo estudo; 2. pessoas que insistem mais na *comunidade* e nas suas funções internas; 3. pessoas mais preocupadas em *servir ao povo* e em dar a sua contribuição na política e nos movimentos populares.

Tudo isto produz tensões entre os vários grupos e interesses. Estas tensões são saudáveis e fecundas. Por exemplo, em alguns lugares, a prática política mais intensa dos últimos anos está pedindo, agora, um *conhecimento* mais aprofundado do texto bíblico e uma *vivência comunitária* mais intensa da espiritualidade da libertação. Em outros lugares, a vivência comunitária chegou no seu limite e está pedindo uma ação mais engajada nos movimentos populares. Com outras palavras, as tensões ajudam a criar um equilíbrio que favorece a interpretação da Bíblia, e impedem que ela se torne unilateral.

Às vezes, porém, estas tensões são negativas e levam cada um dos três aspectos a se fechar sobre si mesmo e a excluir os outros dois. O itinerário da interpretação popular, muitas vezes, é tenso e conflitivo, com risco de fechamento e de retrocesso.

4. Perigos de Fechamento

Quando a comunidade alcança o objetivo de um destes três aspectos (conhecer, conviver ou servir), alguns membros, por fidelidade à palavra, querem avançar e dar um passo adiante, e outros, em nome desta mesma fidelidade, recusam a abertura. É o momento da crise e é também o da graça. Nem sempre vence o grupo que quer avançar.

1. Todos os movimentos pastorais usam a Bíblia e nele se apoiam. Em nome da Bíblia, os fundamentalistas recusam a interpretação e a abertura para a realidade. Em alguns lugares, os

grupos bíblicos que se fecharam em torno de si mesmos e em torno da letra da Bíblia, tornaram-se os grupos mais conservadores da paróquia. O próprio exegeta pode correr o perigo de fechar-se dentro do estudo liberal e até progressista do texto bíblico.

2. Muitos movimentos se fecham no comunitário, no místico, no carismático, e recusam a abertura para o político. Eles se abrem para o serviço aos pobres (e muito), mas não numa linha de transformação e de libertação.

3. Existe o fechamento do lado oposto, embora com menor frequência. A comunidade alcança um grau de serviço mais comprometido e de consciência política mais clara; percebe como o comunitário, o pessoal e o devocional podem ser manipulados com relativa facilidade pela ideologia dominante, e conclui que estas coisas não contribuem tanto para a transformação. Por isso, ela corre o perigo de fechar-se no social, no político, no serviço ao povo.

Embora compreensíveis, fechamentos assim são trágicos, pois nenhum dos três alcança o sentido sozinho. Para superar este perigo, é importante manter um ambiente de diálogo. Pois onde a palavra humana circula com liberdade e sem censura, a palavra de Deus gera liberdade.

3ª PARTE

NOVIDADE E ALCANCE DA INTERPRETAÇÃO POPULAR

Dentro da interpretação que os pobres fazem da Bíblia existe uma novidade de grande alcance para a vida das Igrejas. Novidade antiga que vem de longe e que retoma alguns valores básicos da Tradição comum! Seguem aqui sete pontos que, de uma ou de outra maneira, sinalizam o itinerário:

1. O objetivo da interpretação já não é buscar informações sobre o passado, mas sim clarear o presente com a luz da presença do

Deus-conosco; Deus Libertador; é interpretar a vida com a ajuda da Bíblia. Redescobre-se na prática a nova visão da Revelação, descrita e definida pela *Dei Verbum*.

2. O *sujeito* da interpretação já não é o exegeta. Interpretar é uma atividade comunitária em que todos participam, inclusive o exegeta que nela exerce um papel especial. Por isso, é importante ter nos olhos não só a fé da comunidade, mas também fazer parte efetiva de uma comunidade viva e buscar o *sentido comum* aceito por esta comunidade. Esta pertença efetiva a uma comunidade viva exerce uma influência crítica sobre a função da exegese científica que, assim, se colocá mais a serviço.

3. O *lugar social* de onde se faz a interpretação é a partir dos pobres, dos excluídos e dos marginalizados. Isto modifica o olhar. Muitas vezes, por falta de uma consciência social mais crítica, o intérprete é vítima de preconceitos ideológicos e, sem se dar conta, usa a Bíblia para legitimar o sistema de opressão que desumaniza.

4. A leitura que relaciona a Bíblia com a vida é *ecumênica e libertadora*. Leitura ecumênica não quer dizer, em primeiro lugar, que católicos e protestantes discutem as suas divergências para chegar a uma conclusão comum. Isto pode ser uma consequência. O mais ecumênico que temos é a vida que Deus nos deu. Aqui na América Latina, a vida de grande parte da população corre perigo, pois já não é vida. Leitura ecumênica é interpretar a Bíblia em defesa da vida. Pessoas de várias denominações cristãs nos unimos não em defesa das nossas instituições e confissões, mas sim em defesa e a serviço da vida do povo. Ora, na atual situação em que vive o povo da América Latina, uma leitura em defesa da vida, necessariamente deve ser libertadora. Por isso mesmo, ela é conflitiva. Tornou-se sinal de contradição.

5. Aqui aparece a diferença com a exegese européia. O problema maior entre nós não é a fé que corre perigo por causa da secularização. Mas é a *vida que corre o sério perigo* de ser eliminada e desumanizada. E o que é pior, a própria Bíblia corre perigo de ser usada para legitimar esta situação em nome de Deus. Como no tempo dos reis de Judá e de Israel, usa-se a Tradição para legitimar os ídolos. A interpretação popular descobre, revela e denuncia esta manipulação.

6. O método e a dinâmica, usados pelos pobres nas suas reuniões, são muito simples. Eles não costumam usar uma linguagem discursiva, feita de argumentos e raciocínios. Preferem contar fatos e usar comparações. É uma linguagem que funciona por associação de idéias e cuja preocupação primeira não é fazer saber, mas sim fazer descobrir.

7. Aparecem com maior clareza a função e os limites da Bíblia. Os limites são estes: a Bíblia não é fim em si mesma, mas está a serviço da interpretação da vida; sozinha ela não funciona e não consegue abrir os olhos, pois o que abre os olhos é a partilha do pão, o gesto comunitário. A Bíblia deve ser interpretada dentro de um processo mais amplo, que leva em conta a comunidade e a realidade. A Bíblia é como o coração: fora do corpo da comunidade e da vida do povo morre e faz morrer!

4ª PARTE

DESAFIOS QUE REVELAM O NOVO QUE ESTÁ CHEGANDO

1. A Leitura feminista

A leitura feminista questiona e relativiza a leitura masculinizada de séculos. Ela não pode ser descartada como um fenômeno passageiro nem como uma das muitas curiosidades exegéticas sem maiores conseqüências. Ela é uma das características mais importantes que vem surgindo de dentro da leitura popular da Bíblia. O seu alcance é muito maior do que poderia parecer à primeira vista. No Brasil ela adquire uma importância maior ainda por causa da esmagadora maioria de mulheres que participam ativamente nos grupos bíblicos e sustentam a luta do povo em muitos lugares.

2. O Fundamentalismo que avança

Num encontro de duas semanas, organizado pelo CESEP em Goiânia em Janeiro de 1991, havia mais de 600 participantes, vindos

das CEBs de quase todos os Estados do Brasil. Muitos jovens! Nos três dias dedicados ao estudo da Bíblia, a linha da interpretação era claramente libertadora. Nas conversas com os participantes, porém, aparecia, várias vezes, uma atitude interpretativa diferente, em que se misturava fundamentalismo com teologia da libertação. Sobretudo nos jovens! Como explicar este fenômeno? Vem de onde? Do contato com a linha conservadora, com a linha carismática, com os crentes? Será que também não vem das deficiências da atitude libertadora frente à Bíblia? Será que não vem de algo mais profundo ainda que está mudando no subconsciente da humanidade? Pois, o perigo do fundamentalismo não existe só nas igrejas cristãs, mas também nas outras religiões: judaica, muçulmana, budista... Existem até formas de um fundamentalismo secularizado.

3. *A busca de Espiritualidade e o nosso método de interpretação*

Em todo canto se ouve e se sente o desejo de maior profundidade, de mística, de espiritualidade. A Bíblia, de fato, pode ser uma resposta a este desejo. Pois, a Palavra de Deus tem duas dimensões fundamentais. De um lado, ela traz uma luz. Neste sentido, ela pode contribuir para clarear as idéias, desmascarar as falsas ideologias e comunicar uma consciência mais crítica. De outro lado, ela traz uma força. Neste sentido, ela pode animar as pessoas, comunicar coragem, trazer alegria, pois ela é força criadora que produz o novo, gera o povo, cria os fatos, faz amar. Infelizmente, na prática pastoral, estes dois aspectos da Palavra estão separados. De um lado, os movimentos carismáticos; de outro lado, os movimentos de libertação. Os carismáticos têm muita oração, mas muitas vezes carecem de visão crítica e tendem para uma interpretação fundamentalista, moralizante, espiritualista e individualista da Bíblia. Por isso, a sua oração, muitas vezes, carece de fundamento real no texto e na realidade. Os movimentos de libertação, por sua vez, tem muita consciência crítica, mas, às vezes, carecem de perseverança e de fé, quando se trata de enfrentar situações humanas que, dentro da análise científica da realidade, em nada contribuem para a transformação da sociedade. Às vezes, eles têm uma certa dificuldade para enxergar a utilidade de longas horas gastas em oração sem resultado imediato.

°4. A cultura dos nossos povos e o Antigo Testamento

No mito do Tucuman, que explica aos índios da região amazônica a origem do mal no mundo, o culpado não é a mulher, mas sim o homem. Alguém perguntou: "Por que não usamos os nossos mitos em vez dos mitos do povo hebreu?" Não houve resposta. A mesma pergunta foi feita num curso bíblico na Bolívia em Maio de 1991. Os participantes, quase todos Aymaras, perguntavam: "Por que usar só a Bíblia? As nossas histórias não são mais bonitas, menos machistas e mais conhecidas?" As religiões da Ásia, mais antigas que a nossa, levantam estas mesmas perguntas há vários anos. Qual o valor da nossa história e da nossa cultura. Será que elas não poderiam valer como o nosso Antigo Testamento, onde estão escondidas as promessas que Deus fez aos nossos antepassados e onde existe a nossa lei como "nosso pedagogo para Jesus Cristo" (Gál 3,24)? O Evangelho não veio condenar o Antigo Testamento, mas sim completá-lo e explicitar todo o seu significado (Mat 5,17). O Antigo Testamento do povo de Israel é o *cânon* ou a *norma* inspirada que nos ajuda a perceber e a revelar esta dimensão mais profunda da nossa cultura e história, do nosso Antigo Testamento.

5. Necessidade de se criar centros de estudos bíblicos na América Latina

A caminhada das Comunidades avança e se aprofunda. Aos poucos, do coração desta prática popular está surgindo uma nova atitude interpretativa que não é nova, mas muito antiga. Ela tem necessidade de ser legitimada tanto a partir da Tradição das Igrejas como a partir da pesquisa exegética. A leitura que se faz a partir dos pobres e a partir da causa dos pobres tem suas exigências próprias. Na medida em que se avança, cresce o desejo de maior aprofundamento científico. Há muitos assessores bíblicos que gostariam de ter um conhecimento das línguas bíblicas; gostariam de conhecer melhor o contexto econômico, político, social e ideológico em que nasceu a Bíblia; gostariam de levar para dentro da Bíblia as perguntas que hoje angustiam o povo na vivência da sua fé. Além disto, fala-se muito em escassez do clero. Escassez maior e mais urgente é a de assessores e assessoras bíblicas capazes de responder à demanda crescente de formação bíblica e de fazer frente ao problema novo que está se criando por causa do crescimento imenso

do fundamentalismo (muito mais perigoso do que qualquer outro -ismo). Além disso, a prática da leitura bíblica, feita nas Comunidades Eclesiais de Base da América Latina, já adquiriu uma certa repercussão na Igreja Universal, pois está provocando discussões, reações e adesões em muitos lugares. Isto se viu claramente no Encontro Mundial da FEBIC, realizado em Bogotá em julho de 1990, e no Encontro Mundial da Igreja Luterana, realizado em Curitiba em janeiro de 1990. Há muitos outros sinais do interesse que existe nos outros Continentes pela leitura que se faz da Bíblia aqui na América Latina. Por tudo isso, é importante que se comece a pensar seriamente na criação de um centro de pesquisa e de formação bíblica que se oriente a partir dos problemas reais que sentimos por aqui nas nossas comunidades.

Endereço do Autor:
Convento do Carmo
Praça Frei Tito Brandama s/n
Caixa Postal 73.064
23.900.000 Angra dos Reis
Rio de Janeiro
Brasil

FUNDAMENTALISMO, EXEGESIS Y PASTORAL EN AMERICA LATINA

SUMÁRIO

Alfred Morin, p.s.s.

Sacerdote canadiense, sulpiciano. Licenciado en Teología y Sagrada Escritura. Profesor en el Seminario Mayor de Manizales, Colombia.

O fundamentalismo é uma enfermidade da exegese e da hermenêutica. Trata-se de um mal-estar antigo, sucursal privilegiada da heresia monofisista, contra o qual já os Santos Padres receitavam três vacinas eficazes: a Bíblia é uma obra de fé, não de ciências humanas; a revelação foi progressiva; e, na Bíblia se encontram muitos gêneros literários que se usavam no mundo antigo e cada um tem seu modo peculiar de edificar o Povo de Deus e de lhe comunicar a verdade. Em resumo, a inspiração é um conceito analógico que se aplica em graus distintos nas diferentes partes da Bíblia nos distintos colaboradores.

INTRODUCCION

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1994 sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*¹, muestra con "impresionante apertura de espíritu"² lo que distintos métodos exegéticos recientes pueden aportar a una mejor comprensión de la Biblia. Los artículos anteriores de este número monográfico muestran el impacto que dichos métodos tienen en América Latina. En cuanto al fundamentalismo, el caso es distinto. El fundamentalismo, muy común en América Latina, no aporta nada que sea válido. El fundamentalismo es una enfermedad de la exégesis y de la hermenéutica, una plaga característica de las sectas, contra la que, por desgracia, nosotros los católicos no estamos siempre inmunizados.

1. ¿EN QUE CONSISTE EL FUNDAMENTALISMO?

Precisemos primero el sentido de este neologismo. *Fundamentalismo* es una palabra equívoca. Hoy se entiende en un sentido despectivo. Pero en un principio se refería a un intento válido de defender la recta interpretación de la palabra de Dios. Para entender mejor este fenómeno, hagamos un poco de historia reciente.

En 1895, en un *Congreso Bíblico Americano* celebrado en Niagara, N.Y., algunos exégetas protestantes conservadores definen "5 puntos fundamentales" como dique de protección contra los peligros de la exégesis liberal: inerrancia verbal de la Escritura, divinidad de Cristo, nacimiento virginal de Jesús, doctrina de la

¹ PPC, Madrid 1994.

² Son las mismas palabras del Santo Padre en su discurso sobre la interpretación de la Biblia reproducido en el *Osservatore Romano*, edición en lengua española, 30 de abril de 1993.

expiación vicaria, y resurrección corporal en la segunda venida de Cristo.

En 1909, empieza en Estados Unidos la publicación de 12 libritos tirados a tres millones de ejemplares, con el título *The Fundamentals*, o sea: *Las verdades fundamentales*. Ante los embates de un liberalismo doctrinal desbocado, que amenazaba con disolver todo punto de referencia sólido en el mundo de la fe, unos universitarios protestantes se proponen definir, en un estilo digno y con seriedad académica, cuáles son las verdades fundamentales a las cuales debe aferrarse un cristiano si quiere ser fiel a Jesucristo. Algo parecido había pasado en el mundo católico con la publicación por León XIII de la encíclica *Providentissimus* (1892) y la fundación de la Pontificia Comisión Bíblica (1902).

En 1920, estalla, siempre en EE.UU., la *controversia fundamentalista* en la que el *fundamentalismo* va a tomar un cariz conservador emocional y cerrado. En lucha con el darwinismo y el modernismo, se insiste en la interpretación literal acrítica de la Biblia. En 1925, un pleito muy sonado: J.T. Scopes, educador de Dayton (Tennessee), es condenado por violar la ley estatal al enseñar la evolución biológica. Tan famoso fue aquel pleito que sirvió de tema para una importante película con Spencer Tracy y Katharine Hepburn: *Y cosecharás la tempestad*.

Con estos debates, el *fundamentalismo* iba tomando las características que ahora se manifiestan en grados distintos en ciertas iglesias evangélicas y en las sectas cristianas que invadieron nuestra América Latina:

- El cristianismo se vuelve una *religión del libro*, como el Islam con el Corán. Los fundamentalistas creen que la Biblia ha sido dictada de viva voz directamente por Dios a los profetas y hagiógrafos. Ellos no tuvieron más que hacer sino copiar lo que oyeron, sin poner nada suyo en la redacción. La palabra de Dios es como un bloque monolítico perfecto que cayó tal cual del cielo. Cualquier hombre la puede entender sin necesidad de interpretación. Todo lo que se dice allí es perfecto bajo cualquier aspecto. Como el hombre no ha tenido ninguna intervención en la redacción, todo es verdad absoluta, todo es coherente, todo se puede interpretar al pié de la letra; las cronologías

son perfectamente exactas, no hay necesidad de ningún análisis literario, el mundo fue creado en seis días de 24 horas; Eva fue sacada físicamente de la costilla de Adán; cuando Josué luchó contra los gabaonitas, Dios paró todo el sistema solar para favorecer la victoria de su servidor; Jonás viajó de veras tres días a bordo de la "ballena", etc... Cualquier texto, aún sacado de su contexto, es una verdad divina, poderosa, salvífica.

- Si, por ejemplo, ellos entienden que el mundo ha sido creado en 6 días de 24 horas, sacan la conclusión de que o la ciencia está equivocada cuando habla de largos períodos geológicos, o es preciso acomodarla al sentido literal sencillo de la Biblia (= concordismo).

- No aceptan fácilmente que haya en la Biblia géneros literarios ficticios. Los libros de Judit, Éster, Jonás son perfectamente históricos. Tampoco aceptan símbolos: la bestia del Apocalipsis tiene realmente 7 cabezas y diez coronas.

- Creen que la Biblia tiene recetas listas para todas las situaciones en las que se puede encontrar un cristiano en cualquier época y en cualquier lugar del mundo. Vale para todos, en la misma forma. Basta con saber encontrar donde se encuentra la receta que uno necesita en un momento dado. Para algunos, — son casos límites—, basta con abrir la Biblia al azar para encontrar lo que uno necesita.

- Su biblicismo no quiere tener nada que ver con la tradición eclesial. La Biblia es divina y la tradición es humana. No hay que contaminar aquélla con ésta.

- A pesar de que los fundamentalistas sostienen que toda la Biblia es igualmente inerrante en todas sus partes, de hecho privilegian algunos textos en la línea de la justificación por la fe sin las obras el milenarismo y el radicalismo agresivo (zelotismo).

- Contrariamente a lo que a menudo se afirma, el literalismo no es la primera preocupación de los fundamentalistas: ésta es la inerrancia. Quieren defender la verdad total y definitiva de todo texto, por más arcaico que sea. Y en este proceso, si la interpretación al pie de la letra no convence, acudirán a sentidos "espirituales" como hacía antaño Filón de Alejandría.

- Los fundamentalistas de la estricta observancia son ferozmente conservadores. Son maniqueos: para ellos, todo en el mundo es blanco o negro, no hay zonas grises. Ellos son los buenos y aquellos que no están de acuerdo con ellos son los malos. Se alimentan con el deseo de derribar al adversario. Fácilmente tacharán al enemigo de "gran Satanás". Lo mejor que se puede hacer con él es librarle la "guerra de las estrellas".

- Son milenaristas. Tienen un afecto especial por el libro del Apocalipsis. Poco se preocupan por cambiar el mundo que es irremediablemente malo. En su versión norteamericana, el rico tiene la bendición de Dios; el pobre es un castigado. Poco les interesa el presente, miran hacia el futuro, esperan el Reino de Dios que caerá del cielo prefabricado como cayera antaño la palabra de Dios.

Por cierto, la realidad es más compleja y esta descripción tiene algo de caricatural. Todos los fundamentalistas no son así de radicales. Pero muchos, sí.

2. EL FUNDAMENTALISMO, SUCURSAL PRIVILEGIADA DE LA HEREJIA MONOFISITA

Hace unas décadas, un justamente famoso cristólogo jesuita francés se dirigió a un auditorio de sacerdotes y religiosas en la siguiente forma: "Muy queridos Padres y Hermanas monofisitas." Uno se imagina el estupor que causó semejante saludo en los oyentes. Pero en la hora que siguió, el padre logró demostrar que efectivamente todos los que llenaban la sala eran de veras, sino monofisitas de tiempo completo, por lo menos monofisitoides que se ignoraban.

En la misma forma, uno podría demostrar que muchos auditorios clericales o de religiosas, en forma inconsciente, están atacados por alguna forma de fundamentalismo. De hecho, el fundamentalismo en su raíz profunda es un monofisismo bíblico. Y que aquel entre nosotros que haya logrado librarse totalmente de este virus tire la primera piedra...!

El monofisita arranca con la convicción -que todos compartimos- de que Jesús es verdadero Dios. Y a partir de esta convicción, va sacando a *priori* las consecuencias que le parecen a él lógicas: ya que Jesús es Dios, su ciencia no pudo tener límites; y por la tanto, Jesús gozaba en esta tierra de la visión beatífica, de la ciencia infusa de los ángeles, y de nuestra ciencia experimental. Ante la afirmación de He 4, 15: "en todo semejante a nosotros, menos en el pecado", el monofisita agrega: menos en la ignorancia, menos en las tentaciones, menos en el crecimiento, menos en la madurez progresiva, menos en la fe, etc... Y el monofisita no se da cuenta de que la sabiduría de Dios es muy diferente de la nuestra y que aquella culmina precisamente en la *kénosis*.

Algo parecido pasó con la lectura fundamentalista de la Biblia. En vez de mirar a *posteriori* los textos bíblicos tales como nos han llegado con todas sus limitaciones, el fundamentalista arranca a *priori* con la afirmación -que por supuesto compartimos- de que son inspirados. Pero no aceptó la inspiración como Dios de hecho la quiso sino como él imagina a *priori* como tuvo que ser. Si el texto es inspirado, piensa el fundamentalista, es que Dios lo dictó en forma directa a los hagiógrafos. El mensaje cayó del cielo en forma perfecta, inmejorable. Cada palabra, cada frase es un mensaje divino, un producto acabado, que el hagiógrafo se contenta con reproducir pasivamente, lo cual autoriza una lectura "coránica" de dicho texto. Uno puede citar textos sacados de su contexto como verdades absolutas. Cada una es una piedra preciosa perfecta. Aquí no cabe ningún desarrollo en la elaboración del mensaje. Se trata de verdades eternas, no sometidas a los avatares y condicionamientos de nuestro lenguaje humano. Para el fundamentalista, es un irrespeto a la palabra de Dios someter el texto a un análisis literario. Aplicar los métodos histórico-críticos a la lectura de la palabra de Dios constituye un verdadero sacrilegio.

Pero, cuando uno lee los textos de la Biblia con un mínimo de atención y de sentido crítico, por no decir de sentido común, uno se da cuenta de que esta literatura adolece de muchos defectos, lleva los estigmas evidentes y las limitaciones de toda obra literaria humana³.

³ Cfr. el citado discurso del Santo Padre n. 8.

3. UN MALESTAR ANTIGUO

Ya en tiempos de *Filón de Alejandría* se notaba el malestar. Cuando los paganos se burlaban de la moral del patriarca Abrahán porque tenía dos esposas, Filón acudía al recurso cómodo de la alegoría: en realidad, no se trataría de bigamia sino de una alegoría: Agar era el símbolo de la gramática y Sara el de la sabiduría. Hoy, nadie toma en serio semejante explicación, pero este recurso apologético tuvo en una edad precrítica una acogida sorprendente. A través de Orígenes, esta curiosa lectura alegórica llegará a la Iglesia occidental por Hilario de Poitiers. Gracias a la *Regla Pastoral* del papa Gregorio Magno, llenará los comentarios y las homilias del Medioevo.

Pero todos los cristianos no eran así de ingenuos. Ante las evidentes carencias y contradicciones del Antiguo Testamento, algunos llegarán a preguntarse si ambos Testamentos podían atribuirse a un mismo Dios. Esta pregunta llena las páginas de los herejes y apologistas de los tres primeros siglos del cristianismo. Notando la distancia que separa la Biblia hebrea del Nuevo Testamento, *Marción* negaba en forma tajante la inspiración de la primera: a su juicio, un cristiano no podía encontrar nada aprovechable en la Ley antigua. El gnóstico *Tolomeo*, como se ve en su *Carta a Flora*, no creía posible que ambos Testamentos pudiesen provenir de un mismo Dios: el Nuevo sería obra del Padre, y el Antiguo, con su ley del talión, sus "guerras santas", sus crueldades, sus licencias sexuales y otras corruptelas incompatibles con la ley del amor, hubiera venido de un dios inferior: el *demiurgo*. Les tocará a san Ireneo y a Tertuliano clarificar este enredo.

4. LA SOLUCION DE SAN IRENEO Y DE TERTULIANO

En su obra *Adversus hæreses*, especialmente en los libros III y IV, *Ireneo de Lyon* (c130-c200) demuestra que el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo sí son uno solo. El Dios de los profetas y no otro es el mismo Padre de Jesús. Pero, entonces ¿por qué tanta diferencia entre la Ley antigua y la nueva? ¿Por qué semejante contraste entre la Ley del temor y la Ley del amor? Y aquí viene la respuesta luminosa: *porque el Dios único se fue revelando por*

etapas, en "economías" sucesivas y progresivas, pues, como dice el Apóstol, "la Ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo" (Gá 3, 24; cf. *Adv. hæres.* IV, 2, 7). Si la Ley antigua toleraba conductas imperfectas, era "a causa de la dureza del corazón" del Pueblo de Dios (Mt 19, 8), pero el único y mismo Dios iba preparando poco a poco el terreno para una economía nueva, la revelación total de su divina voluntad en su Hijo Jesucristo. En esta forma, la relectura que Cristo hace del Decálogo en el Sermón del Monte no lo anula como ley válida, sino que lo "cumple", lo profundiza y saca sus últimas consecuencias. Por obra del Espíritu, esta ley, releída por Jesús, deja de ser exterior, se confunde con nuestros anhelos más íntimos, deja de ser una ley que esclaviza, obligando a la fuerza, y se vuelve una ley totalmente asumida, una ley de libertad.

"Por esto el Señor nos ha dado por santo y seña, en vez de no cometer adulterio, ni siquiera codiciar (Mt 5, 27-28); en vez de no matar, ni siquiera ceder a la cólera (Mt 5, 21-22); en vez de pagar simplemente el diezmo, distribuir todos nuestros bienes a los pobres (Mt 19, 21); amar no sólo a nuestros amigos, sino también a nuestros enemigos (Mt 5, 43-44); no sólo ser "generosos y dispuestos a compartir" (1Tm 6, 18), sino también dar generosamente nuestros bienes a quienes se apoderan de ellos: "Al que te quiere quitar tu túnica, dale también tu manto; a quien se apodera de lo tuyo, no le reclames; y lo que desean que los demás hagan por Uds., háganlo por ellos" (Mt 5, 40; Lc 6, 30-31). En esta forma no nos pondremos tristes como quienes hubieran sido despojados contra su voluntad, sino que al contrario nos alegraremos como quienes hubieran hecho una ofrenda de buena gana, ya que habremos ofrecido un don gratuito al prójimo en vez de ceder a lo inevitable. "Y si alguien, dice, te exige ir cargado mil pasos, ve con él dos mil" (Mt 5, 41), a fin de no seguirlo como un esclavo, sino de precederlo como un hombre libre, haciéndote útil en todo para tu prójimo, sin considerar su maldad, sino llevando a lo sumo tu bondad y asemejándote al Padre "que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos e injustos" (Mt 5, 45). Todo aquello, como ya dijimos, no es propio de quien anula la Ley, sino de quien la cumple y la amplía en nosotros. Vale decir que más grande es el servicio de la libertad, y que una sumisión y una piedad más completas han echado raíces en nosotros en relación a nuestro Liberador. Porque no nos ha liberado para que nos separemos de El —pues nadie fuera de los bienes del Señor puede encontrar el alimento de la salvación—, sino para que, después de recibir con más abundancia su gracia, más lo amemos, y así recibamos de El una gloria tanto más grande que estaremos para siempre en presencia del Padre" (*Adv. hæres.*, IV, 13, 3).

Algunos años más tarde, en su *Demostración de la predicación apostólica*, Ireneo vuelve sobre le mismo tema:

"...ya no podemos echar atrás, quiero decir: volver a la primera legislación, porque hemos recibido al Maestro de la Ley, al Hijo de Dios, y, por la fe en El, aprendimos a amar a Dios con todo nuestro corazón y a nuestro prójimo como a nosotros mismos; ahora bien el amor a Dios excluye todo pecado, y el amor al prójimo no tolera perjudicarlo.

"Por esto ya no necesitamos la Ley como pedagogo; ahora conversamos con el Padre y nos presentamos en su presencia: cara a cara [...]. Pues la Ley ya no tendrá que decir: *No cometerás adulterio*, a quien no se le ocurre desear a la mujer ajena; ni *No matarás*, a quien se ha liberado completamente de toda cólera y enemistad; ni: *No codiciarás el campo de tu prójimo, o su buey, o su alma*, a quienes ya no tienen interés por las cosas de esta tierra, sino que sólo se preocupan por conseguir los frutos celestiales..." (Dem. 95-96).

Tertuliano (c160-c220), en un lenguaje distinto -lo que Ireneo llama "economías", él lo llama "ordines"- propone una solución análoga. Muestra que hay perfecta coherencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pues ambos marcan las etapas de una revelación progresiva de la voluntad de un solo y mismo Dios. La ley del talión, las complicadas leyes alimenticias, los detalles minuciosos de los sacrificios, las oblaciones, los ritos, las repetidas abluciones, todo aquello corresponde a una etapa adaptada a la situación de un pueblo rudo e incrédulo, atraído por la pompa de las supersticiones paganas (*Adversus Marcionem*, II, 18, 3). Pero Dios por sus profetas va enseñando progresivamente a su Pueblo una moral más refinada, más digna de su Creador (*ibid.* II, 19, 2ss), más breve y más concisa. De modo que entre ambos testamentos no hay oposición, sino coherencia y unidad en una pedagogía progresiva.

5. EL VERBO DE DIOS, AL ALCANCE DE LOS HOMBRES

Para explicar este fenómeno, algunos Padres hablaron de *sunkatábasis* (condescendencia), otros de *kénosis* (anonadamiento). Y ciertamente estas comparaciones son sumamente fecundas.

El Verbo de Dios, pues, al encarnarse, se hace semejante a nosotros en todo menos el pecado (He 4, 15). Acepta todas nuestras limitaciones humanas. No fingió ser hombre: lo fue de veras con todo lo que esto implica. No pasó entre nosotros como un turista de fin de semana que mira con curiosidad a los folklóricos indígenas de esta tierra sin solidarizarse con ellos, conservando sus distancias. Se implicó totalmente con nuestros problemas. Semejante condescendencia divina ha escandalizado a muchos cristianos que preferían su propia sabiduría a la de Dios. El hombre tiende a adornar al Hijo de Dios de toda clase de privilegios. Pero los designios de Dios no son los nuestros. Dios no reina a la manera de los hombres. Precisamente porque Dios es amor, Él es don, entrega generosa, servicio desinteresado, encarnación, inculturación, *kénosis*.

Un cristólogo tan prudente y reconocido como el P. Jean Galot, s.j., ha mostrado, entre otros muchos, como la tesis clásica de las tres ciencias de Cristo es insostenible, contradice la misma realidad de la Encarnación y distorsiona el dogma de Calcedonia: dos naturalezas, *sin confusión ni cambio*. Y dando un paso adelante, el futuro cardenal Hans Urs von Balthasar sostuvo que Jesús no sólo tenía una ciencia experimental limitada como la nuestra, sino que necesitaba la fe como nosotros. Escribió en un justamente famoso estudio:

"Jesús es un hombre auténtico, y la nobleza inajenable del hombre consiste en poder, inclusive en deber, proyectar libremente el plan de su propia existencia en un porvenir que se ignora. Si aquel hombre es creyente, el porvenir hacia el cual se lanza y proyecta a sí mismo es Dios en su libertad e inmensidad. Quitarle a Jesús esta posibilidad y hacerle progresar hacia una meta conocida de antemano y separada solamente en el tiempo, esto equivaldría a despojarle de su dignidad de hombre. Es preciso que la palabra de Marcos sea auténtica: 'Nadie conoce aquella hora... ni siquiera el Hijo' (Mc 13, 32)"⁴.

¿Qué tiene que ver esta incursión en la cristología para ilustrar nuestro tema? Por cierto muchísimo, pues, la economía de Dios es una. Su sabiduría amorosa es perfectamente coherente. Los mensajes de Dios, al trasmitirse por boca de profetas y hagiógrafos, asumen

⁴ H. U. VON BALTHASAR, "Fides Christi", en *Ensayos teológicos*, II, Cristiandad, 1965, 57-96. J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ*, Desclée, Paris 1980.

todas nuestras limitaciones, menos el pecado, o sea en este caso, menos la mentira. El mensaje de Dios, al encarnarse en palabras humanas y en textos pasa por una *kénosis*, una *sunkatábasis*, una *enanthrópêsis* (humanización). No es una verdad divina acabada que cae inmejorable del cielo: es un mensaje salvífico que va germinando lentamente, a veces en terreno pedregoso, a veces entre espinos, a veces en tierra buena y abonada. Este mensaje salvífico asume las limitaciones de la psicología de cada profeta, de cada hagiógrafo, del lenguaje humano, de las culturas, del momento histórico en que se trasmite. Dicho mensaje encontrará su expresión más acabada en Jesús de Nazaret, pero este mismo Jesús, fruto de la *kénosis* del Verbo, tendrá que crecer en edad, en sabiduría (Lc 1, 80; 2, 40. 52) y en ciencia. Este Jesús confesará ignorar la hora fijada por el Padre. El fundamentalista quisiera que la Biblia fuera en todas sus partes un roble en toda su madurez. Pero la Biblia es en gran parte la historia del crecimiento de esta palabra a partir de una humilde semilla de mostaza que algún día sí se volverá un árbol frondoso. Por lo cual es necesario abordarla con fe y criterio de historiador, con sumo respeto y métodos histórico-críticos. Es en este sentido que Pablo en su carta a los gálatas (3, 24s) dice que es como el pedagogo que conduce a Cristo. El muy querido Padre Albert Gelin decía del Antiguo Testamento que era el tiempo de la "paciencia divina".

6. LA INSPIRACION: UN CONCEPTO ANALOGICO

Mi venerado maestro, el Padre Pierre Benoit, o.p., (q.e.p.d.), enseñaba que la inspiración es un concepto analógico que se aplica en grados distintos en las diferentes partes de la Biblia y en los distintos colaboradores. A algunos semejante teoría pareció una novedad peligrosa. Pero esta enseñanza no era nada nueva en la tradición católica. Orígenes la aplicaba a propósito de 1 Co 7, donde Pablo distingue claramente lo que es la enseñanza del Señor sobre la indisolubilidad del matrimonio y la brecha que él por propia iniciativa abre en un caso particular. Algo parecido encontramos en san Juan Crisóstomo en su homilía sobre Mt 7,4. Con un poco de paciencia, uno podría sin duda encontrar otros muchos ejemplos de esta distinción en la literatura patristica.

7. EL FUNDAMENTALISMO ES MUY PELIGROSO

Uno podría pensar que no vale la pena dar tanta importancia al fundamentalismo, pues se trataría de un error de enfoque benigno para simples de espíritu que no hace daño a nadie. Pero esto es un error muy grave. El fundamentalismo es tremendamente peligroso, es culpable de numerosas tragedias históricas. Para dar algunos ejemplos, las cruzadas fueron una interpretación fundamentalista de las guerras santas del libro de los Jueces. La inquisición fue un regreso al zelotismo del sacerdote Pinjas (Nm 25), a las matanzas propiciadas por el profeta Elías (1 Re 18) y otros purificadores del pueblo que Jesús condenaría más tarde (Jn 8, 1-11). La trata de negros se respaldó en una interpretación fundamentalista de Gn 9, 26s que costó la libertad a millones de negros africanos. Muchos atropellos contra los indígenas de América durante la colonia encuentran allí también sus raíces. El antisemitismo responsable de la *shoah* con sus tristes e imborrables recuerdos de Auschwitz, Buchenwald, Belsen, Treblinka, etc... depende también en gran medida de una lectura fundamentalista de los evangelios de Mateo y Juan.

8. TRES VACUNAS CONTRA EL VIRUS DEL FUNDAMENTALISMO

En el ministerio pastoral, ¿cómo se puede luchar eficazmente contra el fundamentalismo? ¿Cómo vacunar a los jóvenes y a los menos jóvenes que se inician a la lectura de la Biblia?

Personalmente llevo casi medio siglo en esta lucha, inyectando a diestra y siniestra tres antivirus patrísticos que han dado bastante buen resultado. Creo necesario empezar cualquier curso de Sagrada Escritura o cualquier círculo bíblico iniciando a tres claves de interpretación que ayudan a evitar los falsos problemas que a menudo se presentan. Estas claves las he explicado a toda clase de gente con ejemplos sencillos y me doy cuenta de que han logrado liberar a muchos de muchas angustias. Aquí, por falta de espacio, me contentaré

con enunciar esas claves, remitiendo para más detalles a un artículo publicado hace ocho años en esta misma revista⁵.

1ª clave: *La Biblia es una obra de fe, no de ciencias profanas.* Como finamente los expresaba el cardenal Baronio: "La Biblia no nos dice cómo está hecho el cielo, sino cómo se va al cielo".

2ª clave: *La revelación ha sido progresiva.* El mensaje de Dios no es tan claro y acabado en los textos más arcaicos como se encuentra en la boca de Cristo.

3ª clave: *En la Biblia se encuentran muchos de los géneros literarios que se usaban en el mundo antiguo y cada uno tiene su modo peculiar de edificar al pueblo de Dios y de comunicarle la verdad.* La ficción, la parábola, el proverbio, no son menos aptos que la prosa histórica para comunicar un mensaje liberador.

Estas claves no son ninguna novedad. La primera se encuentra claramente, por ejemplo, en san Agustín. La segunda, como acabamos de verlo, en san Ireneo y Tertuliano. La tercera, ya la usaban espontáneamente muchos Padres de la Iglesia como san Gregorio Niceno, pero se estudió más sistemáticamente en este siglo. El que las sabe manejar se libra de muchas angustias.

¡Ojalá estos santos Padres nos sigan guiando para mayor gloria de Dios y tranquilidad de sus hijos!

⁵ A. MORIN, El único libro que me lee a mí, *Medellín*, XIV, 56 (1988) 464-481.

BIBLIOGRAFIA BREVE

BARR, JAMES, *Fundamentalism*, SCM Press, London 1977. ID., *Escaping from Fundamentalism*, *ibid.*, 1984.

BERGERON, RICHARD, O.F.M., *Le cortège des fous de Dieu*, Ed. Paulines, Montréal 1982. ID., *Les fundamentalistes et la Bible. Quand la lettre se fait prison*, Fides, Montréal 1987.

COLE, STEWART G., *The History of Fundamentalism*, Greenwood Press, Westport 1971.

DEIROS, PABLO A., "Protestant Fundamentalism in Latin America", en MARTIN E. MARTY AND R. SCOTT APPLEBY, ED., *Fundamentalisms Observed*, The University of Chicago Press, 1991, 142-196.

GALINDO, FLORENCIO, C.M., *El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, Estella 1994.

Dirección del Autor:
Seminario Mayor Nuestra Señora del Rosario
A.A. 286
Manizales
Colombia

PALABRA DE DIOS FUENTE DE VIDA

DECLARACION FINAL DE LA V ASAMBLEA PLENARIA
DE LA FEDERACION BIBLICA CATOLICA (FEBIC)
HONG KONG, 2-12 DE JULIO DE 1.996

1.0. Nosotros, 170 delegadas y delegados de los miembros de la *Federación Bíblica Católica*, procedentes de 70 países, nos hemos reunido en la Universidad de Ciencia y Tecnología, Clearwater Bay, Hong Kong, del 2 al 12 de julio de 1.996.

1.1. Nos congregamos en torno al tema: "Palabra de Dios - Fuente de Vida". Este encuentro nos ha brindado la oportunidad de compartir ricas y variadas experiencias, relacionadas con los signos de vida, pero también con los signos de muerte de nuestras sociedades, y con los caminos por los que la Palabra de Dios y nuestro ministerio bíblico se han convertido en fuente de vida. También nos hemos dado cuenta de que nuestro mundo se encuentra especialmente marcado por los retos de la justicia social, de la paz y de la protección de la creación. La exhortación del Papa Juan Pablo II, en su carta a la Asamblea, fue un gran estímulo: "Cuando rezan y estudian, ustedes deben ser profundamente conscientes de la sed de vida divina que tienen los hombres y mujeres de hoy, de la gran añoranza de certeza y esperanza que embarga el corazón de muchos seres humanos". Estas palabras estimulan nuestra misión tanto como la apasionada defensa en favor de la vida, expresada por el Papa en *Evangelium Vitae* y en otros muchos momentos, y han confirmado el tema elegido para esta Asamblea.

1.2. Hemos reflexionado a partir del texto bíblico, hemos considerado cómo la Biblia y la realidad se iluminan mutuamente. En concreto, hemos vuelto una y otra vez a la narración que hace el evangelio de Juan sobre el encuentro entre Jesús y la Samaritana (Jn 4, 1-42). Este ha sido el texto de la *lectio divina* diaria. En esta declaración final ofrecemos una *lectio* de ese pasaje e intentamos relacionarlo con lo que será nuestra pastoral en los próximos seis años. Nuestra *lectio* refleja el contexto asiático de esta asamblea y el influjo de las tradiciones asiáticas, portadoras de esa armoniosa sabiduría que ayuda a descubrir la vida en "lo más profundo del corazón".

2. "Jesús, fatigado por la caminata, se sentó junto al pozo. Era casi mediodía" (Jn 4,6)

2.1. La narración comienza al mediodía, cuando ha transcurrido buena parte de la atareada jornada, pero cuando resta aún una fructífera porción de la misma. No fue más que una pausa en el camino de Jesús, pero tan significativa que todavía hoy nos impacta. Como miembros de la *Federación Bíblica Católica*, desde Bogotá, hemos estado caminando y, mientras miramos esperanzados hacia el porvenir, nos hemos detenido en el pozo de Hong Kong. La gente que puebla este territorio prosigue su camino y considera las oportunidades y desafíos que lo introducen en un nuevo milenio bajo un nuevo sistema político. Por lo tanto, éste es un lugar adecuado para que evaluemos nuestro caminar en el ministerio bíblico y para que reflexionemos sobre sus retos y posibilidades.

2.2. Jesús se sienta en el pozo, el lugar del encuentro (cfr. Gn 21, 22-34; 24,10-27; 26, 15-25; Ex 2,16-22). Alrededor de este sitio la gente compartía, valoraba y planeaba su vida. Aquí se contaban las historias de sus luchas y expresaban sus anhelos de paz y de concordia. En el pozo de Jacob, precisamente, recordaban sus antepasados y sus tradiciones centenarias, tradiciones de las cuales también nosotros somos herederos.

2.3. Jesús se sienta en el pozo, el lugar donde se sacian las necesidades básicas de agua y de frescura. En el pozo encontramos agua fresca para el camino de la vida.

2.4. Aquí, en Hong Kong, este gesto de Jesús tiene una resonancia especial para todos nosotros. Nos hallamos, de hecho, en un lugar donde se encuentran el Este y el Oeste, donde la sabiduría ancestral y las tradiciones de la China conviven con el urbanismo moderno y con las empresas comerciales. Aquí, al igual que en otras ciudades, vemos a mucha gente que apenas sobrevive, entre un gran consumismo y despilfarro, con la esperanza y el anhelo de contar con una auténtica comunidad, en medio de la soledad y de la alienación. Admiramos el crecimiento económico plasmado en enormes estructuras de cristal y de cemento y observamos, al mismo tiempo, de qué manera sufren muchas personas, a causa de la codicia de algunos poderosos, pero sin perder la esperanza de que los beneficios de este crecimiento sean compartidos con los más necesitados. En el ámbito de esta Universidad de Ciencia y Tecnología, podemos darnos cuenta cabal de cómo el desarrollo tecnológico pone en evidencia el ingenio que Dios nos ha dado y hasta qué punto promete aligerar las cargas y la monotonía de la vida. Esperamos que este mundo nuevo llegue a ser un lugar donde se rinda reverencia a la dignidad humana y a la creación toda. Sentimos también una sed profunda, sed de un continuo encuentro personal con el Dios revelado en Jesús. En el calor del mediodía del mundo actual, a menudo alienado, tenemos sed de la vida abundante que Jesús, como Fuente, nos ofrece. Fortalecidos por el Espíritu, queremos compartir esta experiencia vivificadora.

3. "Si conocieras el don de Dios..." (Jn 4, 10)

3.1. Mientras reflexionamos sobre esta sed de vida verdadera, caemos en la cuenta de que Dios, el "amigo de la vida" (Sab 11, 26), nos la da continuamente. El Espíritu creador de Dios obra permanentemente en el mundo y responde a nuestro anhelo de preservar la vida, de tener pan, vivienda, libertad, de vivir solidariamente y de compartir en comunidad. Dios escribe el libro de la vida en las páginas de las diferentes culturas, de las distintas tradiciones religiosas, en la existencia de las mujeres y de los hombres comunes y corrientes.

3.2. Pero nos engeguecemos con facilidad y somos incapaces de ver lo que Dios hace; por eso, nuestros ojos deben ser abiertos. Nuestros deseos pueden continuar siendo demasiado egoístas y superficiales. Al principio, la Samaritana anhelaba un mundo en el que no tuviera que ir todos los días a buscar el agua. Sus aspiraciones, como las nuestras, debían de ser profundizadas y purificadas. La Palabra de Dios nos presenta una visión más profunda de la realidad y nos ayuda a descubrir la mano de Dios que actúa en el esplendor de la creación, en las comunidades que luchan por la justicia y la paz, en la belleza de la vida humana. Así como los deseos de la Samaritana fueron profundizados y purificados durante su encuentro con Jesús, la Palabra de Dios puede profundizar y purificar los nuestros; ella nos ayuda a tomar conciencia de lo que Dios quiere para nosotros, de que el deseo divino de "dar vida... para que la tengan en plenitud" (Jn 10, 10), "es capaz de hacer mucho más de lo que nosotros pedimos o pensamos" (Ef 3, 20). La Palabra nos permite mirar nuestra realidad y nuestras esperanzas con ojos nuevos, en tanto que la realidad nos da una nueva visión para leer e interpretar la Biblia.

3.3. Esta profundización del conocimiento de nosotros mismos y de nuestros deseos se realiza gradualmente. Un proceso tal de conversión es tarea de toda la vida. Fue así como la Samaritana pasó, poco a poco, de ver en Jesús a un judío que, para su inmensa sorpresa, le hablaba, a ver en él a un posible proveedor de agua, a verle luego como un profeta, más tarde como el Mesías y, finalmente, a hacer que la gente de su pueblo lo descubriera como el Salvador del mundo. Poco a poco, la Samaritana fue pasando del deseo elemental de agua, al de una fuente inagotable de agua y, por fin, al del agua que salta hasta la vida eterna. Poco a poco, ella se va convirtiendo en discípula y apóstol (cfr. Mc 8, 22-38; Jn 9, 1-41; 11, 21-27). También nosotros, durante esta Asamblea, hemos ido profundizando en el misterio del Dios de amor que da vida, por medio de la escucha, del compartir de experiencias y de la *lectio divina*.

4. "Soy yo, el que está hablando contigo" (Jn 4, 26)

4.1. "Muchas veces y de muchas maneras" (Hb 1,1) Dios está presente en la vida, en la historia, en la cultura de los pueblos. Pero, ¿cómo descubrir y experimentar esta presencia? ¿Cómo se debe leer la Biblia para que revele esta

fuelle de vida y para que realmente llegue a ser una Buena Noticia, sobre todo para los pobres (cfr. Lc 4, 18)?

4.2. Jesús nos revela a Dios como Padre. Su alimento fue hacer la voluntad del Padre (v.34). De aquí surge su misión: "Yo no hago nada por mi propia cuenta; solamente enseñé lo que aprendí del Padre" (Jn 8, 28). Por esto Jesús tiene una mirada nueva que le permite encontrar la presencia de Dios en la vida (v. 35). El es el don de Dios, la fuente de agua viva (v. 10). Con su existencia, con todo lo que dice y hace, nos desvela el rostro de Dios: "El que me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14, 9). El es como un prisma a través del cual descubrimos el camino que conduce a la fuente de la vida.

4.3. Jesús fue fiel a la cultura y a las tradiciones de su pueblo (v. 22). Pero su vivo sentido de la presencia de Dios como Padre le dio una gran libertad frente a las leyes y costumbres que iban en contra de la vida y de la fraternidad. Esta libertad le permitió ir a Samaría (v. 4); hablar abiertamente con una mujer (v. 7); acoger a la Samaritana, una marginada de la sociedad, y entablar un diálogo respetuoso con ella, a pesar de ser un judío (v. 9); vivir con los samaritanos durante dos días, sin dejarse condicionar por las reglas de pureza ritual (v. 40).

4.4. La presencia de Dios le da a Jesús una nueva visión para leer la Biblia, para descubrir en ella nuevos significados (vv. 20-24), para comprender la realidad en forma novedosa (v. 35), para descubrir una fuente de vida en un pueblo considerado como herético por sus contemporáneos, y para lograr que este pueblo reconociera el don de Dios en su existencia (v.14).

4.5. Viviendo y compartiendo su vida, Jesús revela el rostro de Dios. Al mismo tiempo, permite que el pueblo descubra su propio rostro, su identidad, su capacidad para trabajar unido por una vida mejor. De esta manera, la comunidad de los samaritanos fue capaz de tender un puente sobre el abismo que los separaba de los judíos, y de acoger a Jesús, un judío, en su seno.

4.6. El camino que Jesús muestra y que conduce hacia la fuente de la vida, es un sendero difícil y marcado por el conflicto. Hoy, nuestro camino también pasa entre los conflictos de una cultura de la muerte y por las comunidades que buscan la realización del amor que da la vida. Como Jesús lo experimentó en su diálogo con la Samaritana, esta vía no está exenta de ambigüedades (v.v. 4; 11-13; 15; 17; 19-20). Sin embargo, es el camino por el cual se revela como Mesías, como el único que puede colmar la esperanza de su pueblo (v.26). En esta senda, compartiendo la vida con Jesús, los samaritanos se dieron cuenta de que él era "el Salvador del mundo" (v. 42).

5. "...no tendrán que subir a esta montaña ni ir a Jerusalén" (4, 21)

5.1. Jesús y la Samaritana discuten acerca del lugar donde Dios debe ser adorado, en un diálogo que ayuda a superar y a trascender las fronteras:

- entre culturas y religiones (v. 9)
- entre mujeres y hombres (v. 27)
- entre poderosos y desheredados (v. 7)

Esto ocurre en el encuentro entre Jesús -hambriento, sediento y cansado (vv. 4; 6; 8)- y la mujer -sedienta de vida (v. 15)-. Sucede en el pozo, el lugar de lo cotidiano. Se desarrolla mediante un diálogo de fe, que al comienzo es difícil y receloso, pero que va profundizándose gracias a la escucha mutua.

5.2. En este diálogo llega a ser claro que el mundo entero y la vida cotidiana, y no sólo algunos momentos y sitios sagrados, son lugares para adorar a Dios en "espíritu y en verdad" (v. 23); en ellos, de hecho, se reveló Jesús por primera vez como Mesías (v. 26). Lo decisivo, desde entonces, es vivir en el espíritu de Jesús y en el servicio a la verdad, es llevar una vida cuyo rostro humano se manifieste en la práctica de la justicia, de la fraternidad y en la compasión con los que sufren (cfr. 1 Jn 4, 20). Esta nueva vida se va moldeando por la atención a la voluntad de Dios, revelada a su pueblo, según la cual vivió Jesús (v. 34), y que el Espíritu nos recordará en todo momento (cfr. Jn 14, 26).

5.3. Una práctica pastoral que esté inspirada y fundamentada en la Biblia tiene mucho que aprender de este encuentro y de este diálogo que trascienden las fronteras.

5.3.1. El ministerio bíblico es dialogante, sensible a las situaciones concretas de la existencia y a la sed de vida del pueblo, atento a escuchar y a respetar a todos aquellos con quienes se entre en contacto.

5.3.2. Debemos aprender a encontrar a Dios en lugares totalmente inesperados y desconocidos; en medio de pueblos con otras creencias, o entre los no creyentes; más allá de los muros de las iglesias y de los tiempos y sitios sagrados; en toda actividad que tenga como propósito el servicio a la persona y a la comunidad.

5.3.3. Para muchos hombres y mujeres, la lucha por la supervivencia es una realidad cotidiana; muchas otras personas saborean los frutos de la libertad después de una larga opresión, mientras descubren los retos que esta libertad trae consigo; hay quienes viven en un mundo donde la gente se considera como secular y postmoderna. Pero en lo más recóndito de todas estas situaciones, las gentes buscan una experiencia de lo divino. Por lo tanto, el ministerio bíblico no puede reducirse a lo estrictamente religioso y eclesial, sino que debe anunciar la Buena Nueva en diálogo con todas las dimensiones de la vida, para que la humanidad llegue a experimentar y a confesar que la presencia de Dios,

hecha visible en Jesús, es portadora de salvación y de liberación, de paz y de reconciliación para el mundo entero.

5.3.4. Salvación y liberación, paz y reconciliación que se van a manifestar sólo en la medida en que superemos la tendencia de muchas culturas y tradiciones (incluso cristianas!) a valorar a la persona por su sexo, raza, religión, cultura, situación económica o por el poder que detenta, y el afán de dividir el mundo entre buenos y malos, entre los que están en favor y los que están en contra de Dios.

5.3.5. Esta actitud de diálogo, de sensibilidad y de compasión por "el otro", por pueblos de distinta cultura, de diferentes creencias y con otra visión del mundo, es absolutamente incompatible con cualquier forma de arrogancia religiosa y con cualquier tipo de comprensión fundamentalista de la Biblia. Con razón la "estrechez" del fundamentalismo ha sido rechazada por la Iglesia (Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*).

6. "Estos son los verdaderos adoradores, ... a quienes el Padre busca" (Jn 4, 23)

6.1. Nos esforzamos por tener vida, la deseamos ardientemente; sin embargo, Dios está aún más deseoso de concedémosla. El camino de la humanidad hacia Dios es el mismo de Dios hacia nosotros. Nuestro anhelo por una vida verdadera coincide con el querer divino de encontrar verdaderos adoradores.

6.2. Dios, "el amigo de la vida" (Sab 11, 26), "sale al encuentro de sus hijas e hijos y les habla con gran amor" (DV 21) y está dispuesto a compartir su vida divina, por medio de Jesucristo, presente donde dos o tres se reúnen en su nombre.

6.3. Esta iniciativa y este deseo de Dios de dar vida en Jesús, se manifiesta en el encuentro con la Samaritana: Jesús le habla al corazón, entra en la profundidad de su existencia, le ayuda a descubrir al Padre, la introduce en el horizonte infinito de la adoración en espíritu y en verdad.

6.4. Jesús presentó este don de la vida divina como su "alimento" y como la razón de ser de su existencia terrena. "Mi alimento consiste en hacer la voluntad del que me envió hasta que lleve a término su obra de salvación" (34). "La voluntad de mi Padre es que todos los que vean al Hijo y crean en él tengan vida eterna, y yo los resucitaré en el último día" (Jn 6, 40); "Yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en plenitud" (Jn 10, 10).

6.5. Jesús continúa hoy con su "trabajo" por medio de su palabra, que no es letra muerta, sino que tiene vida propia. Por eso, no es el lector el primero que analiza, explica, descifra el sentido del texto. Más bien, es el texto mismo

el que ilumina y revela su verdad. La actitud de respeto que debe observarse ante el texto viviente tiene una profunda resonancia en las tradiciones de las culturas asiáticas, e implica tanto un esfuerzo por escuchar a Dios, como la conciencia de que él está siempre dispuesto a hablarnos.

6.6. De esta forma, el lector accede a la experiencia de la admiración agradecida y de la sincera humildad; de la apertura, de la disponibilidad para maravillarse, para orar, para sumirse en lo infinito, para entrar en el corazón de Dios por la mediación de su palabra, hasta quedar sumergido en la plenitud de la vida; una vida que transcurre en el amor y en la luz.

7. "Ya creemos en él... porque nosotros mismos le hemos oído" (Jn 4, 42)

7.1. El encuentro de Jesús con la Samaritana no se reduce a una conversación privada; él logra reintegrar a la mujer a su comunidad y hace posible el compartir entre la comunidad samaritana y la comunidad judía.

7.2. De forma sorpresiva y hasta impactante, el cuarto evangelio presenta a una mujer (testigo inepto por tradición) como la primera persona a la que Jesús se revela como Mesías. El evangelio va más allá, al mostrarla, con todo y su infeliz historia, como apóstol de su comunidad. Cuando invita a las gentes de su pueblo para que *"Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho"* (v. 29), ella está continuando el trabajo de Jesús, quien, en capítulos precedentes, había aparecido invitando a sus primeros discípulos: *"vengan y lo verán"* (Jn 1, 39).

7.3. Desde entonces, la Samaritana pasa a un segundo plano y no vuelve a hablar de sí misma sino de Jesús; ella disminuye para que él crezca (cfr. Jn 3, 30). No sólo comparte su experiencia de Jesús sino que permite que los demás tengan de él una experiencia propia. En la medida en que lo logran, llegan a tener un más profundo y amplio conocimiento de Jesús y pueden exclamar convencidos: *"él es verdaderamente el Salvador del mundo"* (v. 42).

7.4. Esta experiencia y este conocimiento no son instantáneos. Se hacen evidentes después de *"dos días"* (v. 40) de estar, no sólo departiendo, sino también compartiendo la vida.

7.5. Las implicaciones para la pastoral bíblica son claras:

- nosotros todos, mujeres y hombres, hemos sido llamados al apostolado para invitar a otras y a otros a que *"vengan y vean"*;
- *"no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo"* (2 Cor 4, 5);
- nos comprometemos a mantener un auténtico diálogo que no se quede en el intercambio de palabras, sino que vaya hasta el compartir solidario de las situaciones de la vida de los demás;

- en tal diálogo, somos tanto aprendices como maestras y maestros;
- de esta forma esperamos encontrar "al otro" y, juntos, descubrir a Jesús y experimentar por qué es el salvador que da vida al mundo.

8. "Levanten la mirada y observen los campos sembrados, que están ya maduros para la cosecha" (Jn 4, 35)

8.0. Al "leer" la narración del encuentro de Jesús con la Samaritana, nuestras mentes, nuestros corazones y nuestra imaginación se sintieron sacudidos por una visión más auténtica de nuestra misión. Para que esta visión se vaya convirtiendo en realidad en los próximos seis años, tendremos que pasar de las ideas a la acción. Por lo tanto, asumimos los siguientes compromisos en nuestro empeño de compartir la Palabra de Dios que es Palabra de Vida.

8.1. La *Federación Bíblica Católica* se compromete a:

8.1.1. Continuar trabajando en la consolidación del proceso de regionalización que comenzó en Bogotá y crear nuevas redes de colaboración.

8.1.2. Profundizar su reflexión sobre la lectura contextual de la Biblia, teniendo en cuenta los temas hermenéuticos que se relacionan con este tipo de lectura.

8.1.3. Promover la realización de un Sínodo de Obispos sobre la Palabra de Dios, poniendo especial atención a la acogida e implementación del capítulo VI de la *Dei Verbum*, y estando dispuesta a colaborar en la preparación de dicho Sínodo. En particular, se compromete a elaborar un documento, con la animación del Comité Ejecutivo y de los coordinadores (sub)regionales, sobre el "El papel de la Biblia y de la pastoral bíblica en la Iglesia", con miras a dicho Sínodo.

8.1.4. Establecer y mantener relaciones más estrechas con grupos en los que la pastoral bíblica tenga o pueda tener un papel central; por ejemplo: institutos litúrgicos, centros de formación catequética y pastoral, comisiones de justicia y paz, asociaciones o entidades que trabajen por la conservación del medio ambiente.

8.1.5. Buscar nuevas formas de cooperación con la Pontificia Comisión Bíblica.

8.1.6. Establecer redes de colaboración con grupos que estén trabajando, en forma oficial, nacional o localmente, para la celebración religiosa del Tercer Milenio.

8.1.7. Trabajar con dedicación para lograr la cancelación de la deuda externa en el año 2.000, a fin de que éste se convierta realmente en un año jubilar, aliviando las cargas de los oprimidos.

8.1.8. Promover a la mujer en todas las actividades de la Federación y fomentar el uso de un lenguaje inclusivo en sus distintas tareas y a todo nivel.

8.1.9. Proponer, por medio del Comité Ejecutivo y/o del Secretario General, a las autoridades eclesiásticas competentes que incluyan, en el programa regular de estudios de los seminarios y facultades eclesiásticas, cursos sobre "La lectura de la Biblia en la Iglesia", con un enfoque histórico, hermenéutico y pastoral, y sobre las culturas, religiones y filosofías no cristianas, en orden a lograr un diálogo fructífero entre estas culturas y el mensaje bíblico.

8.1.10. Ofrecer su cooperación a las autoridades competentes, por medio del Comité Ejecutivo y/o del Secretario General, para la revisión del Leccionario.

8.2. Cada uno de los miembros de la Federación se compromete a:

8.2.1. Continuar estudiando el Documento Final de Bogotá y el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La Interpretación de la Biblia* con el fin de aplicar las propuestas de estos documentos en los diferentes y diversos contextos donde se labora.

8.2.2. Prestar especial atención a la dimensión exegética de la Biblia en los talleres y encuentros en los que participe, con el fin de establecer formas y caminos por los cuales la exégesis científica y la sabiduría pastoral puedan enriquecerse mutuamente.

8.2.3. Hacer de la formación para el ministerio bíblico, tanto de los laicos como del clero, una opción prioritaria. Estos programas de formación:

8.2.3.1. incluirán una fundamentación en los principios exegéticos básicos,

8.2.3.2. no estarán limitados al aula de clases, sino que prepararán a la gente, a través de la experiencia, para un "diálogo de vida" con otras culturas, con otras tradiciones religiosas, con los pobres y marginados. El diálogo con las frágiles culturas de los pueblos indígenas es especialmente importante.

8.2.4. Trabajar a fin de que las prácticas actuales de las celebraciones de la Palabra de Dios y de la catequesis sean más efectivas y para desarrollar otras nuevas. Para ello, prestar atención a la relación entre Biblia, vida, liturgia y catequesis.

8.2.5. Promover un estilo de predicación que tenga en cuenta el testimonio de la comunidad, en relación con su experiencia de la Palabra de Dios como fuente de vida.

8.2.6. Adentrarse creativamente en el mundo de la juventud, para que la Palabra de Dios pueda llegar a ser fuente de vida para sus esperanzas e incertidumbres.

8.2.7. Utilizar con más frecuencia y de manera más efectiva la tecnología moderna de las comunicaciones; por ejemplo: producciones de vídeo, redes de datos, Internet.

8.2.8. Hacer un estudio minucioso y continuo de todos los documentos de esta Asamblea Plenaria—los textos de las ponencias principales, los documentos que tratan sobre la lectura contextual de la Biblia, los informes de los grupos de trabajo y esta declaración final—, y aplicar sus propuestas en la pastoral bíblica, de forma creativa, de acuerdo con el medio.

8.3. Estos compromisos son, en realidad, múltiples y variados, pero reflejan nuestra convicción de que el potencial de la cosecha es sin duda enorme. En este momento de la historia, el sufrimiento del mundo y los retos que se le presentan a la Iglesia son obvios. Los contemplamos como invitaciones al compromiso y a la creatividad, con la esperanza puesta en aquellas palabras del cuarto evangelio: *“¿No dicen ustedes que faltan todavía cuatro meses para la cosecha? Pues yo les digo: Levanten la mirada y observen los campos sembrados, que están ya maduros para la cosecha”* (Jn 4, 35).

N.B. En el numeral 8.1.8 se utiliza el término “lenguaje inclusivo” (“inclusive language”). Esta expresión se refiere al uso de un lenguaje que tenga en cuenta o que incluya a la mujer. (Nota del traductor).

ANTENA BIBLIOGRAFICA

VOLUMEN V 1996

(Reseña Hemeroteca ITEPAL - 1995)

América Latina

- AA.VV., Ante la crisis. Algunas propuestas, *La Cuestión Social* 1 (1995) 3-6.
- AFANADOR M., Seguridad ciudadana en Colombia, *Persona y Sociedad* 3 (1995) 65-102.
- ANCHONDO R., La seguridad pública en México, *Persona y Sociedad* 3 (1995) 127-161.
- BEDOY H., Crisis social en México, *Christus (Esp)* 2/3 (1995) 46-55.
- CALDERÓN F., Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina, *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1995) 3-16.
- CARDIM C., Seguridad ciudadana en el Brasil. Las grandes ciudades, *Persona y Sociedad* 3 (1995) 41-64.
- CARO I., Chile. Seguridad ciudadana y desarrollo social, *Persona y Sociedad* 3 (1995) 103-126.
- CASTILLO A., Costa Rica. Pueblo y cultura, *Misión sin Fronteras* 166 (1995) 21-24.
- CENTRO TATA VASCO, Reflexión cultural, *Christus (Esp)* 2/3 (1995) 32-45.
- DE MESA A., Iberoamérica (identidad y nombre), *Cuadernos Hispanoamericanos* 541/42 (1995) 57-103.
- DÍAZ C., Chiapas. La dignidad del indio, *Caritas* 347 (1995) 11-13.
- _____, Perú. Mejora la economía, luego hay más pobres, *Caritas* 348 (1995) 10-11.
- ESPIÑOZA M., El primer año de los «nuevos tiempos», *Servicio* 191 (1995) 3-4.
- FRANCO A., Estados Unidos y Colombia. Intriga, confusión y desconcierto, *Revista Javeriana* 617 (1995) 108-115.
- FRANZE J., Peronismo y menenismo. Las manos libres, *Cuadernos Hispanoamericanos* 545 (1995) 7-36.

- FREDERICK P., La seguridad urbana en Argentina, *Persona y Sociedad* 3 (1995) 7-40.
- GIESEKE M. - RUBIO M., La seguridad urbana en el Perú, *Persona y Sociedad* 3 (1995) 162-192.
- GISPERT-SAUCH A., Bolivia: diálogo y participación, urgente necesidad, *Páginas* 133 (1995) 105-107.
- GÓMEZ S., La sociología rural en Chile, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 46-65.
- KUNSH D. A., Fuerzas armadas en América Latina. Ganando enemigos, *Misión sin Fronteras* 167 (1995) 17-19.
- NÚÑEZ E., Las tres escalas de malaspina en el Perú, *Cuadernos Hispanoamericanos* 541/42 (1995) 191-199.
- RATINOFF L., Ajustes económicos y pobreza. Algunas lecciones de la experiencia latinoamericana, *Corintios XIII* 75 (1995) 81-127.
- STRÖBELE J., Puritanismo al estilo latinoamericano, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 89-97.
- SUNKEL O., La cuestión fundamental de la economía hoy en América Latina. Neoliberalismo y neoestructuralismo, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 29-46.
- VALDEAVELLANO R., Recomposición social más que compensación social. Cuando la emergencia sirve para emerger, *Páginas* 132 (1995) 24-35.
- VELASCO D., ¿Qué está pasando en México?, *Mensaje* 444 (1995) 48-51.
- WERNER L., La carta que nunca llegó, *Américas (OEA)* 47 (1995) 18-25.

Antropología Cristiana

- BRADY J. - HASEMANN G. - FOGARTY J., Secretos escondidos, hallazgos luminosos, *Américas (OEA)* 4 (1995) 6-15.
- DEBESA J., Algunas consideraciones sobre la muerte, *Servicio* 199 (1995) 30-31.
- DÍEZ R., El hombre en su medio, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 61-64.
- GARCÍA J., Escoger la vida, *Sal Terrae* 967 (1994) 265-276.
- GLE J., Question de Dieu, question de l'homme, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 148 (1994) 26-31.
- LEÓN G., La antropología cristiana en Santo Tomás de Aquino y su influencia en América Latina, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 57 (1995) 71-76.
- MARTÍN J., La opción fundamental. ¿Quién soy yo, qué voy a hacer de mí?, *Sal Terrae* 967 (1994) 251-264.
- MEYNET R., Le lion a rugi. Qui ne craindrait? La peur dans le livre d'Amos, *Lumen Vitae* 2 (1994) 157-165.

- NEUSCH N., Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'otage (suite), *Lumen Vitae* 4 (1994) 563-575.
- RESTREPO G., La antropología en la *Gaudium et Spes*, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 57 (1995) 7-24.
- SENTIS L., Penser la personne, *Lumen Vitae* 5 (1994) 679-700.
- SIMON S., Les mots et les maux de la peur, *Lumen Vitae* 2 (1994) 125-132.
- TEMOIGNAGE F., La peur de soi, *Lumen Vitae* 2 (1994) 145-148.
- VEGA I., Viaje al interior. El proceso y los cauces de la interiorización humana, *Sal Terrae* 967 (1994) 303-316.

Biblia

- AA.VV., Acoger y compartir la Palabra, *Misión Abierta* 7 (1995) 17-40.
- ÁLVAREZ O., Una reflexión para un acercamiento bíblico entre las relaciones de poder hombre-mujer, *Vinculum* 181/182 (1995) 25-27.
- APARICIO A. - MARTÍN J., Salmo 23. El Señor es mi pastor, *Vida Nueva* 1979 (1995) 23-30.
- APARICIO A., El éxodo, camino de libertad, *Vida Nueva* 4 (1995) 18-21.
- ARTOLA A., La inspiración Bíblica en el documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 179-185.
- AUWERS J., Les psaumes 70-72. Essai de lecture canonique, *Revue Biblique* 2 (1994) 242-257.
- BARTOLOMÉ J., Juan, un Evangelio para presbíteros, *Phase* 205 (1995) 53-66.
- BEAUDE P., L'accomplissement dans le nouveau testament, *Catéchèse* 136 (1994) 27-36.
- BENEDETTI P. DE, La lettura ebraica della Scrittura, *Scuola Dominicale* 3 (1994) 326-330.
- BOUSQUET F., Lire l'un et l'autre testament. Quelques repères fondamentaux, *Catéchèse* 136 (1994) 47-58.
- CANCLINI A., Reina-Valera. La Biblia de los evangélicos, *La Biblia en las Américas* 6 (1995) 31-33.
- CEBALLOS M., La Biblia en idioma Maya. Crónica de un proyecto, *Vida Nueva* 4 (1995) 482-484.
- DUCHESNEAU C., Les sources juives de la liturgie chrétienne, *Catéchèse* 136 (1994) 59-66.
- ESPINEL J., Los salmos, testigos de una búsqueda de plenitud de Dios, *Revista de Espiritualidad* 54 (1995) 245-264.

- FLOR SERRANO G., El libro de los salmos, *Reseña Bíblica* 6 (1995) 5-14.
- FOSSION A., «Donnez-leur vous-mêmes à manger». Lecture de Mt 14,13-21, *Lumen Vitae* 1 (1995) 7-18.
- FOX R., Où sont les femmes-clés de l'Écriture dans le lectionnaire d'aujourd'hui?, *Lumen Vitae* 2 (1995) 185-194.
- GAGNON R., Statistical analysis and the case of the double delegation in Luke 7:3-7a, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 709-731.
- GARCÍA F., Los himnos del Qumrán y los salmos bíblicos. Convergencias y divergencias, *Reseña Bíblica* 6 (1995) 53-62.
- _____, Los salmos. La fe y la oración de un pueblo, *Reseña Bíblica* 6 (1995) 23-32.
- GIRALDO N., Biblia y catequesis. Breve hojeada histórica, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 49-68.
- _____, Persona y obra del p. Marie-Joseph Lagrange, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 13-20.
- GIRLANDA A., 1 salmi, preghiera cristiana, *Catechisti Parrocchiali* 6 (1995) 8-11.
- _____, Il cantico dei cantici, *Catechisti Parrocchiali* 4 (1995) 9-12.
- _____, Il Siracide un saggio tradizionale e innovatore, *Catechisti Parrocchiali* 2 (1995) 6-9.
- _____, Qohelet. Un saggio disincantato, *Catechisti Parrocchiali* 1 (1995) 9-11.
- GONZÁLEZ A., El género salmos y sus formas, *Reseña Bíblica* 6 (1995) 15-22.
- GRELOT P., La concepción virginal de Jesús y su familia, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 359-366.
- GRUSON P., L'interprétation de la Bible dans l'Église, *Catéchèse* 136 (1994) 91-96.
- HEIL J., Ezekiel 34 and the narrative strategy of the shepherd and sheep metaphor in Matthew, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 698-708.
- HUMBERT J., L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie, *Revue Biblique* 2 (1994) 161-214.
- JIMÉNEZ H., El segundo Isaías y el éxodo de Babilonia, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 21-36.
- KAPKIN D., El ocaso del cristianismo y la eterna aurora de la religión, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 37-48.
- KILGALLEN J., Paul's speech to the Ephesian elders. Its structure, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1994) 112-121.
- MAGNANTE A., Líneas de espiritualidad en el Apocalipsis de San Juan, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 11-23.

- MARCHADOUR A., Pourquoi lire l'Ancien Testament aujourd'hui?, *Catéchèse* 136 (1994) 17-26.
- MEYNET R., L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible, *Lumen Vitae* 5 (1994) 641-657.
- _____, Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia. L'analisi retorica, *La Civiltà Cattolica* 3458 (1994) 121-134.
- MILOVAN G., Un biólogo frente a la Biblia, *La Biblia en las Américas* 216 (1995) 21-23.
- MONTAGNES B., Marie-Joseph Lagrange. La figure du savant et du croyant, *Lumen Vitae* 5 (1994) 715-726.
- MOORE M., Job's texts of terror, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 662-675.
- MURPHY-O'CONNOR J., Paul in Arabia, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 732-737.
- NAVARRO M.-BERNABÉ C., Lucas 2: el Evangelio de la infancia, *Vida Nueva* 1975 (1995) 21-31.
- OSIEK C., El Nuevo Testamento y la familia, *Concilium (España)* 260 (1995) 581-591.
- PAGAN S., Traducción de la Biblia. Una manifestación del Espíritu, *La Biblia en las Américas* 216 (1995) 11-13.
- PERTUZ M., Experiencia de lectura bíblica, *Vinculum* 181/182 (1995) 21-24.
- _____, Mujeres discípulas, *Vinculum* 181/182 (1995) 28-36.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, *Revista Bíblica* 53 (1994) 1-64.
- RAMÍREZ B., Le Scritture d'Israele e i cristiani, *Scuola Dominicale* 3 (1994) 319-322.
- REDDITT P., The two shepherds in Zechariah 11:4-17, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 676-686.
- SABBE M., The johannine account of the death of Jesus and its synoptic parallels (Jn 19,16b-42), *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1994) 34-64.
- SÁNCHEZ E., Una verdadera Biblia para niños, *La Biblia de las Américas* 3 (1995) 21-23.
- SEVILLA C., La Teología de los salmos. Síntesis del capítulo correspondiente al libro de Victor Morla, libros sapienciales y otros escritos, *Reseña Bíblica* 6 (1995) 41-51.
- SOGGIN J., I cristiani leggono l'Antico Testamento, *Scuola Dominicale* 3 (1994) 323-325.
- TABET M., L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Un documento della Pontificia Commissione Biblica, *Annales Theologici* 1 (1994) 23-68.

UEHLINGER CH., El clamor de la tierra, el clamor de los pobres. Perspectivas bíblicas sobre el tema ecología y violencia, *Concilium (España)* 261 (1995) 797-816.

ZURRO E., El ritmo poético de los salmos, *Reseña Bíblica* 6 (1995) 33-40.

Catecismo universal

BARRIOLA M., Reflexión sobre algunas evaluaciones del catecismo de la Iglesia Católica, *Tierra Nueva* 90 (1994) 48-70.

BOVONE A., O Catecismo da Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 8-11.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Orientaciones acerca de las obras síntesis del catecismo de la Iglesia Católica, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 41-47.

HILBERATH B., ¿Un catecismo para el mundo entero?, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 152-154.

KARLIC F., A economia sacramental e a celebração do mistério cristão no Catecismo, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 114-119.

KONSTANT D., Os dez mandamentos no catecismo, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 120-123.

LAHIDALGÁ J., El nuevo catecismo habla del matrimonio cristiano. Aspectos mejorables, *Surge* 555/56 (1994) 48-60.

LANZETTI R., O catecismo da Igreja Católica comparado com o catecismo romano, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 53-59.

LETHEL F., La théologie des Saints dans le catéchisme de l'Eglise Catholique, *Teresianum* 1 (1994) 55-80.

MARTINI C., O catecismo responde à necessidade da Igreja e do mundo de hoje, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 12-15.

MARTINS J., A história do catecismo da Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 147-151.

_____, O catecismo e a pena de morte, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 124-129.

NOUJEIM G., O catecismo da Igreja Católica e a tradição oriental, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 60-64.

RODRÍGUEZ P., El nombre del catecismo de la Iglesia Católica, *Scripta Theologica* 1 (1994) 223-232.

SANTOS B. DOS, O catecismo da Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 24-52.

SCHOTTE J., A colegialidade episcopal e o catecismo da Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 65-70.

Catequesis

- A.A., Iniciación al dibujo catequético (II), catequética, *Sal Terrae* 1 (1995) 31-40.
- A.A., Iniciación al dibujo catequético (III). Cuando los niños dibujan, catequética, *Sal Terrae* 2 (1995) 138-139.
- AA.VV., Para uma catequese inculturada. Documento final. Semana latino-americana de catequese, *Revista de Catequese* 70 (1995) 48-71.
- BISCONTI CH., Incertezza pastorale e incertezza teologica, *Via, Verità e Vita* 149 (1994) 22-29.
- BLANCO M., Capacitación inicial del profesorado de religión de educación primaria, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 85-98.
- BONATTI M., Catequese na cultura urbana moderna, *Revista de Catequese* 72 (1995) 20-29.
- BORELLO M. - DÍAZ J., Catequesis e informática, *Servicio* 199 (1995) 23-24.
- CATÃO F., Catequese e missão, *Revista de Catequese* 70 (1995) 5-13.
- _____, Criterios para elaboração de textos de catequese, *Revista de Catequese* 69 (1995) 67-69.
- CAZIN C.-TIHON P., Pour une lecture chrétienne des faits de société. Un exercice pratique lors d'une session, *Lumen Vitae* 1 (1995) 83-92.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Orientaciones acerca de las obras síntesis del catecismo de la Iglesia Católica, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 41-47.
- CORZO J., La enseñanza religiosa escolar. Un reto pedagógico, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 119-132.
- CREPALDI G., Dimensión social de la Acción catequética y formativa, *Corintios XIII* 75 (1995) 129-142.
- DIÓCESE DE OSASCO (SP), Catequese e missão na cidade, *Revista de Catequese* 70 (1995) 34-40.
- DIÓCESIS DE ALCALÁ DE HENARES, Catequesis sobre el perdón y la misericordia, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 111-145.
- DOS SANTOS A., A dimensão catequética do sentido missionário. Uma leitura catequética do texto-base do COMLA 5, *Revista de Catequese* 70 (1995) 14-19.
- DURRER M., Ancien Testament et société, relation d'une pratique de lecture, *Catéchèse* 136 (1994) 83-90.
- FOSSION A., Vers une Catéchèse inculturée, *Lumen Vitae* 2 (1995) 228-231.
- LAURITA R., Iniziare alla vita, iniziare alla fede, *Religione e Scuola* 6 (1994) 12-39.
- LUPITA, Las indulgencias, *Acción Femenina* 761 (1995) 7-8.

- MAGGIOLINI A., O ato ou a virtude da fé no sujeito humano inserido na Igreja, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 108-113.
- MARÍN TAMAYO J., La conscientisation aux défis sociaux dans la Catéchèse en Colombie, *Lumen Vitae* 1 (1995) 93-105.
- MARTINELLI R., Algumas formulações sintéticas da fé, da pregação e da vida da Igreja, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 93-99.
- MENDES DE OLIVEIRA R., Interrogações em torno de catequese na televisão, *Revista de Catequese* 69 (1995) 47-53.
- MERLOS ARROYO F., Catéchèse latino-américaine. Les tentations d'un ministère, *Lumen Vitae* 2 (1995) 219-227.
- MOLLA D., Quiero que mi hijo sea ciudadano del mundo. Para una formación social en clave cristiana, catequética. *Sal Terrae* 2 (1994) 115-122.
- MORIN A., Memória da inculturação da fé na catequese da América Latina, *Revista de Catequese* 69 (1995) 4-19.
- OTTOLINI V., La cresima nell'iniziazione cristiana, *Via, Verità e Vita* 149 (1994) 30-37.
- RATZINGER J., O Evangelho e o catecismo. Introduzir no conhecimento concreto de Jesus seguindo o realismo das narrativas evangélicas, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 77-92.
- RIBEIRO N., A catequese influenciada pelo cotidiano. Gestos de solidariedade e subjetividade. Pistas de atuação catequética, *Revista de Catequese* 72 (1995) 5-18.
- ROUTHIER G., Le catéchuménat. Indice du changement social et ecclésial. L'exemple du québec, *Lumen Vitae* 1 (1994) 69-92.
- SÁNCHEZ J., O problema da inculturação no catecismo, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 71-76.
- SCHWERZ N., A relação catequese-evangelização e a mística do(a) catequista, *Grande Sinal* 3 (1995) 289-304.
- SEGALA G., A Escritura, Palavra Viva de Deus vivo, no catecismo, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 100-107.
- SORAVITO L., La Cresima: un panorama variegato, *Via, Verità e Vita* 149 (1994) 8-21.
- SORAZU E., La comunicación testimonial en la catequesis. Saboreando la vida, catequética. *Sal Terrae* 2 (1994) 139-146.
- TRENTI Z., Un itinerario dal -presagio- alla -inovazione- (linee di un itinerario esistenziale alla fede), *Catechesi* 3 (1994) 4-10.
- TRINTA J., Os excluídos e a catequese, *Revista de Catequese* 69 (1995) 54-69.
- UN'EQUIPE DI LAVORO, Pregare = ascoltare, accogliere, costruire la casa sulla roccia (proposta di un sussidio per gli adolescenti), *Catechesi* 3 (1994) 45-50.

VASCONCELOS P., Falar de Deus. Visão bíblico-catequética, *Revista de Catequese* 71 (1995) 5-7.

VILLATA G., Quale pastorale per gli adolescenti? Ipotesi di pastorale degli adolescenti secondo il cdg, *Catechesi* 3 (1994) 34-44.

Comunidades eclesiales

CARMONA J., Las CCB: la mística de la comunión, *Servicio* 199 (1995) 11-12.

FAULKNER L., Las comunidades eclesiales de base, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 74-77.

FUSCA G., Camino neocatecumenal, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 34-36.

WYNARCZYK H., Neopentecostalismo latinoamericano, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 322.

Cristianismo

A.A., La política, un reto del Papa a los cristianos venezolanos, *SIC. Centro Gumilla* 581 (1995) 2-3.

ALZATE C., La creencia en la reencarnación, un desafío al cristianismo, *Optantes* 10 (1995) 10-12.

CONZEMIUS V., La fe cristiana universal y el nacionalismo, *Concilium (España)* 262 (1995) 957-966.

GRINGS D., Cristianismo e política brasileira, *Teo comunicação* 104 (1994) 189-218.

MARCHAND N.-WETS C., Des intellectuels catholiques, *Études* 3806 (1994) 807-816.

MIRET E., Cristianismo y tolerancia. Una historia accidentada, *Misión Joven* 216/217 (1995) 7-13.

PIKAZA X., ¿Cuanta menos fe mejor?. Cómo ser cristiano sin rebajas dogmáticas, *Misión Joven* 220 (1995) 27-32/49-52.

REMAUD M.-HAMMAN A., Lectures juives et chrétiennes, *Catéchèse* 136 (1994) 37-46.

RODRÍGUEZ C., Católicos perseguidos por discrepar del control de la natalidad, *Vida Nueva* 1981 (1995) 21.

ROSA G. DE., Jung, la religione e il cristianesimo. I. La psicología analítica, *La Civiltà Cattolica* 3449 (1994) 445-458.

SERRANO E., Nuevos desafíos para el cristianismo. ¿Del rechazo moderno a su desecho por los postmodernos?, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 167-187.

Cristología

- A.A., Gesù Cristo. Unico e universale salvatore degli uomini, *La Civiltà Cattolica* 3473 (1995) 425-435.
- A.A., Gesù in lotta col male, *La Civiltà Cattolica* 3448 (1994) 315-327.
- A.A., Gesù Messia e figlio di dio? I. Il problema, *La Civiltà Cattolica* 3456 (1994) 527-537.
- A.A., La morte di Gesù sulla Croce, *La Civiltà Cattolica* 3454 (1994) 319-332.
- CARRASCO J., La paternidad de José sobre Cristo ¿Necesita una nueva reflexión?, *Teresianum* 1 (1994) 185-194.
- CATALA T., «Se aliaron contra tu siervo Jesús», *Sal Terrae* 977 (1995) 221-232.
- ESPINEL J., Jesús, camino de una vida lograda, *Sal Terrae* 967 (1994) 291-302.
- FALCH J., Jesucristo, Rey del Universo, *Servicio* 199 (1995) 21-22.
- FERNÁNDEZ B., Sacerdocio de Cristo, *Vida Religiosa* 5 (1994) 356-364.
- GISPERT-SAUCH J., El Cristo Asiático, *Sal Terrae* 977 (1995) 173-186.
- GONZALEZ J. L., Aportaciones, lagunas y tareas del modelo cristológico occidental, *Sal Terrae* 977 (1995) 163-172.
- LABBE Y., Engendrer, non pas créer, *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1994) 293-310.
- MILLAN F., La intervención de la Teología española en la controversia sobre la autoconciencia de Jesús, *Estudios Eclesiásticos* 268 (1994) 3-40.
- PORCILE M. T., Cristología en femenino, *Sal Terrae* 977 (1995) 187-204.
- SOBRINO J., La Pascua de Jesús y la Revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas, *Sal Terrae* 977 (1995) 205-220.
- TIHON P., Jésus et les peurs fondamentales, *Lumen Vitae* 2 (1994) 167-175.

Comunicación

- AA.VV., Comunicación para la dignidad humana. Comunidad y dignidad. De Manila a México, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 323-354.
- AA.VV., El P. Hurtado ante el mundo de las comunicaciones sociales, *Mensaje* 442 (1995) 54-64.
- BERNAL J., Del kinetoscopio al sonoro. El cine visto por la generación del 98, *Cuadernos Hispanoamericanos* 541/42 (1995) 144-170.
- BUIL P.-FERNÁNDEZ-GUBIEDA S., ¡Alto! Periodistas de investigación, *Nuestro Tiempo* 492 (1995) 50-68.

- CANALES F., Cine, evangelización y cultura, *Mensaje* 441 (1995) 33-35.
- CONTRERAS S., Camino al areópago de las comunicaciones, *Servicio* 199 (1995) 19-20.
- CRUZ L. DA, A comunicação na história da salvação, voz da *Catéchèse* 400 (1994) 3-6.
- DE LAURA A., Cineschiffezze, *Catechisti Parrocchiali* 6 (1995) 12,21.
- _____, Note a destra e a sinistra, *Catechisti Parrocchiali* 1 (1995) 19-20.
- HOEKSTRA H., La cultura dei media e il ministero pastorale. Riflessioni e orientamenti, *Catechesi* 2 (1994) 20-26.
- HUBIEN B., Des médias sans peur et sans reproches?, *Lumen Vitae* 2 (1994) 149-156.
- JUAN PABLO II, El cine, transmisor de cultura y valores. Mensaje para la XXIX jornada mundial de los medios de comunicación social, *Misión sin Fronteras* 166 (1995) 25-28.
- LAMBOLEY T., Les autoroutes de l'information, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 155 (1995) 13-18.
- RIVERA M., ¿Telenovelas en la Biblia?, *La Biblia de las Américas* 5 (1995) 4-30.
- SÁNCHEZ NORIEGA J., Medios de comunicación social y poder. La garganta profunda nunca es inocente, *Sal Terrae* 981 (1995) 533-543.
- SPONZILLI E., Comunicazione e peculiarità professionali del dirigente scolastico, *Orientamenti Pedagogici* 1 (1994) 21-44.
- YOUNG P., Comunicación aplicada a la pastoral, *Servicio* 198 (1995) 1-8.

Cultura

- BARILE L., Mariang makiling. Un análisis histórico de una leyenda filipina, *Cuadernos Hispanoamericanos* 544 (1995) 87-97.
- BERZOSA R., Retos de la cultura emergente y respuestas desde la fe, *Surge* 567 (1995) 53-66.
- CAMPANINI G., La nuova cultura giovanile. Una sfida per la fede?, *Aggiornamenti Sociali* 2 (1995) 119-134.
- DONNAN C., Del mito a la realidad, *Américas (OEA)* 3 (1994) 14-21.
- GONZAGA D., O grego neotestamentário, *Teo comunicação* 104 (1994) 329-341.
- GONZÁLEZ DE CARDEAL O., Cultura y cristianismo, *Communio (Esp)* 2 (1995) 133-142.
- KORTA J. M., Ley orgánica de comunidades, pueblos y culturas indígenas, *SIC. Centro Gumilla* 581 (1995) 26-27.

- MACCISE C., Cultura cristiana. La inculturación del Evangelio, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 93-106.
- MENDOZA M., La sociedad de aquí está fracasada, *Caritas* 347 (1995) 33-34.
- MENOR CURRAS M., Cultura democrática y culturas educativas, *Caritas* 347 (1995) 17-28.
- MUCCI G., La presenza della cultura cristiana in Europa, *La Civiltà Cattolica* 3474 (1995) 553-566.
- NORIEGA J., La poesía Quechua escrita. Una forma de resistencia cultural indígena, *Cuadernos Hispanoamericanos* 523 (1994) 79-88.
- SCHORGHOFER G., La chiesa e l'arte contemporanea, *La Civiltà Cattolica* 3451 (1994) 51-57.
- TANZELLA G., Cultura scientifica e rivelazione cristiana, *Anales Theologici* 1 (1994) 133-168.
- TELESCA I., ¿Desaparecerán las culturas indígenas?, *Acción* 148 (1994) 25-26.

Derecho Canónico

- BIANCHI P., Il pastore d'anime e la nullità di matrimonio VII. L'esclusione della fedeltà, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 118-133.
- BURKE C., La sacramentalità del matrimonio. Riflessioni teologiche, *Apollinaris* 1/4 (1993) 315-338.
- CALVI M., Il diaconato permanente in Italia. Commenti alla normativa CEI, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 201-211.
- CARCEL V., Chiesa e stato nell'Europa comunista, *Apollinaris* 1/4 (1993) 501-604.
- CELEGHIN A., L'iniziazione cristiana nel cic 1983. Seconda parte: alcune questioni particolari, *Periodica de Re Canonica* fasc. II (1995) 267-314.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectis ecclesiae prout est communio, *Apollinaris* 1/4 (1993) 136-149.
- CORDERO L., El proceso matrimonial canónico en la Iglesia, *Revista Teológica Limense* 3 (1995) 440-467.
- ERDO P., Questioni interrituali del diritto dei sacramenti battesimo e cresima, *Periodica de Re Canonica* fasc. II (1995) 315-353.
- FAMEREE J., Collégialité et communion dans l'Église, *Revue Théologique de Louvain* 2 (1994) 199-203.
- GROCHOLEWSKI Z., De errore circa matrimonii unitatem, indisolubilitatem et sacramentalitatem, *Periodica de Re Canonica* fasc. II (1995) 395-418.
- JACOBS A., Théologie et Droit Canon - théologie du Droit Canon. Quelques ouvrages récents, *Revue Théologique de Louvain* 2 (1994) 204-226.

- LAGOMARSINO G., Il celibato del clero secolare. Per uno studio comparativo dei due Codici di Diritto Canonico alla luce della tradizione giuridica della Chiesa in occidente, *Apollinaris* 1/4 (1993) 371-437.
- LEUZZI A., La condizione del consenso matrimoniale canonico, *Apollinaris* 1/4 (1993) 371-437.
- MARCHETTO A., In partem sollicitudinis... Non in plenitudinem potestatis. Evoluzione e -fortuna- di una formula di rapporto primato-episcopato, *Apollinaris* 1/4 (1993) 451-485.
- MATTIA G., Di, annuncio del messaggio. Inadempienze e tutela, *Apollinaris* 1/4 (1993) 251-272.
- MCKAY G., The reconciliation of schismatically ordained married clergy, *Periodica de Re Canonica* fasc. II (1995) 355-368.
- MONTINI P., Valore e contenuti della istruzione dei in materia amministrativa. La trasparenza nella amministrazione dei beni temporali della chiesa, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 236-250.
- OLMI V., Rapporti tra curia diocesana e parrocchie, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 184-189.
- PALOMBI R., Aspetti dell'invalidità dell'atto giuridico nella vigente legislazione canonica, *Apollinaris* 1/4 (1993) 219-250.
- PALOMERA A., Algunas consideraciones jurídico-canónicas en torno a la carta encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II, *Servicio* 194 (1995) 21-22.
- PAVANELLO P., Impotentia cognundi et incapacitas assumendi onera. Elementa analogiae et differentiae in jurisprudentia recentiori, *Periodica de Re Canonica* fasc. II (1995) 369-393.
- PIETRO M. DI, - CORREALE S., Valutazione delle terapie medico-chirurgiche dell'impotenza coeundi nell'uomo ai fini della validità del matrimonio canonico, *Apollinaris* 1/4 (1993) 273-314.
- REDAELLI C., Natura e compiti della curia diocesana, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 140-153.
- RIVELLA M., Il funzionamento delle curie diocesane in Italia, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 176-183.
- RUESSMANN M., Aspects of exclaustation, *Periodica de Re Canonica* fasc. II (1995) 237-266.
- SARZI G., La curia e gli organismi diocesani negli orientamenti della Conferenza Episcopale Italiana, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 154-175.

Derechos humanos

- AFANADOR M., Los derechos humanos. Un desafío moral para el movimiento de los no alineados, *Revista Javeriana* 618 (1995) 217-224.

- ALCOVER N., La miel y la hiel, *Misión Abierta* 7 (1995) 10-11.
- BANDRES I., Auschwitz. El terror como ideal, *Caritas* 348 (1995) 32-34.
- DEJEANT-PONS M., El derecho humano al medio ambiente en el marco internacional regional, *Christus (México)* 688/689 (1995) 51-57.
- DÍAZ C., Burundi. Crónica de una masacre anunciada, *Caritas* 350 (1995) 10-12.
- _____, Sudán. Hambre de derechos humanos, *Caritas* 348 (1995) 9-10.
- FERRERES J., El derecho al trabajo. Génesis, evolución, contenido, alcance, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 99-136.
- GIRALDO GARCÍA F., Derechos humanos. Realidad desbordante o una dramática imaginación ilimitada, *Revista Javeriana* 617 (1995) 125-129.
- GODOY O., Derechos humanos y reformas constitucionales, *Mensaje* 445 (1995) 8-11.
- PIÑA J., Juntos para defender los derechos humanos, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 167-191.

Doctrina social de la Iglesia

- A.A., Popolazione e sviluppo. Sintesi ragionata dei principali documenti della Chiesa Cattolica sulla conferenza internazionale dell'onu al Cairo del settembre 1994, *La Società* 3 (1994) 582-590.
- AA. VV., Política, ética y pobreza, *Servicio* 197 (1995) 19-22.
- ARAÚJO V., Per una economia di comunione secondo la dsc, *La Società* 3 (1994) 501-534.
- BRESOLIN F., La partecipazione dei lavoratori ai risultati dell'impresa come forma di democrazia economica, *La Società* 3 (1994) 485-500.
- CALLEJA J., Desarrollo y solidaridad. Aportaciones desde la Doctrina Social de la Iglesia, *Corintios XIII* 75 (1995) 19-80.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Democrazia economica, sviluppo e bene comune (13 giugno 1994), *La Società* 3 (1994) 591-632.
- GATTI R. - MAZZOLI G., Società familiare e società politica, *La Società* 2 (1994) 293-308.
- JOBLIN J., La conciencia occidental di fronte alle popolazioni aborigeni, *La Civiltà Cattolica* 3450 (1994) 540-552.
- LAZCANO J., La Doctrina Social de la Iglesia y la Democracia Cristiana en Venezuela, *SIC. Centro Gumilla* 581 (1995) 40-46.
- ORTIZ L., Programa de formación de agentes de pastoral en Doctrina Social de la Iglesia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), *Corintios XIII* 75 (1995) 195-203.

- PARRA F., Estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 267-297.
- POSSENTI V., La *veritatis splendor* e il rinnovamento della vita sociopolitica, *La Società* 3 (1994) 469-484.
- PUENTE F., Claves de lectura de la Encíclica *Centesimus Annus*, *Actualidad Catequética* 152 (1991) 69-82.
- RIVAS E., La Doctrina Social de la Iglesia y la formación de dirigentes cristianos (la experiencia del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), *Corintios XIII* 75 (1995) 231-264.
- SCHASCHING J., L'Europa alla ricerca della libertà nella solidarietà, *La Società* 3 (1994) 535-544.
- TOSO M., La aportación de la Doctrina Social de la Iglesia a la elaboración del estado social y democrático, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 31-97.
- _____, Soluciones a la crisis del estado de bienestar a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 137-184.
- _____, Famiglia, lavoro e società nella dottrina o insegnamento sociale della chiesa, *La Società* 2 (1994) 241-292.
- ZEGARRA F., Generación de ingresos y pastoral, *Páginas* 128 (1994) 56-63.
- ZUBERO I., Retos y desafíos para el compromiso social del cristiano. Claves para un análisis de realidad y propuestas para una nueva situación, *Corintios XIII* 76 (1995) 203-228.

Eclesiología

- ALCOVER N., Ese cuerpo histórico de Jesucristo, *Misión Abierta* 8 (1995) 20-22.
- BANDERA A., Vitalismo eclesial. La iglesia cuerpo de Cristo según el p. Juan G. Arintero, o.p., *Scripta Theologica* 1 (1995) 13-67.
- _____, Vocación a la santidad en la eclesiología del p. Juan González Arintero, *Angelicum* 4 (1993) 545-578.
- BEERNAERT M., Les collaboratrices de Saint Paul. Annonce de la parole et labeur apostolique, *Lumen Vitae* 2 (1995) 169-183.
- BENTUE A., La iglesia y la cultura moderna (*veritatis splendor*). Una propuesta moral para hoy, *Teología y Vida* 3 (1994) 171-184.
- BERGER T., ¿Las mujeres como cuerpo extraño dentro del cuerpo de Cristo?. Perspectivas desde el contexto de la vida cultural de las mujeres, *Communio (Esp)* 259 (1995) 167-178.
- BORGES G., Jesus Cristo na fé da Igreja, *Teo comunicação* 105 (1994) 401-424.
- CABRERA P., Comunidad. Síntesis y lugar del Evangelio, *Vida Nueva* 2 (1995) 17/33-21/37.

- CRIPPA M., Los bienes culturales de la Iglesia y la historia de la arquitectura como historia de lugares que albergan un sentido, *Communio (Esp)* 2 (1995) 123-132.
- CHAPPIN M., Los valores eclesiales de los bienes culturales de la Iglesia, *Communio (Esp)* 2 (1995) 111-122.
- DE FÉLIX A., Una Iglesia con color de Tercer Mundo, *Misión Abierta* 8 (1995) 23-24.
- GOMBAULT A., Femmes et hommes en Église, *Lumen Vitae* 2 (1995) 145-154.
- IGUACEN D., Situación actual del patrimonio cultural de la Iglesia, *Communio (Esp)* 2 (1995) 104-110.
- KOING F., Malentendidos entre la Iglesia y la sociedad, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 250-252.
- MAFFEIS A., Chiesa Cattolica e organismi ecumenici mondiali. Forme di collaborazione e presupposti ecclesiológicos, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 56-67.
- MARDONES J., Una fe personal es una fe eclesial, *Sal Terrae* 975 (1995) 43-54.
- MILLER A., La Iglesia en el mundo. La Santa Sede en la plaza pública, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 448 (1995) 516-524.
- MONSENGWO L., Église et politique, *Lumen Vitae* 4 (1994) 481-494.
- SANTOS M., Aspectos teológicos de Deus como comunhão para fundamentar uma eclesiologia de comunhão, *Teo comunicação* 105 (1994) 487-494.
- TORRES QUEIRUGA A., De la herejía emocional a la esperanza crítica, *Sal Terrae* 978 (1995) 263-280.

Ecología

- BAZARRA C., Espiritualidad ecuménica y ecológica, *Revista de Espiritualidad Latinoamericana - IFEAL* 5 (1994) 219-223.
- BOERSMA D. ET ALII, Un delicado equilibrio en Chubut, *Américas (OEA)* 47 (1994) 26-35.
- BOFF L., Ecología. Política, teología y mística, *Christus (México)* 688/689 (1995) 8-22.
- BONILLA A., Hacia una nueva relación con la naturaleza. El contrato natural, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 65-68.
- CANO T., Taller sobre sobre ecofeminismo, *Vinculum* 181/182 (1995) 58-64.
- CLEMENZA S., ¿Qué le corresponde a la moral ecológica?, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 51-55.
- COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE, Hacia un desarrollo sostenible, *Christus (México)* 688/689 (1995) 76-88.

- DOMINGO MORATALLA A., Austeridad sin fronteras. De la «ecología pajarera» a la «ecología social», *Misión Joven* 224 (1995) 15-24.
- GARRETA M., Aportes reflexivos acerca de las maneras de pensar el mundo de la vida, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 69-75.
- GUDYNAS E., Ecología social desde la perspectiva de los pobres, *Concilium (España)* 261 (1995) 875-885.
- HOHMANN J., Ecología: de la contemplación a la acción, *Revista de Espiritualidad Latinoamericana- IFEAL5* (1994) 224-233.
- LEFF E., Ecología. Una crisis de civilización, *Christus (México)* 688/689 (1995) 35-37.
- LEFORT B., Le Rhin, le plus noble des fleuves, *Vie Spirituelle* 711 (1994) 477-490.
- LÓPEZ AZPITARTE E., Exigencias ecológicas y ética cristiana, *Proyección* 179 (1995) 273-286.
- MARCOS S., La sacralidad de la tierra. Perspectivas mesoamericanas, *Concilium (España)* 261 (1995) 781-794.
- MARTÍNEZ E., La problemática ecológica ante el crecimiento y sus límites, *Moralia* 62/3 (1994) 111-126.
- PALUDO L., Espiritualidad y ecología, *Revista de Espiritualidad Latinoamericana- IFEAL 5* (1994) 234-242.
- PFEIFFER M., Salud y ecología, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 69-75.
- RIBEIRO B., Conciencia ecológica en la Amazonia. La experiencia indígena, *Concilium (España)* 261 (1995) 761-779.
- ROJAS J., Medio ambiente y desarrollo en Latinoamérica, *Christus (México)* 688/689 (1995) 31-34.
- SÁNCHEZ A., ¿Hacia una ética de sostenibilidad? Urgencias ecológicas y ética, *Moralia* 62/3 (1994) 185-202.
- SELLIER PH., L'exposition sur l'eau, *Vie Spirituelle* 711 (1994) 471-476.
- SHIVA V., El vínculo sagrado con la tierra, *Christus (México)* 688/689 (1995) 67-69.
- TERAGNI L., Hacia una ecología sinérgica, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 57-59.

Economía

- BIELSCHOWSKY R.-STUMPO G., Empresas transnacionales y cambios estructurales en la industria de Argentina, Brasil, Chile y México, *CEPAL. Notas sobre la economía y el desarrollo AL* 55 (1995) 139-164.
- CAMACHO I., Economía española. El paro... Y muchas cosas más, *Sal Terrae* 981 (1995) 517-532.

- CARDENAL F., La renovación necesaria. Desarrollo humano, *Christus (Esp)* 2-3 (1995) 74-79.
- CASTRO E., Industrialización truncada. Globalización, post-fordismo y degradación socio-ambiental en la Amazonía, *Revista Mexicana de Sociología* 2 (1995) 31-57.
- CORREA C., El nuevo escenario para la transferencia de tecnología. Repercusiones en los países en desarrollo, *Comercio Exterior* 9 (1994) 746-758.
- COUTO M., O Brasil as novas regras do comércio internacional, *Tempo e Presença* 277 (1994) 8-10.
- DE SANTA ANA J., El sistema socioeconómico actual como causa del desequilibrio ecológico y de la pobreza, *Concilium (España)* 261 (1995) 749-759.
- FUENTES J., El regionalismo abierto y la integración económica, *Revista de la CEPAL* 53 (1994) 81-90.
- GUTMAN P., La economía y la formación ambiental, *Christus (México)* 688/689 (1995) 38-50.
- HESSE M. VON, Políticas públicas y competitividad de las exportaciones, *Revista de la CEPAL* 53 (1994) 129-146.
- LARA A., Competitividad y aprendizaje tecnológico en el sector de la electrónica de consumo, *Comercio Exterior* 9 (1994) 770-779.
- MACEDO M., Represión financiera y patrón de financiamiento latinoamericano, *Revista de la CEPAL* 53 (1994) 31-48.
- MOREDA DE LECEA C., Posibles efectos negativos de la especulación en la economía actual, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 389-400.
- PERES W., Políticas de competitividad, *Revista de la CEPAL* 53 (1994) 49-58.
- POLESE M.-PEREZ S., Integración económica norteamericana y cambio regional en México, *Comercio Exterior* 2 (1995) 132-139.
- ROSALES O., Política industrial y fomento de la competitividad, *Revista de la CEPAL* 53 (1994) 59-80.
- ROSENTHAL G., América Latina y el Caribe frente a la economía mundial, *Revista de la CEPAL* 53 (1994) 7-12.
- RUIZ C., Financiamiento para el desarrollo, *Comercio Exterior* 1 (1995) 20-27.
- SANAHUJA J., Fondo Monetario y Banco Mundial. Norte contra sur, capital contra trabajo, economía contra ecología, *Noticias Obreras* 1132 (1994) 17-28.
- SUAREZ R., Sviluppo economico e democrazia in America Latina, *La Civiltà Cattolica* 3461 (1995) 377-390.
- WIELENGA B., Hacia un nuevo paradigma de producción. De una economía de crecimiento ilimitado hacia otra de suficiencia humana. Experimentos de producción comunitaria y equilibrio ecológico, *Concilium (España)* 261 (1995) 863-874.

Ecumenismo

- A.A., Cristianos y judíos. Del monólogo al diálogo. Entrevista al rabino León Klenicki., *Servicio* 191 (1995) 20-21.
- A.A., Ecumenismo, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 37.
- A.A., El ecumenismo vive una crisis cargada de esperanza. Entrevista al teólogo metodista José Míguez Bonino, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 159-165.
- A.A., L'unicità di Gesù e il pluralismo religioso, *La Civiltà Cattolica* 3474 (1995) 531-543.
- A.A., Las iglesias descuidan el ecumenismo, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 201-206.
- A.A., Les ordinations anglicanes considérées dans le contexte nouveau, *Istina* 2 (1994) 146-171.
- ALVAREZ C., ¿Son ecuménicos los evangélicos?, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 139-145.
- ARINZA F., El ayuno, obra de purificación, *Servicio* 192 (1995) 8-9.
- BANSE H., il direttorio ecumenico tra teoria del diritto e prassi del diritto. Una presa di posizione critica sul direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 68-78.
- BARDELLA E., Due recenti documenti sull'ecumenismo. Il direttorio ecumenico e la formazione ecumenica nella chiesa particolare, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 13-29.
- BASTIAN J. P., Protestantes en Latinoamérica, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 7-36.
- BELLO M., Ecumenismo indígena, *Misión sin Fronteras* 165 (1995) 40-41.
- BRINKMAN M., The will to common confession. The contribution of calvinist protestantism to the world council of churches study project confessing the one faith, *Louvain Studies* 2 (1994) 118-137.
- CARRERA F., Iniciativa aproxima a cristianos y budistas, *Misión sin Fronteras* 166 (1995) 13-15.
- CARTAXO F., Evangélicos entre la derecha y la izquierda, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 99-108.
- CASSIDY E., El futuro del movimiento ecuménico, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 85-97.
- CORTES B., Seeking a new society. Resurrection and solidarity, *Ecumenical Review* 3 (1994) 334-337.
- CORTÉS J., Separados y desconocidos, *Vida Nueva* 1977 (1995) 44-45.

- DE SANTA ANA J., El movimiento ecuménico en Latinoamérica, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 133-138.
- DERREY N., Un grand mouvement de restauration de l'unité, *Prêtres Diocésains* 1 (1995) 36-42.
- Ferraro g., Il cammino ecumenico nella preparazione e nella celebrazione del grande jubileo, *La Civiltà Cattolica* 3475 (1995) 3-16.
- FIGUEROA J., La confraternidad judeo-cristiana, *Servicio* 198 (1995) 13-14.
- FORTINO E., I soggetti e le strutture per l'ecumenismo a livello di chiesa universale e di chiese particolari, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 30-55.
- FRANQUESA A., El ecumenismo en el Vaticano II, y en particular en la reforma litúrgica, *Phase* 205 (1995) 11-25.
- HUGHES J., La réception des prêtres anglicans dans l'Église Catholique, *Istina* 2 (1994) 132-134.
- HUGHSON T., Common understanding of ecumenism. A present need, *Ecumenical Review* 3 (1994) 338-351.
- LANGA P., Ecumenismo. Historia y futuro, *Vida Nueva* 1977 (1995) 23-30.
- LUMBALA F., Cristianos y musulmanes en el Africa negra. Caminos de diálogo, *Communio (Esp)* 259 (1995) 111-1120.
- MAFFEIS A., Chiesa Cattolica e organismi ecumenici mondiali. Forme di collaborazione e presupposti ecclesiológicos, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 56-67.
- MOLTMANN J., ¿Tiene el papado un futuro ecuménico?, *Concilium (España)* 261 (1995) 913-915.
- PADILHA A., Diakonia in Latin America. Our answers should change the questions, *Ecumenical Review* 3 (1994) 287-291.
- PANAGÓPOULOS J., «*Ut unum sint*». Observaciones sobre la nueva encíclica pontificia desde una perspectiva ortodoxa, *Concilium (España)* 261 (1995) 916-920.
- RAMÍREZ D., Hacia un pueblo de profetas, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 193-199.
- ROBINSON G., Christian theology and development, *Ecumenical Review* 3 (1994) 316-321.
- ROBRA M., Theological and biblical reflection on diakonia. A survey of discussion within the world council of churches, *Ecumenical Review* 3 (1994) 276-286.
- SAMPEDRO F., Carta Encíclica «*Ut Unum Sint*» sobre el empeño ecuménico, *Servicio* 195 (1995) 19-20.
- SÁNCHEZ J., Rusia. Ecumenismo práctico, *Vida Nueva* 1978 (1995) 44-46.
- VACCARO G., La fuerza del Espíritu para la renovación de las iglesias, *Iglesias, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 155-158.

Educación

- AA. VV., Modernización de la Educación, Servicio 191 (1995) 1-8.
- AA. VV., Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la Cultura Universitaria, Servicio 192 (1995) 21-23.
- ALVES M., Religiosas y religiosos educadores frente a las grandes tendencias y desafíos de la educación católica, en América Latina, rumbo al siglo XXI, *Testimonio* 152 (1995) 5-15.
- BESCANSA M., Evangelización y enseñanza religiosa, *Vida Religiosa* 6 (1995) 422-430.
- BOREA J., Consejos estudiantiles. Una potencialidad por desarrollar, *Páginas* 131 (1995) 71-81.
- BOTANA A., La escuela católica. Un proceso hacia la comunidad, *Vida Religiosa* 6 (1995) 431-446.
- BRACHO T., Gasto privado en educación. México, 1984-1992, *Revista Mexicana de Sociología* 2 (1995) 91-122.
- DAROS W., El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo, *Analogía Filosófica* 2 (1995) 27-70.
- DIÁZ C., Filosofía de la participación, *Analecta Calacsantiana* 71/2 (1994) 47-74.
- _____, Perfil realista del acto docente en orden a la participación. No héroes, ni villanos, *Analecta Calacsantiana* 71/2 (1994) 75-122.
- FERNÁNDEZ P., La formación del profesor de religión católica de educación secundaria, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 99-134.
- FERRER F., El currículo de religión católica, un pilar para la calidad de la enseñanza religiosa escolar, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 63-84.
- GARCÍA A., Los valores en el área de educación religiosa, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 135-146.
- GERVILLA E., La confusión del intolerante, *Misión Joven* 216/217 (1995) 5-6.
- _____, La educación religiosa en el mundo actual, *Proyección* 179 (1995) 303-318.
- JOHNSTON J., Nueva perspectivas para los religiosos educadores. Conferencia dictada en Madrid el 28 de enero de 1993., *Testimonio* 152 (1995) 79-96.
- LÓPEZ F., Escuela católica y estado de derecho, *Vida Religiosa* 6 (1995) 409-421.
- MANZANARES J., La *missio canonica* del profesor de religión, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 147-164.
- MARTÍNEZ M., El orientador como facilitador del proceso educativo, *Univa* 21 (1994) 33-50.

- MASTRAL A., Management y organización participativa en los centros, *Analecta Calacsantiana* 71/2 (1994) 123-140.
- MONTEIRO H., Integral education for youth. Formal and informal setting. I-II, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 1 (1994) 33-47.
- _____, Integral education of youth. Formal and informal setting, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 2 (1994) 80-90.
- NERY I., Educación. Religiosos(as) y seglares en misión compartida, *Testimonio* 152 (1995) 16-26.
- PARIENTE F., Educar en y para la tolerancia, *Misión Joven* 216/217 (1995) 19-25.
- REYES J., La educación y los pobres, *Testimonio* 152 (1995) 46-51.
- RÍOS J., La participación en el contexto interactivo familia-centro educativo, *Analecta Calacsantiana* 71/2 (1994) 141-158.
- SIMÓN M. T., El crecimiento personal, un camino fascinante, *Misión Joven* 218 (1995) 7-13.
- TELLO N., Evangelizar educando. Un ministerio fundante de la comunidad creyente, *Vida Religiosa* 6 (1995) 404-408.
- TONUS M., De soi à l'autre. L'école comme lieu de passage, *Lumen Vitae* 1 (1995) 69-81.
- ULLMANN R., Os alunos e os professores nas universidades medievais, *Veritas* 155 (1994) 397-412.
- VALDIVIA N., La educación técnica: ¿una alternativa de profesionalización para los jóvenes?, *Páginas* 131 (1995) 53-60.
- VILLEGAS J., Películas para educar, *Misión Joven* 222-223 (1995) 86-97.

Escatología

- DE LA FUENTE A., La escatología entre resurrección e inmortalidad, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 25-38.
- DOMERGUE M., L'homme à venir, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 141 (1994) 27-32.
- LAUDE P., L'ontologie mystique des fins dernières chez Madame Guyon, *Revue Théologique de Louvain* 2 (1994) 183-198.
- MALDONADO L., Sentido escatológico de la liturgia, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 65-81.
- PEDROSA V., El cristocentrismo escatológico, clave de una catequesis para Nuestro Tiempo, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 83-110.
- PIKAZA X., El Dios de la esperanza. Catequesis bíblica, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 39-63.

- SCHWAGER R., ¿Quién o qué es el diablo?, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 136-140.
- TOURON E., Lenguaje apocalíptico y escatología cristiana, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 11-24.
- VIGIL J., ¿Parábola o hipébole?, *Diakonia* 70 (1994) 41-54.

Espiritualidad

- A.A., Introducción al cuaderno, *Christus (México)* 687 (1995) 6-7.
- ALVAREZ A., Meditando día y noche la ley del Señor, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 55-68.
- ARCILA D., La fuente de vida, *Vida Espiritual* 114 (1995) 53-67.
- ARMELLADA DE, B., Devoción a Santa Clara de Asís en España, *Selecciones de Franciscanismo* 68 (1994) 275-290.
- AVILA M., La carta a un ministro, *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 453-463.
- Baez S., Convocados por la palabra, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 75-84.
- BAEZ S., Orar con la palabra, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 85-92.
- BEAUDE P., Les eaux qui tuent et qui sauvent, *Vie Spirituelle* 711 (1994) 437-446.
- BENTIVEGNA G., I carismi nella vita spirituale dei credenti secondo san gregorio magno, *La Civiltà Cattolica* 3475 (1995) 26-39.
- BOLDINI V., La lectio divina, *Catechisti Parrocchiali* 3 (1995) 4-7.
- BUHAGIAR J., Sommeil et veille. Dans la tradition ancienne, *Christus (Fra)* 163 (1994) 318-328.
- CARMINATI M., Con la forza dello Spirito Santo, *Catechisti Parrocchiali* 1 (1995) 15-18.
- CASTELLI F., Varcare la soglia della speranza. Di giovanni paolo II, *La Civiltà Cattolica* 3475 (1995) 54-63.
- CASTRO S., La oración de Jesús, experiencia colmante de Dios, *Revista de Espiritualidad* 54 (1995) 265-292.
- CAYUELA B., Jacques loew, la búsqueda de Dios en el hombre, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 198-202.
- CODINA V., Os exercícios na vida cotidiana do povo, *Perspectiva Teológica* 69 (1994) 213-226.
- CORBON J., A oração na vida crista, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 142-146.
- CUARTAS R., Orar es despertar, *Vida Espiritual* 114 (1995) 5-13.

- CHARLAT R., DU., J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé. La parole naît de l'écoute, *Christus (Fra)* 163 (1994) 275-280.
- DE GENNARO G., Cura delle tossicodipendenze, *La Civiltà Cattolica* 3473 (1995) 460-471.
- DIAZ E., Un colectivo sumergido en la noche oscura, *Revista de Espiritualidad* 54 (1995) 357-373.
- ELIZONDO F., El desierto de la ciudad, *Vida Nueva* 1984 (1995) 27-30.
- ELKINS J., La experiencia de Dios y la inculturación como formación espiritual, *Testimonio* 152 (1995) 34-38.
- ESCALANTE M., ¿Tiene género la espiritualidad ignaciana?, *Mensaje* 441 (1995) 17-19.
- ESQUIVEL J., Espiritualidad de la tierra, *Concilium (España)* 261 (1995) 817-828.
- FERRARI L., I monasteri buddhisti e il tibet. Alcuni aspetti della spiritualità buddhista, *Religione e Scuola* 6 (1994) 64-70.
- FLIPO C., Le sens de la vie, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 150 (1994) 26-30.
- FUERTES A., En la fuente de todo amor, *Sal Terrae* 978 (1995) 291-302.
- GARCÍA MARTÍNEZ J., Tiempo para mirar la vida más allá y más dentro, *Misión Joven* 222-223 (1995) 17-24.
- GERVAISE P., Aborder un nouveau careme, *Prêtres Diocesains* 1336 (1996) 50-56.
- GRELOT P., Pour une lecture de romains 5, 12-21, *Lumen Vitae* 4 (1994) 495-512.
- GUEULLETTE J., Purification et guérison par les eaux, *Vie Spirituelle* 711 (1994) 461-470.
- ESCALANTE M., ¿Tiene género la espiritualidad ignaciana?, *Mensaje* 441 (1995) 17-19.
- HURTADO J., Rasgos de un pastor. La espiritualidad de Vasco de Quiroga, *Christus (México)* 687 (1995) 17-21.
- IBARMIA F., Dios como plenitud del existir en Teresa de Lisieux, *Revista de Espiritualidad* 54 (1995) 327-356.
- JARAMILO F., La oración espacio de autenticidad, *Vida Espiritual* 114 (1995) 15-28.
- LABBE Y., La souffrance. Problème ou mystère, *Lumen Vitae* 4 (1994) 513-529.
- LAMARCHE P., La vigilance dans le Nouveau Testament. Le message originel et son évolution, *Christus (Fra)* 163 (1994) 293-300.
- LEHMANN L., La bendición de Santa Clara, *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 359-372.
- _____, Tú, tú y siempre tú, en todas las variaciones. Las alabanzas de Dios Altísimo, *Selecciones de Franciscanismo* 67 (1994) 122-138.

- LÓPEZ AZPITARTE E., Amarse a sí mismo, *Mensaje* 444 (1995) 14-18.
- LÓPEZ G., Promoción humana, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 69-74.
- MACCISE C., El nuevo concepto de santidad, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 43-54.
- _____, Signos del Espíritu y espiritualidad en América Latina, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 19-30.
- MACHET S., L'attitude de vigilance. Une attention habitée par la prière, *Christus (Fra)* 163 (1994) 329-336.
- MALONE B., A tradição cristã da meditação, *Grande Sinal* 1 (1995) 73-77.
- MARTINEZ F., La infancia espiritual, *Nuevo Mundo (Ven)* 172-173 (1995) 309-321.
- MATOS A., Ludwig Wittgenstein. El rostro humano de un genio, *Acción* 153 (1995) 29-31.
- MELLONI J., Bandidos y posadas en el camino, *Sal Terrae* 978 (1995) 281-290.
- MENDIBOURE B., La suite du christ selon le Règne, *Christus (Fra)* 163 (1994) 356-364.
- MORA C., Las exigencias espirituales de la pastoral de conjunto, *Epectasis* 8 (1994) 7-13.
- Moral J., La oración de los jóvenes. Signos de esperanza en una situación problemática, *Misión Joven* 218 (1995) 14-23.
- MOULTON M., El gozo de seguir a Jesús, *Vida Espiritual* 115 (1995) 5-12.
- NEUNER J., Listen to the Spirit. The bond of the family, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 12 (1993) 741-744.
- PÉREZ F., El desierto en la Biblia, *Vida Nueva* 1985 (1995) 24-26.
- PITAUD B., A mística Cristã, *Grande Sinal* 1 (1995) 79-92.
- RODRÍGUEZ J., Experiencia colmante de Dios en san Juan de la Cruz, *Revista de Espiritualidad* 54 (1995) 293-325.
- ROS GARCÍA S., ¿Cómo orar? Pedagogía oracional según Santa Teresa, *Vida Espiritual* 114 (1995) 31-39.
- _____, El poema que bien sé yo la fonte. La plegaria eucarística de un místico, *Revista de Espiritualidad* 214-215 (1995) 75-113.
- SERVAIS J., Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Le exercices spirituels selon H.U. Von balthasar, *Lumen Vitae* 3 (1994) 353-373.
- TONELLI R., Jóvenes, vida cotidiana invocación y oración, *Misión Joven* 218 (1995) 24-30.
- TORRALBA F., Cuando la oración se hace lírica. La espiritualidad de Kierkegaard, *Phase* 210 (1995) 499-512.

- VALADIER P., Veiller sur le monde. Dans l'actualité historique, *Christus (Fra)* 163 (1994) 264-274.
- VANZAN P., Per vita di annichilazione. Una mistica e la sua guida spirituale nell' milano del cinquecento, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 149-156.
- VILAR A., A leitura orante da Palavra de Deus, *Revista de Catequese* 71 (1995) 59-63.

Ética

- ANGULO A., Ética y alineación, *Revista Javeriana* 618 (1995) 201-206.
- BLAZQUEZ N., Ética periodística en España, *Studium* 1 (1994) 1-32.
- CALLEJA J., Ética económica en tiempo de crisis. ¿pragmatismo o utopía?, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 213-257.
- DÍAZ C., Individualismo «expresivo» y solidaridad, *Sal Terrae* 975 (1995) 31-42.
- DUSSEL E., Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en chiapas (dos juegos de lenguaje), *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 202-219.
- FERNÁNDEZ J., En tolerancia somos novicios: Entrevista a Diego García, *Vida Nueva* 1981 (1995) 8-10.
- FITTE H., - LAUS V., La struttura del mercato finanziario internazionale. Problemi etici, *Anales Theologici* 1 (1994) 83-118.
- GARCÍA J., Soy llamado; por eso existo: la responsabilidad como hábito del corazón, *Sal Terrae* 975 (1995) 19-30.
- IBAÑEZ J. M., Las víctimas de la crisis económica. Valoración ética y cristiana de la pobreza, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 297-336.
- JUAN PABLO II, Debemos establecer el nexo entre verdad y valores, entre ciencia y compromiso ético, *Persona y Sociedad* 1/2 (1995) 347-353.
- LACADENA J., Terapia génica. Consideraciones éticas, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 155-160.
- LAURENT P., L'UNESCO e la ricerca in bioetica, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 157-163.
- LIEVENS T., La peur comme boussole, *Lumen Vitae* 2 (1994) 133-138.
- MARDONES J. M., Plantar cara al capitalismo. Resistencia y creatividad cristianas, *Misión Joven* 224 (1995) 7-14.
- MIRET MAGADALENA E., Ética, solidaridad y experiencia religiosa, *Misión Joven* 224 (1995) 25-32.
- MORENO M., Implicaciones éticas, sociales y legales del proyecto genoma humano, *Proyección* 178 (1995) 179-200.

- PASSANO F., Da, Omosexualità e diritto, *La Civiltà Cattolica* 3451 (1994) 17-26.
- PERICO G., La procreazione assistita, *Aggiornamenti Sociali* 2 (1995) 95-104.
- POSSENTI V., *La Veritatis Splendor* y la renovación de la vida sociopolítica, *Revista Teológica Limense* 2 (1995) 293-307.
- RICHARD CH., Principio de una ética socio-ambiental. Relaciones entre la tierra y la vida, *Concilium (España)* 261 (1995) 887-899.
- RODRÍGUEZ DEL POZO P., Justicia sanitaria y libre mercado. ¿Es posible?, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 112-125.
- ROQUE J., Ética sexual e novos padrões culturais, *Perspectiva Teológica* 27 (1995) 65-81.
- RUBIO M., El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencia, *Moralia* 62/3 (1994) 127-162.
- Vara J., ¿Por qué son pobres los pobres?, *Moralia* 62/3 (1994) 163-184.
- VERSPIEREN P., I limiti del tollerabile. A proposito della legge francese sui prelievi di tessuti e di organi umani, *La Civiltà Cattolica* 3469 (1995) 15-26.

Eucaristía

- ALEXANDRE D., Siete verbos (elementales) de acceso a la eucaristía, *Sal Terrae* 979 (1995) 339-354.
- BURGALETA J., ¿Celebrar la comunión excluyendo a algunos?, *Sal Terrae* 979 (1995) 367-376.
- DÍAZ-MARCOS C.-SABORIDO J., Uso y abuso de la palabra en la eucaristía, *Sal Terrae* 979 (1995) 377-396.
- FONTBONA J., La eclesiología eucarística en Oriente y Occidente, *Phase* 207 (1995) 209-217.
- GESTEIRA M., Eucaristía y mística según el Nuevo Testamento, *Revista de Espiritualidad* 215-215 (1995) 9-44.
- ROVIRA BELLOSO J., Un Señor, una mesa compartida, un envío al mundo, *Sal Terrae* 979 (1995) 355-366.

Evangelización

- Aa. Vv., Hogar de Cristo 50 años en el corazón de Chile. Número Monográfico, Mensaje 443 (1995) 1-144.
- Aa.Vv., Cristianos en el mundo rural, *Misión Abierta* 6 (1995) 17-36.
- Aa.Vv., Ser tolerantes. Un reto evangélico, *Misión Abierta* 9 (1995) 17-40.

- BASINI T., Evangelizar con palabras y con gestos, *Misión sin Fronteras* 167 (1995) 7-8.
- BOSC J., Japon. Dios en el país de los dioses, *Misión sin Fronteras* 169 (1995) 13-15.
- CHOLVY G., L'évangélisation. Des lumières au New Age, *Lumen Vitae* 5 (1994) 701-714.
- DONEGANA C., Actualidade da missão -ad gentes-, *Vida Pastoral (Bra)* 179 (1994) 29-32.
- GARCÍA E., Los(as) hermanos(as) evangelizamos culturas, *Testimonio* 152 (1995) 39-45.
- GARCÍA M., El anuncio de la fe en una sociedad en crisis económica y política, *Proyección* 176 (1995) 3-20.
- GINEL A., Arte religioso y evangelización, *Misión Joven* 221 (1995) 21-30.
- GONZÁLEZ F., Ven, ve y anuncia, *Misión sin Fronteras* 169 (1995) 16-20.
- MATTAM J., Mission in transformation, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 4 (1994) 215-225.
- MILOVAN G., Los intolerantes, *La Biblia de las Américas* 4 (1995) 8-10.
- SAMPEDRO F., Desafíos evangélicos para la Iglesia Católica romana, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 7-8.
- VIOLA R., Nova evangelização e catequese. Catequizar a partir do coração das culturas, *Revista de Catequese* 69 (1995) 20-29.

Exégesis

- ARANDA G., Acercamiento canónico e interpretación en la Iglesia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 141-162.
- BALAGUER V., La cuestión hermenéutica en el documento sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 163-177.
- CASCIARO J., El método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 131-139.
- GARCÍA-MORENO A., Para comprender el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: dos referencias previas, *Scripta Theologica* 1 (1995) 123-13.
- MUÑOZ D., Los sentidos de la Escritura. Perspectivas del documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 99-122.
- SCHÖEKEL L., La Bibbia Poliglotta Complutense, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 366-371.

Familia

- ASAMBLEA NACIONAL DE PASTORAL FAMILIAR, El Matrimonio y la Familia. Desafíos del Tercer Milenio, *Servicio* 192 (1995) 25.
- AYERRA M., Hacer familia, *Sal Terrae* 980 (1995) 475-487.
- BONNIN E., Actitudes cristianas de la familia en tiempos de crisis, *La Cuestión Social* 1 (1995) 54-60.
- BREMER M., La familia en la Biblia, *Acción* 147 (1994) 35-37.
- CALLAHAN S., Psicología de las relaciones familiares, *Concilium (España)* 260 (1995) 613-625.
- CAMPANINI G., El cambio de la familia y los desafíos de la cultura contemporánea, *Concilium (España)* 260 (1995) 627-634.
- DE VELASCO R., Comentario sobre la Carta a las Familias de S.S. Juan Pablo II, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 99-100.
- DINECHIN O. DE, Quand l'Eglise parle de la famille, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 148 (1994) 10-14.
- DUSSEL E., La familia en el mundo periférico, *Concilium (España)* 260 (1995) 649-664.
- FABRI DOS ANJOS M., Por una espiritualidad de la vida familiar, *Concilium (España)* 260 (1995) 707-719.
- FAHEY M., La familia cristiana como Iglesia doméstica en el vaticano II, *Concilium (España)* 260 (1995) 689-697.
- Ferreira R., A família e a televisão, *Voz da Catequese* 400 (1994) 10-16.
- FERRER V., Paternidad Responsable. Una reflexión pastoral, *Revista Teológica Limense* 3 (1995) 421-439.
- FURST A., Famille et télé. Un vieux couple, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 148 (1994) 15-20.
- HERNÁNDEZ G., Población y familia, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 369-386.
- HOUDIJK R., Formas de convivencia no conyugales y procreación, *Concilium (España)* 260 (1995) 603-611.
- LAHIDALGA J.M., Familia hoy. Tres quehaceres fundamentales, *Surge* 567 (1995) 67-94.
- LÓPEZ E., La posición de la Iglesia paraguaya sobre la familia, *Acción* 147 (1994) 17-22.
- LOREDO M., I congreso panamericano sobre familia y educación, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 101-102.
- MARTONE M., En familia aprendemos a defender la vida, *Mensaje* 441 (1995) 10-13.

- MATOS A., La familia como problema ecológico. El respeto como modo de relación, *Acción* 147 (1994) 23-25.
- MELIA B., Familia guaraní, *Acción* 147 (1994) 8-12.
- METTE N., La familia en el Magisterio Oficial de la Iglesia, *Concilium (España)* 260 (1995) 675-687.
- OLIVARES E., La familia en el Derecho Canónico, *Proyección* 178 (1995) 217-228.
- PERICO G., L'adozione a persone sole?, *La Civiltà Cattolica* 3475 (1995), 17-25.
- PIGNA A., La famiglia. Cuore e crocevia della civiltà dell'amore, *Rivista di Vita Spirituale* 2 (1994) 153-148.
- RAMOS M., La familia y las decisiones morales. ¿Cómo responde la familia cristiana a los nuevos retos morales de hoy día?, *Concilium (España)* 260 (1995) 665-674.
- REID CH., Historia de la familia, *Concilium (España)* 260 (1995) 593-602.
- SCHEPENS P., La familia, garante de la vida, *La Cuestión Social* 1 (1995) 47-53.
- UN'EQUIPE DI LAVORO, Famiglia. Tra dipendenza e autonomia, *Catechesi Missionaria* 2 (1995) 48-56.
- VÁZQUEZ A., La familia frente a los problemas económicos y sociales de la España actual, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 337-364.
- Vidal M., Valores e ideales de la familia, *Concilium (España)* 260 (1995) 721-732.

Filosofía

- ALFONSO L., Logos posmoderno, *Optantes* 10 (1995) 4-7.
- BEUCHOT M., La hermenéutica de Juan Escoto Eriúgena, *AnáMnesis* 2 (1995) 49-59.
- BLANDINO G., Conoscenza, immagini, linguaggio, *La Civiltà Cattolica* 3455 (1994) 463-468.
- BONETTI A., Estado y pueblo en el joven Marx. La crítica de la filosofía hegeliana del estado, *Analogía Filosófica* 2 (1995) 117-134.
- BONI L. DE, Tomás de Aquino e Duns Scotus. Aproximações e diferenças, *Veritas* 155 (1994) 445-460.
- BORREGO E., Edith Stein (1891-1942). De la fenomenología a la fe, *Proyección* 176 (1995) 33-50.
- BOYER A., De l'enfant, de l'autonomie et de quelques règles, *Esprit* 5 (1994) 122-128.
- CASTELLI F., Su l'isola del giorno prima di umberto eco. Il nichilismo danza con la morte, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 121-134.
- CONESA F., Filosofía analítica y epistemología de la fe. Boletín bibliográfico (1980-1993), *Scripta Theologica* 1 (1995) 219-265.

- CORETH E., Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner, *La Civiltà Cattolica* 3469 (1995) 27-40.
- COSTA J. DA, os pressupostos antropológicos do racionalismo tomista, *Veritas* 155 (1994) 425-434.
- COSTA M., Emmanuel Lévinas. La hermenéutica en 'la paso de la ontología a la ética, *Analogía Filosófica* 2 (1995) 71-95.
- DEL MORAL J. A., De la posibilidad del conocimiento de Dios, *AnáMnesis* 2 (1995) 31-42.
- FLORES F., Entre la identidad y la inconmensurabilidad, la diferencia. Aristóteles y Freud. El caso de la analogía, *Analogía Filosófica* 2 (1995) 3-26.
- GÓMEZ-MIER V., La evolución de las epistemologías desde 1960. Reflexiones para la Teología, *Moralía* 65 (1995) 95-138.
- GRINGS D., A visão histórica do universo, *Teo comunicação* 105 (1994) 455-486.
- LERTORA C., El' homo imago dei' según Crosseteste. De la alegoría al sistema, *Veritas* 155 (1994) 413-424.
- MANZANEDO M., La amistad según Santo Tomás, *Angelicum* 3 (1994) 371-426.
- MARINO A., Retórica y política en mas allá del bien y del mal, *Analogía Filosófica* 2 (1995) 135-154.
- MORENO J., Razón, fe y existencia. Esquema de filosofía de la religión, *La Cuestión Social* 1 (1995) 68-74.
- NARBONDO P., Desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de poder político, económico y cultural, *Cuadernos del Claeh* 72 (1995) 127-141.
- POULAT E., Después del fin de la historia ¿qué historia para la humanidad?, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 153-168.
- RESWEBER J., Bâtir. Habiter le temps, *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1994) 311-324.
- SANABRIA J., Emmanuel Mounier y el personalismo social o comunitario, *La Cuestión Social* 1 (1995) 75-83.
- SCHENK R., Algo discretamente metafísico: reflejar una luz metafísica en prismas postmetafísicos, *AnáMnesis* 2 (1995) 61-83.
- VANZAN P., La razionalità moderna. Come nasce, tramonta e puo rifondarsi, *La Civiltà Cattolica* 3474 (1995) 567-574.
- WALD B., Subsistence and relation - the derivation of the political from the concept of person in Thomas Aquinas and John Duns Scotus, *Veritas* 155 (1994) 435-444.
- WOHLGEMUTH G., A sabedoria em Heráclito, Platão e Aristóteles, *Veritas* 154 (1994) 193-198.

Formación sacerdotal

- A.A., Diretrizes sobre a preparação dos educadores nos seminários, *Sedoc* 244 (1994) 678-708.
- A.A., Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari, *Seminarium* 2 (1994) 221-257.
- A.A., La mujer en la formación de los futuros presbíteros, *Seminarios* 136 (1995) 149-160.
- ACHOTEGUI J. L., El difícil arte de ser cura y, con todo, estar contento de serlo, *Sal Terrae* 977 (1995) 233-242.
- ANATRELLA T., Au sujet de la santé psychique du clergé. Une question de méthode, *Prêtres Diocésains* 3 (1995) 105-118.
- AUMONIER E., Les exigences éducatives qui émergent du contexte actuel des nouvelles générations, *Seminarium* 2 (1994) 271-285.
- BUECHLEIN D., The unique ministry of the seminary educator, *Seminarium* 2 (1994) 286-295.
- CASTILLO J., ¿Para qué ser cura hoy?, *Catequética. Sal Terrae* 1 (1995) 97-99.
- DEL PINI M., Il contributo dei laici, uomini e donne, alla formazione dei presbiteri, *Seminarium* 2 (1994) 327-337.
- GAMARRA S., La formación permanente de los sacerdotes en *Pastores Dabo Vobis*, *Surge* 549-554 (1993) 418-445.
- IMIZCOZ J., Situaciones de sufrimiento en el sacerdote, *Surge* 569 (1995) 209-224.
- JUAN PABLO II, La relación entre el sacerdote y la mujer. Carta a los sacerdotes con ocasión del jueves santo, *Seminarios* 136 (1995) 211-221.
- LAMBIASI F., Il professore come educatore e testimone della fede, *Seminarium* 2 (1994) 310-326.
- MICHAEL S., Culture and missionary formation, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 12 (1993) 719-728.
- MURRAY D., Guidelines for the formation of seminary educators, *Seminarium* 2 (1994) 338-350.
- NEAUR R., Trois regards su le célibat aujourd'hui, *Prêtres Diocésains* 2 (1995) 59-67.
- NUÑEZ F., El sufrimiento del celibato, *Surge* 569 (1995) 265-280.
- OÑATIBIA J., La formación sacerdotal según San Gregorio Nacianceno, *Surge* 549-554 (1993) 468-484.
- RATZINGER J., Comentario a la carta apostólica «*ordinatio sacerdotalis*», *Seminarios* 136 (1995) 223-230.

RUBIO L. - RICÓ J., Presencia y participación de mujeres en la formación de los futuros presbíteros. Mesa redonda, *Seminarios* 136 (1995) 161-198.

TORRELO J., Las ciencias humanas frente al celibato sacerdotal, *Scripta Theologica* 1 (1995) 269-283.

Historia de la Iglesia

GOLDMAN C., Egidio romano e a disputa entre o poder real e papal, *Veritas* 155 (1994) 499-508.

GOUDOTE P., Ponce pilate procurator provinciae judaëae, *Apollinaris* 1/4 (1993) 613-652.

HANISCH W., El ideario de la revolución de 1789 en Francia y en Chile, *Teología y Vida* 3 (1994) 185-220.

MILLS F., The society in Scotland for propagating christian knowledge in british North America, 1730-1775, *Church History* 1 (1994) 15-30.

NAVAS A., Trento. Algunas lecciones de un gran concilio, *Proyección* 179 (1995) 259-271.

SOUZA J., DE, A eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII, *Veritas* 155 (1994) 481-498.

Iglesia en Africa

CAVALLINI G. - DA SILVA J., He escuchado el grito de mi pueblo. Egipto: misión entre los refugiados sud sudaneses, *Misión sin Fronteras* 160 (1995) 32-35.

DE HARO M., Africa. Abierta a dar y recibir, *Vida Nueva* 5 (1995) 9/25-16/32.

DOMÍNGUEZ J., Paz para el pueblo de Sudán, *Vida Nueva* 1 (1995) 14-15.

GOBBE FR., Kairos. De l'Afrique du sud de l'apartheid... À l'Europe de l'exclusion, *Lumen Vitae* 1 (1995) 47-61.

JAUREGUI J., Ruanda. Un año después, *Misión sin Fronteras* 167 (1995) 13-16.

KABASELE F., La iglesia-familia en Africa, *Concilium (España)* 260 (1995) 699-705.

MIGUEZ L., Argelia. Una Iglesia con pueblo musulmán, *Vida Nueva* 5 (1995) 14-15.

ORIOI N., Ruanda. Tierra de dolor y esperanza, *Vida Nueva* 4 (1995) 14-15.

ROMERO J., Mozambique. Un signo de esperanza, *Vida Nueva* 1976 (1995) 44-46.

YUDEGO B., Lugar de los laicos en la Iglesia de Mozambique, *Misiones Extranjeras* 147 (1995) 347-369.

Iglesia en América Latina

- BIORD R., La Iglesia venezolana en las últimas décadas del siglo XIX, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 206-208.
- BRIGHENTI A., A contribuição do Itepal à pastoral na América Latina, *Medellín* 81 (1995) 109-170.
- CAMPS A., La Biblia en el descubrimiento del nuevo mundo. Misión, colonización y desarrollo, *Concilium (Esp)* 257 (1995) 85-96.
- CUAMEA-VELÁZQUEZ, Religión y comportamiento político en México. En busca de tendencias regionales, *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1995) 107-130.
- EPISCOPADO CHILENO, La Iglesia en Chile, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 203.
- GONZÁLEZ J., Iglesia católica mexicana en 1995. Credibilidad puesta a prueba, *La Cuestión Social* 1 (1995) 61-67.
- IRIARTE G., Formación y transformación. Papel de las comunidades cristianas, *Corintios XIII* 75 (1995) 143-164.
- KELLER M. A., El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo, *Medellín* 81 (1995) 5-44.
- LIBÂNIO J., O significado e a contribuição da conferência de Puebla à pastoral na América Latina, *Medellín* 81 (1995) 71-108.
- PAREJAS A., Propósito Divino, misiones terrenales, *Américas (OEA)* 2 (1995) 22-29.
- PUGA J., Dios y la Iglesia Católica en Chile, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 144-147.
- RAMÍREZ A., Medellín y el origen reciente de la vocación profética de nuestra Iglesia en América Latina, *Medellín* 81 (1995) 45-70.
- RODRÍGUEZ G., El ministerio de la comunión y de la participación. El quehacer pastoral del episcopado latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres, *Medellín* 82 (1995) 277-348.
- SÁNCHEZ J., Las CEB'S, fuente de espiritualidad para el sacerdote ministerial, *Christus (México)* 687 (1994) 8-16.
- SANTAMARÍA J., América Latina, ¿continente católico?, *Misión sin Fronteras* 165 (1995) 33-35.
- SCHAFFER H., Protestantismo centroamericano. Insitución y carisma, *Iglesias, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 67-72.
- VENTERO J. Y EQUIPO PROCLADE, Honduras. Conocer un Dios distinto, *Vida Nueva* 5 (1995) 2/18-8/24.

Iglesia en Asia

- A.A., Discipulado cristiano en Asia hoy. Servicio a la vida. Declaración final del sexta asamblea plenaria de la FABC, *Misiones Extranjeras* 146 (1995) 234-248.
- IZCO J., Asia, un desafío al cristianismo, *Misiones Extranjeras* 146 (1995) 207-226.
- TOMKO J., La Iglesia de Asia al servicio de la vida en Cristo, *Misiones Extranjeras* 146 (1995) 197-206.
- VÁZQUEZ M., Timor. Una Iglesia en conflicto y persecución, *Vida Nueva* 2 (1995) 14-5.

Iglesia en Europa

- AA.VV., La historia religiosa en Europa (1980-1993), *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995) 251-372.
- CARCEL ORTI V., Los obispos españoles tras la Segunda Guerra Mundial. Actitud ante el referéndum de 1947, *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995) 39-165.
- GERWEN J., VAN, L'Europa, i cristiani e il destino dell'umanità, *Scuola Cattolica* 1/2 (1994) 123-144.
- GOLTZ H., Missione ed evangelizzazione oggi in Europa. L'assemblea ecumenica di santiago di compostella, *Scuola Cattolica* 1/2 (1994) 109-122.
- LEGRAND H., L'evangelizzazione nell'Europa oggi, *Scuola Cattolica* 1/2 (1994) 87-108.
- MARTINI C., Europa e cristianesimo. Dopo il sinodo dei vescovi, *Scuola Cattolica* 1/2 (1994) 7-18.
- SPEZZIBOTTIANI M., Giovanni Paolo II e l'Europa, *Scuola Cattolica* 1/2 (1994) 19-86.
- VALADIER P., Una mirada sobre el cristianismo en Europa, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 303-305.
- WITEK J., Un dialogo sui fenomeni astronomici nella cina dei primi del settecento, *La Civiltà Cattolica* 3456 (1994) 552-566.

Inculturación

- ALDAZABAL J., Lecciones de la historia sobre la inculturación, *Phase* 206 (1995) 93-109.
- AMALADOS M., Inculturation in India. Historical perspectives and questions, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 42-58.
- BERTSCH L., Inculturation in Europe's societal situation. An introduction, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 101-111.

- ECKOHLT M., Inculturación y Teología. Reflexiones metodológicas y eclesiológicas, *Revista Teológica Limense* 1 (1995) 76-107.
- IRARAZAVAL D., Incarnation, Paschal mystery, Pentecost. Sources of inculturation, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 166-190.
- JUAN PABLO II, Por una nueva alianza entre la Iglesia y la cultura, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 341-346.
- KANONGATA K., Pacific cultural sense and gospel values, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 129-146.
- KIZITO R., Expresiones africanas de inculturación, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 414-417.
- MARTÍNEZ L., Nueva praxis eclesial desde la economía del Espíritu, *Medellín* 82 (1995) 253-276.
- MIRANDA P., Esbozo de un itinerario para la inculturación del Evangelio en la escuela, *Testimonio* 152 (1995) 27-38.
- MOERSCHBACHER M., Von der inkulturation zum interreligiösen dialog. Zusammenfassung der planumdiskussionen, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 191-198.
- OKURE T., Scriptural and christological bases for inculturation in the african context, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 112-128.
- PIERIS A., Inculturation in Asia. A theological reflection on an experience, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 59-72.
- RADCLIFF T., Inculturação. Um conceito fértil, *Grande Sinal* 3 (1995) 325-337.
- VAN DEN BOSCH F., Catequese e promoção humana no contexto da inculturação, *Revista de Catequese* 69 (1995) 30-46.
- WAGUA A., Procesos de inculturación desde la visión indígena, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 153-165.

Justicia

- GORDON S., Equidad y justicia social, *Revista Mexicana de Sociología* 2 (1995) 175-186.
- MILLAN R., Cultura de la justicia y cultura política, *Revista Mexicana de Sociología* 2 (1995) 163-174.

Liturgia

- A.A., La liturgia romana y la inculturación. IV instrucción para aplicar debidamente la constitución conciliar - *Sacrosanctum Concilium* - (nn.37-40), *Pastoral Litúrgica (Esp)* 221 (1994) 10-40.
- AA.VV., El Domingo, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 217-228.

- ALDAZABAL J., Jubileo 2000 con color litúrgico, *Phase* 205 (1995) 5-9.
- _____, La liturgia construye la personalidad cristiana, *Phase* 209 (1995) 411-417.
- _____, La homilía es para la comunidad, *Phase* 207 (1995) 231-240.
- _____, La tolerancia y los liturgistas, *Phase* 207 (1995) 179-186.
- AROCENA F., El día y la noche en los himnos, *Phase* 205 (1995) 27-52.
- AZZI R., A utilização da música como instrumento de evangelização no Brasil, *Perspectiva Teológica* 69 (1994) 239-250.
- BARONTO L., Falar com Deus. Visão litúrgico-catequética, *Revista de Catequese* 71 (1995) 8-12.
- BELLAVISTA J., Lecciones de la historia. Liturgia y arte en la primitiva comunidad cristiana, *Oración de las Horas* 7/8 (1994) 258-264.
- BODAR A., El misterio de la liturgia, *Communio (Esp)* 2 (1995) 143-150.
- BUCKALND S., Ritos, corporeidad y memoria cultural, *Communio (Esp)* 259 (1995) 83-92.
- CANALS J., Realizaciones de inculturación en la liturgia romana, *Phase* 206 (1995) 113-126.
- CASTELLANO J., Teología y espiritualidad de las plegarias eucarísticas, *Revista de Espiritualidad* 214/215 (1995) 45-74.
- CAYON A., Los capítulos IX y X de la didajé sobre la eucaristía. Hipótesis o intento de interpretación, *Phase* 207 (1995) 195-208.
- CENTRO DE PASTORAL LITÚRGICA DE BARCELONA., Celebrar bien el Adviento y la Navidad, *Actualidad Litúrgica* 121 (1994) 2-7.
- CENTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA DE FRANCIA, Del buen uso de la comunión, *Actualidad Litúrgica* 121 (1994) 22-35.
- _____, El buen uso de los micrófonos, *Servicio* 199 (1995) 7.
- CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO, La liturgia romana y la inculturación. IV instrucción para aplicar debidamente la constitución conciliar sacrosanctum concilium (nn. 37-40), *Phase* 206 (1994) 143-166.
- DA SILVA J., Liturgia, fonte e lugar de evangelização, *Grande Sinal* 3 (1995) 281-288.
- DE LA FUENTE E., Preparar la liturgia en equipo, *Vida Nueva* 1 (1995) 21/37-23/39.
- DEBESA J., Canto y música en la liturgia de la Iglesia, *Servicio* 195 (1995) 7-9.
- _____, Canto y música en la liturgia de la Iglesia (II), *Servicio* 197 (1995) 7-9.
- _____, Canto y música en la liturgia de la Iglesia (III), *Servicio* 198 (1995) 7-8.

- FARNES P., Mejorar la celebración. Las funciones litúrgicas ejercidas por laicos, hombres y mujeres, *Oración de las Horas* 7/8 (1994) 247-252.
- FERRARO G., Il tema della gioia nella preghiera liturgica della quaresima e del tempo pasquale, *La Civiltà Cattolica* 3450 (1994) 567-578.
- GIL DE MURO E., El rostro dominical de la iglesia, *Vida Nueva* 1 (1995) 16/32-20/36.
- GONZÁLEZ I., La penitencia en los sínodos castellano-leoneses. Del IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento, *Moralia* 68 (1995) 361-388.
- GONZÁLEZ R., Liturgia e inculturación (estudio inicial de la IV instrucción relativa a sc nn. 37-40), *Pastoral Litúrgica (Esp)* 221 (1994) 41-53.
- GROSSI V., Cristo autore dei sacramenti nella patristica. L'apporto di s. Agostino, *Rivista Liturgica* 1/2 (1994) 21-59.
- HAMMELINE JEAN-YVES, Nota para un concepto del emplazamiento ceremonial, *Communio (Esp)* 259 (1995) 65-70.
- ISASI-DIAZ A., Las liturgias mujeristas y la lucha por la liberación, *Communio (Esp)* 259 (1995) 155-166.
- JACQUES F., De los juegos de lenguaje a los juegos textuales. El caso del rito religioso, *Concilium (Esp)* 259 (1995) 15-40.
- JOUNEL P., Une étape majeure sur le chemin de l'inculturation liturgique, *Notitiae* 334 (1994) 260-267.
- LAGHI P., La formación permanente del «presbítero presidente» de la celebración litúrgica, *Phase* 207 (1995) 187-193.
- LAMBERTSL., Las corrientes afectivas actuales y la liturgia, *Communio (Esp)* 259 (1995) 193-202.
- LARRABE J., Un nuevo ritual del matrimonio para una nueva evangelización. (en el año internacional de la familia, 1994), *Studium* 1 (1994) 33-58.
- MAGGIANI S., Istituzione dei sacramenti e -lex orandi-. Il contributo degli ordines del concilio vaticano II, *Rivista Liturgica* 1/2 (1994) 151-174.
- MARANGON A., Dai sacramenti verso Gesù di Nazaret, *Rivista Liturgica* 1/2 (1994) 7-20.
- MARTI F., Retablos catequéticos para los tiempos litúrgicos (Navidad y Semana Santa), *Actualidad Catequética* 165 (1995) 73-109.
- MARTY FRANÇOIS, De los sentidos al sentido, *Communio (Esp)* 259 (1995) 41-50.
- MUÑOZ H., Liturgia y ecumenismo, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 380-382.
- MUÑOZ H., Algunas consideraciones para una mejor celebración de la liturgia, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 256-257.
- OLIVAR A., El martirologio, *Phase* 210 (1995) 457-478.

- OTTOLINI E., L'istituzione dei sacramenti nella VII sessione del Concilio di Trento, *Rivista Liturgica* 1/2 (1994) 60-117.
- PINCKERS G., La misión litúrgica del obispo diocesano, *Phase* 210 (1995) 445-455.
- POUILLY A., Los ritos de comunión, *Servicio* 194 (1995) 5-6.
- _____, Las asambleas dominicales en ausencia del presbítero, *Servicio* 195 (1995) 5.
- POUILLY A., Celebrar la Palabra, *Servicio* 199 (1995) 5-6.
- PUGA M., La memoria colectiva en la liturgia de las comunidades de base en América Latina, *Communio (Esp)* 259 (1995) 93-100.
- PUIG A., La Iglesia, oyente de la Palabra de Dios, *Phase* 207 (1995) 219-230.
- RODRÍGUEZ-IZQUIERDO J., La celebración litúrgica en el proceso de evangelización, *Proyección* 176 (1995) 21-32.
- SAHI J., El cuerpo en busca de interioridad, *Communio (Esp)* 259 (1995) 133-144.
- SIRBONI S., Culto mariano e mese di maggio, *Catechisti Parrocchiali* 5 (1995) 13-14.
- TONG J., Símbolos litúrgicos en la cultura china, *Communio (Esp)* 259 (1995) 145-154.
- UBBIALI S., Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento, *Rivista Liturgica* 1/2 (1994) 118-150.
- URIBE S., Celebración de la liturgia y vida parroquial, *Cuadernos Franciscanos* 110 (1995) 97-110.
- UZUKWU E., Cuerpo y memoria en la liturgia africana, *Communio (Esp)* 259 (1995) 101-110.
- WILHELM F., Servizio delle donne all'altare, *Notitiae* 335/6 (1994) 351-355.
- YAÑEZ J., La inculturación en la liturgia. Comentario desde América, *Phase* 206 (1995) 135-141.
- ZACCHIROLI V., El arte de leer un texto para la asamblea, *Actualidad Litúrgica* 121 (1994) 8-10.

Magisterio

- AA.VV., Mensaje del episcopado mexicano por la justicia, la reconciliación y la paz en México, *Acción Femenina* 754 (1994) 13-15.
- BARDELLA E., Due recenti documenti sull'ecumenismo. Il direttorio ecumenico e la formazione ecumenica nella chiesa particolare, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 13-29.
- CNBB, Orientações pastorais sobre a renovação carismática católica, *Revista de Catequese* 69 (1995) 70-76.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, Hacer frente a una cultura de la violencia, *La Cuestión Social* 1 (1995) 22-36.

JUAN PABLO II, La Resurrección de Cristo, clave para comprender al hombre. Manila 14 de enero de 1995, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 15-22.

_____, Beatificación del mártir catequista Pedro to Rot. Homilía de Juan Pablo II, 17 de enero de 1995, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 23-27.

_____, Jornada mundial de oración por las vocaciones, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 35-39.

_____, La catequesis, como proceso de educación en la fe, es un momento esencial de la misión evangelizadora, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 29-34.

_____, *Pastores dabo vobis*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual, *Seminarios* 125/126 (1992) 421-518.

MARSICH H., El papel del Magisterio en materia moral, *La Cuestión Social* 1 (1995) 42-46.

TAGLE L., A sketch of Newman's interpretations of infallibility as taught by vatican i, *Diwa* 2 (1993) 97-103.

VALENTINI D., Il ministero petrino come servizio di unità e di comunione nella chiesa universale, *Rivista di Scienze dell'Educazione* 3 (1993) 361-408.

VILLALBA L., El Domingo, día del Señor, *Actualidad Pastoral* 203 (1994) 131-135.

Mariología

ARMITAGE M., A Marian theme in the soteriology of st leo the great, *Marianum* 144 (1993) 251-258.

BENASSI V., Un punto fermo per la storia di Fatima. La documentazione critica, *Marianum* 144 (1993) 245-250.

BENGOECHEA I., Pablo VI. Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani. Un precedente histórico de esta expresión, *Marianum* 144 (1993) 259-261.

LICCARDO G., Donne e madonne nelle pitture delle catacombe di Napoli, *Marianum* 144 (1993) 225-243.

MAGGIONI C., Intemerata virginitas edidit salvatorem. La verginità di Maria nel missale romanum, *Marianum* 144 (1993) 99-181.

MAGGIONI C., A vent'anni dall'esortazione apostolica -*marialis cultus*- di Paolo VI, *Notitiae* 334 (1994) 278-287.

TABORDA F., Desafios actuales a la mariología, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 113-120.

TOGNAZZI I., Il ciclo storico della vita della Theotokos nella Chiesa della chora dei viventi, *Marianum* 144 (1993) 183-223.

Misiones

AIMIS, La audacia de irradiar la fe. La iglesia en Africa, en América latina, en Asia, en Oceanía, *Misión sin Fronteras* 170 (1995) 28-35.

BERJONNEAU J., Nouvelle étape pour la mission, *Études* 3813 (1994) 229-240.

BERNA Y CRISTY, Nosotros somos Iglesia, *Misión sin Fronteras* 165 (1995) 7-8.

BUENO E., La formación misionera en los Seminarios, *Misiones Extranjeras* 140 (1994) 159-171.

CABRERA P. - TEXEIRA A., Vuelven las misiones populares, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 38-43.

CAPMANY J., La formación misionera, *Misiones Extranjeras* 140 (1994) 117-123.

IZCO J., La misión de hoy. A vueltas con la misión cristiana. Balance y perspectivas, *Misiones Extranjeras* 140 (1994) 124-143.

JUAN PABLO II, Mensaje del Papa para la jornada mundial de las misiones, *Misión sin Fronteras* 170 (1995) 24-25.

NAVARRO H., La formación, un esfuerzo permanente, *Misiones Extranjeras* 140 (1994) 184-186.

SERRA T., Daniel Comboni. Misionero y profeta, *Misión sin Fronteras* 167 (1995) 17-19.

VICENTE J., Cómo forma Jesús a sus discípulos para la misión, *Misiones Extranjeras* 140 (1994) 144-158.

Modernidad

BRIGHTEN A., A contribuição do catolicismo social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno, *Medellín* 82 (1995) 197-252.

COLOZZI I., Cittadinanza e società postmoderna, *Aggiornamenti Sociali* 1 (1995) 7-18.

GOROSTIAGA J., Ciudadanos del planeta y del siglo XXI, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 88-93.

TILQUIN T., L'émergence du sujet, *Lumen Vitae* 1 (1995) 62-68.

Moral

A.A., El evangelio de la vida. Resumen de la última encíclica del Papa, *Misión sin Fronteras* 166 (1995) 31-35.

Bandres I., Pena de muerte. Salto al vacío, *Caritas* 347 (1995) 14-16.

BASTIANEL S., La chiamata in Cristo come tema e principio dell'insegnamento della teologia morale, *Seminarium* 1 (1994) 52-71.

- Callicles P., Y a-t-il une morale laïque?, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 156 (1995) 3-8.
- Cortina A., Moral cívica como moral mínima, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 41-49.
- COTIER G., Formes actuelles du relativisme moral, *Seminarium* 1 (1994) 163-169.
- CULTRERA F., Note sull'eutanasia, *La Civiltà Cattolica* 3458 (1994) 152-159.
- DE LEBROSI A., El tráfico de órganos, *Misión sin Fronteras* 170 (1995) 20-23.
- FARRELL G., *Evangelium Vitae*, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 106-107.
- FIORI C., ¿Control de la natalidad versus paternidad responsable?, *Misión sin Fronteras* 170 (1995) 16-17.
- FLECHA J., El Evangelio de la vida. Desafíos y propuestas de una Encíclica, *Sal Terrae* 981 (1995) 555-567.
- _____, Sobre la ética de la tortura, *AnáMnesis* 2 (1995) 105-116.
- FORERO S., El suicidio ¿una razón para la muerte?, *Optantes* 9 (1995) 11-14.
- GEORGE F., Teaching moral theology in the light of the dialogical framework of *veritatis splendor*, *Seminarium* 1 (1994) 43-51.
- GONZÁLEZ I., El moralismo en la novela picaresca, *Moralia* 65 (1995) 47-74.
- GUGLIEMONI L., Sorella morte, *Catechesi Missionaria* 1 (1995) 12-20.
- HONNINGS B., Rinnovamento conciliare e sviluppo postconciliare della teologia morale, *Seminarium* 1 (1994) 31-42.
- KACZYNSKI E., Punti fermi nella formazione della coscienza cristiana, *Seminarium* 1 (1994) 109-130.
- KNAUER P., Conceptos fundamentales de la *Veritatis Splendor*, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 141-151.
- LAFRANCONI D., Educazione morale e nuova evangelizzazione, *Seminarium* 1 (1994) 170-180.
- LAHIDALGA J. M., La conciencia cristiana y su metáfora. Brújula con mapa incorporado, *Surge* 570 (1995) 347-364.
- LOLAS F., Consideraciones sobre la vejez, la muerte y el morir, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 100-111.
- LÓPEZ E., Por la cultura de la vida, *Acción* 153 (1995) 17-21.
- MIFSUD T., *Veritatis Splendor*: Presentación y comentario, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 312-338.
- MOLINA E., La encíclica *Veritatis Splendor* y los intentos de renovación moral en el presente siglo, *Scripta Theologica* 1 (1994) 123-154.

- MULLINS C., La muerte no es la solución, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 119.
- PERICO G., La nuova legge sull'accertamento della morte, *La Civiltà Cattolica* 3454 (1994) 333-345.
- RABUSKE E., Observações sobre o esplendor da verdade, *Teo comunicação* 104 (1994) 279-288.
- RAMÍREZ F., Al filo de la duda, *Caritas* 347 (1995) 29-30.
- RATZINGER J., A propósito de la *Evangelium Vitae*, *Communio (Esp)* 2 (1995) 167-173.
- REIG A., La formación de orientadores morales, *Seminarium* 1 (1994) 131-150.
- RENWART L., *Veritatis Splendor*. Un essai de lecture, *Lumen Vitae* 4 (1994) 545-562.
- RIBEIRO L., A experiência do aborto entre mulheres católicas, *Perspectiva Teológica* 69 (1994) 227-234.
- ROMEO P., La *Veritatis Splendor*, una encíclica al servicio de la causa de la humanidad, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 79-104.
- ROSSI G., L'ermeneutica e il problema del soggetto dell'esperienza etica. A propósito di una recente opera di Paul Ricoeur, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 330-341.
- RUBIO M., Sensibilidades morales del hombre contemporáneo, *Sal Terrae* 981 (1995) 499-515.
- _____, Hermenéutica moral del fin de siglo, *Moralia* 65 (1995) 3-46.
- SÁNCHEZ J., La *Evangelium Vitae* del Papa Juan Pablo II, *Vida Nueva* 1987 (1995) 23-29.
- SARMIENTO A., Elección fundamental y comportamientos concretos, *Scripta Theologica* 1 (1994) 179-198.
- SCHALL J., The secular meaning of *Veritatis Splendor*, *Seminarium* 1 (1994) 151-162.
- SCHMIDT A., Introdução à história da bruxaria, *Veritas* 154 (1994) 243-258.
- SCHOONYANS M., Defender el don de la vida, *Dolentium Hominum. Iglesia y salud en el mundo* 30 (1995) 11-16.
- SOBRINO M., Hacia una sistematización teológico-moral de la relación hombre-naturaleza, *Christus (México)* 688/689 (1995) 70-75.
- STYCZEN T., ¿Por qué la encíclica sobre el Esplendor de la Verdad?, *Scripta Theologica* 1 (1994) 171-178.
- VEREECKER L., L'enseignement de la théologie morale du Concile de Trento au Concile Vatican II, *Seminarium* 1 (1994) 22-30.

- VERGARA R., La virtud frente a la crisis moral. (la propuesta de Alasdair Mac Intyre), *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 245-256.
- VIDAL M., *Evangelium Vitae*. Una encíclica de trazos fuertes y tremendamendistas. Interrogantes de un teólogo católico ante ella, *Communio (Esp)* 259 (1995) 203-207.
- _____, La propuesta moral cristiana en el contexto de la ética civil, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 27-39.
- _____, El chichibeísmo, singular uso amatorio del siglo XVIII, y la moral católica, *Moralía* 65 (1995) 75-94.
- _____, La propuesta moral cristiana en el contexto de la ética civil, *Misión Joven* 219 (1995) 14-24.
- WENIN A., Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur, *Revue Théologique de Louvain* 2 (1994) 145-182.

Mujer

- AGUDELO M., La mujer en el mundo popular, *Vinculum* 170 (1989) 45-50.
- BACQ P., Vers des ministères apostoliques féminins?, *Lumen Vitae* 2 (1995) 155-168.
- CORPAS I., La mujer en la enseñanza de la iglesia, *Vinculum* 170 (1989) 17-26.
- DÍAZ M., Servir a la vida y construir la paz, *Acción Femenina* 761 (1995) 2-3.
- ELENA V., Dignidad, papel y derechos de la mujer, *Acción Femenina* 769 (1995) 16-17.
- FARRELL G., Mujer, Iglesia y sociedad. La mujer en la pastoral y en la espiritualidad de la iglesia, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 95-98.
- _____, Mujer e Iglesia, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 12-14.
- FERNÁNDEZ D., Ministerios de la mujer en el Nuevo Testamento, *Proyección* 179 (1995) 287-302.
- FOULKES I, DE., De Galilea a Roma. El camino de las mujeres en el Antiguo Testamento, *Vinculum* 170 (1989) 9-16.
- GALINDO A., El compromiso de las mujeres en la tarea de la paz, *Vida Nueva* 1981 (1995) 23-29.
- GALLO Z.-RODRÍGUEZ M., Cuarta conferencia mundial sobre la mujer, *Vinculum* 181/182 (1995) 14-20.
- GARCÍA H., Madre Laura Montoya Upegui, misionera latinoamericana, *Vinculum* 170 (1989) 51-56.
- GIANQUINTA C., La mujer, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 290-296.

- GIL H., La actitud de Jesús para con las mujeres, *Vinculum* 170 (1989) 5-8.
- JUAN PABLO II, Carta del papa Juan Pablo II a las mujeres, *Misión sin Fronteras* 169 (1995) 25-31.
- _____, La mujer. Educadora para la paz, *La Cuestión Social* 1 (1995) 17-21.
- MAJOLA T., Women and economy. A justice issue for the decade, *Ecumenical Review* 2 (1994) 157-163.
- MOYA R., La Iglesia se compromete con la mujer, *Acción Femenina* 770 (1995) 5-6.
- NAVIA C., El papel de la mujer en la Iglesia latinoamericana, *Vinculum* 170 (1989) 35-44.
- NEUNER J., Listen to the spirit. A woman welcomed him in her home (Ik 10:38), *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 2 (1994) 116-120.
- ROTTWILM A., Violence against women. A challenge to the churches solidarity, *Ecumenical Review* 2 (1994) 172-177.
- RUBIN G., Reflexiones sobre Beijing'95, *Acción* 158 (1995) 8-27.
- SOBRADO C., Ahora las mujeres se van a Beijing, *Misión sin Fronteras* 167 (1995) 6.
- SOLE G., La mujer en la edad media. Una aproximación historiográfica, *Anuario Filosófico* 26 (1993) 653-670.
- TAMES E., La Biblia desde la perspectiva de la mujer, *Vinculum* 170 (1989) 27-34.
- TRIGOS M., Relaciones de género confrontadas a dos poderes, *Vinculum* 181/182 (1995) 37-55.
- VIGIL DE ESTRADA I., Conferencia mundial sobre la mujer, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 287-289.
- WOODHEAD I., Fe, feminismo y familia, *Concilium (España)* 260 (1995) 635-647.

Niñez

- A.A., La infancia misionera. Su sentido y pedagogía, *Nuevo Mundo (Ven)* 172-173 (1995) 325-328.
- ARRIAGA M., La comunicación y el lenguaje de los niños en el contexto familiar y escolar, *Nuevo Mundo (Ven)* 172-173 (1995) 283-295.
- BAUTISTA I., Niños de la calle. Venezuela deambula en abandono, *Nuevo Mundo (Ven)* 172-173 (1995) 251-262.

Nueva Era

- ARANDA E. - FORERO S., New Age, *Optantes* 9 (1995) 18-25.

- BERZOSA R., Nueva Era. Una nueva mística. Luces y sombras, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 185-190.
- EQUIPO MISIÓN ABIERTA, Nueva Era ¿nueva frontera de misión?, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 197-201.
- MACHADO C., Nueva Era. Música para la armonía, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 179-183.
- SÁNCHEZ J., De la religión a la espiritualidad, *Proyección* 176 (1995) 51-69.
- SARRIAS C., Nueva Era ¿clave del tercer milenio?, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 169-174.
- VAZQUEZ M., Nueva Era. Un horizonte atractivo, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 175-178.
- VEGAS J., Nueva Era. Para una crítica teológica, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 191-196.
- VILLAREAL H., Ecologismo esotérico, *Signo de los Tiempos* 62 (1995) 25-26.

Pastoral de la salud

- AA.VV., Documento final del congreso nacional Iglesia y salud de Madrid, *Dolentium Hominum. Iglesia y salud en el mundo* 30 (1995) 40-44.
- ANGELINI F., Nueva evangelización y pastoral sanitaria en la Exhortación Apostólica *ecclesia in africa*, *Dolentium Hominum. Iglesia y salud en el mundo* 30 (1995) 8-10.
- CHAMBERLAIN F., Levántate, toma tu camilla y anda. El aporte de la Iglesia a la generación de nuevas relaciones sociales, *Páginas* 132 (1995) 43-50.
- IRARRÁZVAL D., Con-vocación evangélica a la salud, *Páginas* 132 (1995) 51-58.
- PANGRAZZI A., Proyecto eclesial en el mundo de la salud, *Dolentium Hominum. Iglesia y salud en el mundo* 30 (1995) 45-47.

Pastoral juvenil

- ALBURQUERQUE E., Humanización y responsabilidad solidaria. Los senderos éticos de la pastoral juvenil, *Misión Joven* 219 (1995) 25-32/49-52.
- ALDANA C., Fragmentación, desesperanza y humor. Retos al trabajo psicológico con adolescentes de turgurio, *Páginas* 131 (1995) 61-0.
- AVILA A., Lenguaje juvenil y lenguaje religioso, *Pastoral Juvenil* 319 (1994) 5-19.
- CASTILLO C., Joven, a ti te digo, ¡levántate!. Perspectivas sobre los jóvenes en el Nuevo Testamento, *Páginas* 131 (1995) 82-6.
- CISNEROS L., Hacia una política de juventud en el Perú de 1995, *Páginas* 131 (1995) 22-33.

- GARCIA ROCA J., Tiempo para la solidaridad, *Misión Joven* 222-223 (1995) 25-32.
- GÓMEZ P., Las comunidades cristianas juveniles, *Misión Joven* 213 (1994) 26-32.
- MARTÍNEZ A., Comunidad parroquial de jóvenes, realidad en camino, *Misión Joven* 213 (1994) 49-54.
- MONTERO P., Música, jóvenes y experiencia religiosa, *Misión Joven* 221 (1995) 15-20.
- OTERO H., Aprender a vivir, *Misión Joven* 222-223 (1995) 54-62.
- PARDÓS M., Jóvenes y xenofobia, *Misión Joven* 216/217 (1995) 101-106.
- PEREIRA M., Hay personas. Una Pastoral Juvenil desde la experiencia contemplativa, *Pastoral Juvenil* 319 (1994) 42-56.
- ROMO A., Hacia una tipología de movimientos y grupos juveniles, *Misión Joven* 213 (1994) 55-66.
- TONELLI R., Jóvenes y experiencia religiosa en una sociedad compleja. Problemas y perspectivas, *Misión Joven* 216/217 (1995) 26-55.
- TONELLI R., La preparación del después del grupo, *Misión Joven* 213 (1994) 17-25.
- VILLALTA M. - EQUIPO ISPAJ, Primera fase de la adolescencia. ¿Quiénes son para ellos mismos?. Algunos datos para su acompañamiento, *Servicio* 199 (1995) 8-10.

Paz

- AGUADO I., Al jumhuriyah. Argelia. Crecen las voces en favor de la paz y el diálogo, *Nuestro Tiempo* 492 (1995) 78-92.
- BORRELL E., Sobre patrias y fronteras. A propósito del conflicto entre Ecuador y Perú, *Misión sin Fronteras* 165 (1995) 19-21.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE LOS ESTADOS UNIDOS, El fruto de la justicia esta sembrado en la paz, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 99-151.
- DARSIE J., La cultura de la paz, *Américas (OEA)* 47 (1995) 42-45.
- DEL CASTILLO G., Consolidación de la paz después de los conflictos. Un desafío para las Naciones Unidas, CEPAL. *Notas sobre la economía y el desarrollo AL* 55 (1995) 27-39.
- LUCAS J., Ser pacificadores, *Cuadernos Franciscanos* 110 (1995) 111-121.
- MARTINI C., Ética de paz en un mundo de violencia, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 297-302.
- MAS M., Vivir la no-violencia del Evangelio, *Sal Terrae* 978 (1995) 319-328.
- SALINAS M., La luchas por la paz en América latina del siglo XX, *Cuadernos Franciscanos* 110 (1995) 122-128.

Pneumatología

- ANDARCIA J., El espíritu Santo garantía de la comunión de la Iglesia, *Teología* 9 (1992) 26-38.
- García J., Paz, Misión, Espíritu... Cuando el Resucitado penetra en las cuasemas humanas, *Sal Terrae* 966 (1994) 209-222.
- ROVIRA J., El espíritu en la Iglesia y en la humanidad, *Sal Terrae* 966 (1994) 197-208.
- SOBRINO J., El Espíritu, memoria e imaginación de Jesús en el mundo. Supervivencia y civilización de la pobreza, *Sal-Terrae* 966 (1994) 181-196.

Política

- A.A., ¿Comienza una nueva etapa?, *Servicio* 199 (1995) 3-4.
- AEDO C., Reflexiones económicas sobre la corrupción, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 126-131.
- AHUMADA C., El salto social. ¿modelo alternativo o continuismo?, *Revista Javeriana* 617 (1995) 117-123.
- BIANCHI G., Per una politica popolare, *Aggiornamenti Sociali* 2 (1995) 105-118.
- CAETANO G. - RILLA J., El parlamento debe cambiar de agenda. Con el presidente de la república, Julio María Sanguinetti, *Cuadernos del Claeh* 73-74 (1995) 45-50.
- CALVEZ JEAN-YVES, Perspectivas del neoliberalismo, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 448 (1995) 523-532.
- COLEMAN J., Una nación de ciudadanos, *Concilium (España)* 262 (1995) 1003-1015.
- COSTA S., Autores da sociedade civil e participação política, *Cadernos do Ceas* 155 (1995) 61-75.
- ERRANDONEA F. - COSSI C., Por un parlamento que represente, por una clase política estable, *Cuadernos del Claeh* 73-74 (1995) 63-76.
- FRESTON P., Un compromiso político en la función de las Iglesias, *Iglesias, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 123-131.
- GARRETON M. A. - ESPINOSA M., El marco de las políticas sociales. De ajuste a las nuevas relaciones entre Estado y Sociedad, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 17-30.
- GIRON DUARTE J., Movimiento de países no alineados. La búsqueda de un nuevo rumbo, *Revista Javeriana* 618 (1995) 212-216.
- GODOY O., La política y los políticos, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 7-16.

- HERRERO J., Significado político del conflicto checheno, *Vida Nueva* 1981 (1995) 23-29.
- HUERTA M. - PASTENE L., Reflexiones sobre democratización y democracia participativa, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 86-116.
- MATALA KABUNGU T., Del partido único a la democracia pluripartidista en África, *Misiones Extranjeras* 147 (1995) 302-308.
- MBUYI K., La tradición democrática africana. La unidad en la uniformidad, *Misiones Extranjeras* 147 (1995) 283-301.
- MONTERROSO J., Protestantismo y religión de Estado en Guatemala, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 113-121.
- MORAES J., Partidos de ideas en el siglo XIX. El partido constitucional: un marco de análisis preliminar, *Cuadernos del Claeh* 72 (1995) 73-95.
- ÖLLER M., La crisis política actual. Algunas consideraciones, *Sal Terrae* 981 (1995) 545-553.
- PARDO R., Colombia y los no alineados. Cooperación, autonomía y universalización, *Revista Javeriana* 618 (1995) 183-192.
- RAFFER K., Lo que es bueno para los EE.UU. Debe ser bueno para el mundo. Propuesta de una declaración universal de insolvencia, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 64-73.
- ROBLES F., Los no alineados. Funciones, limitaciones y posibilidades, *Revista Javeriana* 618 (1995) 207-210.
- SALVAT P., De la crisis, la modernidad y los DD.HH. ¿Horizontes para otra racionalidad ético-política?, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 31-45.
- TANAKA M., La participación política de los sectores populares en América Latina, *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1995) 41-66.
- VON WIEZSACKER E., Política de la tierra, *Christus (México)* 688/689 (1995) 26-30.
- VRCAN S., La religión y las Iglesias en la guerra de la antigua Yugoslavia, *Concilium (España)* 262 (1995) 1019-1030.

Religión

- VELASCO F., La religión a prueba. Tolerancia versus fanatismo, *Moralia* 66/67 (1995) 189-202.
- ANDRADE C., El sacerdocio del cristiano, *Vida Religiosa* 5 (1994) 365-377.
- CAPRIOLI M., Il sacerdote diocesano e le missioni, *Teresianum* 1 (1994) 3-32.
- CASTEL E., La morale en terres d'Islam, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 151 (1994) 3-8.
- DREUILLE M. DE., Communauté et personne dans le bouddhisme et le christianisme, *Lumen Vitae* 5 (1994) 658-678.

- GARRONE D., Protestanti ed ebrei. I nodi del dialogo, *Scuola Dominicale* 3 (1994) 359-361.
- HANE T., The sacred marker. Religion, communalism and nationalism, *Social Compass* 1 (1994) 9-20.
- IMIZCOZ J., Del misterio al ministerio, *Surge* 555/56 (1994) 3-34.
- MOTTA R., Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes, *Social Compass* 1 (1994) 67-78.
- PISTONE G., Le feste ebraiche, *Scuola Dominicale* 3 (1994) 341-350.
- SAHADAT J., Religion and the metaphysics of the one, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 2 (1994) 106-115.
- SIMON C., Religione popolare e cultura postsovietica. Impressioni da un recente viaggio, *La Civiltà Cattolica* 3448 (1994) 328-341.
- WAARDENBURG J., L'islam et l'articulation d'identités musulmanes, *Social Compass* 1 (1994) 21-34.

Religiosos

- AA.VV., Fraternidades de retiro y de contemplación, *Cuadernos Franciscanos* 109 (1995) 10-21.
- AA.VV., Fraternidades de retiro y de contemplación, *Cuadernos Franciscanos* 110 (1995) 67-82.
- AIZPURUA F., Francisco de Asís. Signo y compromiso, *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 443-452.
- AMALADOS M., The religious and mission, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 12 (1993) 705-718.
- BORJA DE MEDINA F., Ignazio di Loyola e il finanziamento delli studi a parigi, *La Civiltà Cattolica* 3469 (1995) 41-54.
- FONSECA G., Os amigos e o amado. Sobre o diálogo inter-religioso, *Veritas* 155 (1994) 509-516.
- LEHMANN L., Del tú de Dios al tú del hermano, *Selecciones de Franciscanismo* 68 (1994) 191-200.
- MALAX F., Cultura carmelitana, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 107-120.
- MALDONADO A., El carmelo laical y teresiano en Santo Domingo, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 121-130.
- MATURA T., Una sola vocación, un solo carisma, una sola familia, *Selecciones de Franciscanismo* 68 (1994) 201-210.
- SCHMUCKI O., La orden franciscana de penitencia a la luz de las fuentes biográficas del s. XIII, *Selecciones de Franciscanismo* 68 (1994) 227-257.

VOLLOT B., Cesáreo de Espira y la Regla de 1221, *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 419-442.

Sacerdocio

A.A., El celibato como experiencia de vida, *Christus (México)* 687 (1995) 45-46.

AA.VV., El sufrimiento del sacerdote anciano, *Surge* 569 (1995) 231-241.

BRAVO A., sobre la oportunidad de una espiritualidad del clero diocesano, *Christus (México)* 687 (1995) 34-44.

CAMARA I., ¿Por qué me siento feliz?, *Surge* 569 (1995) 243.

CARRASCO B., La espiritualidad del sacerdote diocesano, *Christus (México)* 687 (1995) 22-27.

DANEELS G., Sacerdotes: oración y predicación, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 23-30.

IMIZCOZ J. M., Personalidad humana del presbítero y ministerio según la Exh. Apost. *Pastores Dabo Vobis*, *Surge* 570 (1995) 315-346.

MENDOZA J., Sacerdotes. Hombres mortales, *Christus (México)* 687 (1995) 31.

OBISPOS DE BÉLGICA, Ordenación reservada a los hombres, *Actualidad Pastoral* 209 (1995) 19.

PÉREZ C., El presbítero y su compromiso social, *Christus (México)* 687 (1995) 28-30.

PÉREZ DE ONRAITA L., El sufrimiento de impotencia ante las necesidades primarias del hombre, *Surge* 569 (1995) 281-300.

Sacramentos

AA.VV., Apuntes para una antropología del matrimonio, *Digesto Familiar* 192 (1991) 44-47.

AA.VV., Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español al nuevo ritual de la penitencia, catequética. *Sal Terrae* 1 (1995) 7-12.

BARUFFI A., A experiência da graça no Sacramento da Eucaristia, *Teo comunicação* 105 (1994) 507-520.

Espiga J., El matrimonio, proyecto comunitario (IV), *Digesto Familiar* 194 (1993) 36-45.

_____, El matrimonio, proyecto comunitario, *Digesto Familiar* 192 (1991) 15-19.

FLORISTAN C., El Sacramento de la penitencia, catequética. *Sal Terrae* 1 (1995) 3-6.

GESTEIRA M., Los Sacramentos de la Iglesia y la vida consagrada, *Vida Religiosa* 5 (1994) 393-408.

LEFRAIS M., Une pratique initiatique en aumônerie de collège. La préparation au Sacrement de Confirmation, *Lumen Vitae* 1 (1994) 39-49.

LEGASSE S., L'eau du baptême d'après le Nouveau Testament, *Vie Spirituelle* 711 (1994) 447-460.

MARTIN M. ET ALII, Bautismo de urgencia en el hospital, *Dolentium Hominum. Iglesia y salud en el mundo* 30 (1995) 23-36.

PIOVESAN V., Forum. Eucharist. Sacrifice or communion?, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 12 (1993) 745-754.

ZILLES U., A Eucaristia. Sacramento da unidade (II), *Teo comunicação* 104 (1994) 233-256.

_____, A reconciliação como realização da existência cristã, *Teo comunicação* 105 (1994) 425-454.

Santo Domingo

FAZIO M., Inculturazione della fede e modernità nelle conclusioni di Santo Domingo, *Anales Theologici* 1 (1994) 119-132.

GARCIA J., Nuova evangelizzazione e cultura cristiana in America Latina (una lettura del documento di Santo Domingo), *Catechesi* 3 (1994) 11-22.

GONZÁLEZ C., Misterio de Cristo en el documento de Santo Domingo, *Encuentro* 67 (1994) 135-147.

LUNA L., Jesucristo. Ayer y hoy, *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 31-42.

VALLEJO G., Santo Domingo. Itinerario de sus conclusiones. Hacia la Inculturación del Evangelio en América Latina, *Teresianum* 1 (1994) 33-54.

VEKEMANS R., Santo domingo, 12 de octubre de 1992. V Centenario, *Tierra Nueva* 90 (1994) 32-47.

Santos

ALDUNATE J., La opción preferencial por los pobres. Su lugar en la vida y obra del P. Alberto Hurtado, *Testimonio* 145 (1994) 42-49.

ARENAS J., El país en que vivió el P. Alberto Hurtado, *Testimonio* 145 (1994) 7-16.

CASTELLON J., Un hombre que amó a la Iglesia en tiempos de conflictos y tensiones, *Testimonio* 145 (1994) 50-55.

CORREA J., El contemplativo en la Acción. Encarnación del espíritu ignaciano, *Testimonio* 145 (1994) 31-37.

GERMAIN E., Figures jumelles. Deux exemples à travers l'histoire, *Lumen Vitae* 2 (1995) 195-202.

- GISPERT-SAUCH A., XV aniversario de Mons. Oscar Romero y Luis Espinal, *Páginas* 132 (1995) 83-86.
- GUERRERO J., El P. Alberto Hurtado. Hombre de comunidad, creador de comunión, *Testimonio* 145 (1994) 56-64.
- GUTIÉRREZ G., Pastor y testigo. Homilía en el XV aniversario de Mons. Oscar Romero, *Páginas* 133 (1995) 78-80.
- LETURIA J., Su actitud ante la cruz y la muerte, *Testimonio* 145 (1994) 65-69.
- OCHAGAVIA J., Personalidad espiritual y apostólica del P. Hurtado, *Testimonio* 145 (1994).
- RIVERA DE VENTOSA E., San Antonio de Padua. Representante de la primera generación del pensamiento franciscano, *Cuadernos Franciscanos* 110 (1995) 83-96.
- SERRANO P., Monseñor Romero y la paz, *Caritas* 350 (1995) 6.

Sectas

- A.A., Mensaje del Consejo Mundial de Iglesias, *Actualidad Pastoral* 210/212 (1995) 87.
- GOMES W., Cinco tesis equivocadas sobre las nuevas sectas populares, *Iglesias, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 59-66.
- IFFLY E., el panorama evangélico brasileño, *Iglesias, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 73-81.
- PILCO S., ¿Liberación o alineación?. Pentecostales, carismáticos y nuevos movimientos religiosos, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 37-44.
- SAMPEDRO F., ¿Las sectas invaden a Latinoamérica?, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 45-49.
- SEPULVEDA J., Un puerto para los naufragos de la modernidad. Los motivos del crecimiento del movimiento pentecostal, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 37/38 (1995) 51-58.
- VERNETTE J., Francia. Nuevos movimientos religiosos, sectas y nuevas creencias. Situación actual, *Actualidad Pastoral* 213/214 (1995) 236-238.

Sicología

- ALEXANDRE D., Crear fraternidad, *Sal Terrae* 976 (1995) 149-154.
- ALEMANY C., «Escuchar». Un arte complejo, *Sal Terrae* 975 (1995) 55-66.
- DOMÍNGUEZ C., La humanización de la fe. Una perspectiva psicoanalítica, *Misión Joven* 220 (1995) 7-15.

- ESCARRA A., La personalidad del hombre y la mujer tolerantes. Claves y cultivos, *Sal Terrae* 980 (1995) 449-458.
- GARCIA-MONGE J., Comunicación y relaciones interpersonales en el interior del grupo, *Sal Terrae* 976 (1995) 101-114.
- INSTITUTO DE INTERACCION Y DINAMICA PERSONAL, Materiales para evaluar las relaciones y tareas de un grupo, *Sal Terrae* 976 (1995) 143-148.
- RESTREPO G., La psicología, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 57 (1995) 106-124.
- SIMON M., El crecimiento personal. Un camino fascinante, *Misión Joven* 218 (1995) 7-13.

Sociedad

- A.A., La violencia negli stadi, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 319-329.
- AA.VV., La tolerancia. Nuevo nombre de la paz, *Sal Terrae* 980 (1995) 471-474.
- ARNAL J. A., ¿Tolerancia o permisividad fiscal? Actitudes sociales de los españoles ante el fraude, *Moralia* 66/67 (1995) 203-218.
- AROKYASAMY S., Fuerzas de la muerte y destrucción en la lucha por la vida en Asia, *Misiones Extranjeras* 146 (1995) 154-179.
- ASSMANN H., Ciudadanía. Crítica à lógica da exclusão, *Vida Pastoral (Bra)* 178 (1994) 7-12.
- BUCETA L., Las consecuencias humanas y sociales del malestar social, *Corintios XIII* 73/74 (1995) 259-295.
- CALLICLES P., Le dispositif jeunes, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 155 (1995) 3-7.
- CAUNEDO S. - HERNANDEZ J., Las relaciones hispano-cubanas. Aciertos y limitaciones de un camino difícil, *Cuadernos Hispanoamericanos* 544 (1995) 7-17.
- CLAVERIE P., Algérie. Le désarroi, *Études* 3813 (1994) 149-160.
- CORREJE J., Copenhague. Una cumbre contra la pobreza, *Caritas* 348 (1995) 7-8.
- DALLA A., O estado novo entre modernização e tradição na economia e administração, *Veritas* 154 (1994) 259-270.
- DARSIE J., La cultura de la paz, *Américas (OEA)* 47 (1995) 42-45.
- DAVIE G., The religious factor in the emergence of Europe as a global religion, *Social Compass* 1 (1994) 95-112.
- DE LA PARTE N., Del sexismo y otros olvidos, *Misión Joven* 216/217 (1995) 107-110.
- _____, Tolerancia y Vida Nueva, *Misión Joven* 218 (1995) 57-67.

- DOCUMENTO DEL CONSEJO DE LA UCIP, Prensa y tolerancia, *Sal Terrae* 980 (1995) 465-470.
- ESTRADA J., El ideal de la fraternidad en el proceso de la modernidad, *Vida Nueva* 1976 (1995) 24-29.
- ETXEBERRIA X., Tolerancia, *Vida Nueva* 1978 (1995) 23-30.
- FARRE L., El campesinado, ¿una población destinada a desaparecer?, *Acción* 148 (1994) 27-29.
- FORERO S., El silencio de una gran metrópoli. La esperanza, *Optantes* 10 (1995) 15-17.
- GARCÍA J., Itinerarios culturales de la solidaridad, *Corintios XIII* 76 (1995) 121-154.
- GODING J., Aux origines du drame rwandais, *Études* 3813 (1994) 171-176.
- GOMEZ DE BETINO J., Cultura tradicional y desarrollo. El aporte de pierre bourdieu a la comprensión de las culturas tradicionales, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 195-210.
- GRAHAM R., Ideología nazi-comunista nella seconda guerra mondiale, *La Civiltà Cattolica* 3454 (1994) 359-366.
- HUG J., Signos de esperanza. Documento de Cáritas Internationalis y CIDSE ante la cumbre de Copenhague, *Caritas* 350 (1995) 17-28.
- IGLESIAS X., Paz y tolerancia, *Misión Joven* 218 (1995) 55-56.
- IGUIÑIZ J., Economía y pobreza en ruta a Copenhague, *Páginas* 132 (1995) 6-23.
- IRIBARNE P., Difficile socialisation, *Études* 3813 (1994) 177-186.
- IKUSCHNIR K., O significado do voto, *Tempo e Presença* 277 (1994) 19-20.
- LAE J., L'homme à la rue, *Esprit* 6 (1994) 15-28.
- LARRAÑAGA I., Justicia distributiva en Rawls, *Persona y Sociedad* 2 (1995) 74-99.
- LESTIENNE B., La cumbre de Copenhague, *Christus (Esp)* 2/3 (1995) 61-63.
- LÓPEZ F., Notas acerca de la distinción sociedad tradicional - sociedad moderna raíces y alcances de una clave hermenéutica, *Persona y Sociedad* 1/2 (1995) 188-194.
- LÓPEZ N., Alemania cierra la puerta, *Nuestro Tiempo* 493-494 (1995) 70-78.
- _____, El siglo que dejamos, *Nuestro Tiempo* 495 (1995) 54-68.
- LORBES M., Después de la guerra fría, la paz caliente. La cumbre social en Copenhague, *Páginas* 133 (1995) 12-16.
- LOSADA LORA R., Logros, ofertas y retrocesos. Narcotráfico, subversión y delincuencia, *Revista Javeriana* 617 (1995) 95-99.
- MACCHI A., Disarmo nucleare. 'Progressi e problemi', *La Civiltà Cattolica* 3453 (1994) 291-297.

- MARTIN O., Identidad del género. Del sometimiento y la agresión hacia una convivencia más armónica, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 440 (1995) 6-29.
- MONTAGANA B., Con los refugiados de Bosnia, *Vida Nueva* 5 (1995) 17/33-23/39.
- MUNK G., Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales, *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1995) 17-40.
- NAHOUM V., L'épuration ethnique comme programme, *Esprit* 8/9 (1994) 130-140.
- NÁVARRO C., Tolerancia. El nuevo nombre de la paz, *Vida Nueva* 1978 (1995) 8-9.
- NIHLUS L., Desafío e vitalidade dos movimentos étnico-nacionais, *Tempo e Presença* 277 (1994) 8-7.
- PAULET B., Une génération humanitaire?, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 151 (1994) 9-14.
- PREYDT L., L'année de la tolérance, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 156 (1995) 1-2.
- RENES V., El mundo que habitamos. Acontecimientos, procesos y valores como datos para un análisis de la actualidad, *Corintios XIII* 76 (1995) 17-43.
- REYZABAL M.-SANZ A., Igualdad de oportunidades para mujeres y hombres, *Caritas* 350 (1995) 17-28.
- ROBERTSON R., Religion and the global field, *Social Compass* 1 (1994) 121-136.
- ROMAN J., La ville. Chronique d'une mort annoncée, *Esprit* 6 (1994) 5-14.
- ROUSSELET K., Anomie, recherche identitaire et religion en Russie, *Social Compass* 1 (1994) 137-150.
- RUIZ-GIMENEZ J., Dialéctica de la tolerancia, la justicia y la fe, *Misión Joven* 216/217 (1995) 15-18.
- SALVINI G., Gli satranieri illegali in Europa, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 372-378.
- SCHNEIDER H., Patriotismo y nacionalismo, *Concilium (España)* 262 (1995) 983-1002.
- SERVICIO DE JESUITAS A REFUGIADOS, La muerte bajo los pies. Minas antipersonales, *Sal Terrae* 981 (1995) 569-576.
- TOMKA M., Secularización y nacionalismo, *Concilium (España)* 262 (1995) 967-979.
- VALLET O., Les mutations des hiérarchies, *Études* 3813 (1994) 187-196.
- VELASCO F., La religión a prueba. Tolerancia versus fanatismo, *Moralía* 66/67 (1995) 189-202.

VERGARA J., Las epistemología de la ciencias sociales en América Latina, *Persona y Sociedad* 1/2 (1994) 7-28.

ZUBERO I., Etnicidad y universalismo. Identidad y tolerancia, *Sal Terrae* 980 (1995) 433-448.

Solidaridad

BOURETZ P., Entre l'áthique, le juridique et le politique. Le triangle humanitaire, *Esprit* 7 (1994) 81-99.

CASSAIGNE B., Solidarité sans phrases, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 141 (1994) 11-16.

CONCOLATO J., L'action humanitaire au tournant, *Esprit* 7 (1994) 66-80.

LAVILLE J., État et société au défi de la solidarité, *Esprit* 8/9 (1994) 69-79.

MONGIN O., Nos solidarités, *Esprit* 7 (1994) 5-10.

PAREYDT L., Solidarité contre servitude, *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 141 (1994).

Teología

A.A., Encuentro con la increencia, *Vida Nueva* 9 (1994) 17-40.

AA.VV., ¿Un futuro campo de controversias en Teología?, *Christus (Esp)* 2-3 (1995) 68-72.

AGUIRRE R., Jesús cena con sus discípulos y lava sus pies, *Vida Nueva* 1987 (1995) 27-30.

ALISON J., El retorno de Abel. La Teología como elaboración de historias de vida, *AnáMnesis* 2 (1995) 5-19.

BERZOSA R., Ponga un ángel en su vida. Los ángeles vuelven a estar de moda, *Surge* 570 (1995) 365-396.

BOFF L., Teología de la liberación y ecología. ¿Alternativa, confrontación o complementariedad?, *Concilium (España)* 261 (1995) 829-841.

BREMER M., Un Dios de vida en un mundo de contravida, *Acción* 153 (1995) 35-37.

CADAVID A., Hacia dónde va la Teología hoy, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 57 (1995) 53-70.

CASTILLO J., El dinamismo de la gracia, *Proyección* 178 (1995) 201-216.

DEL AGUA A., El comienzo del adiós de Jesús, *Vida Nueva* 1987 (1995) 32-34.

DOMERGUE M., La foi a ses raisons..., *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 150 (1994) 31-36.

- GARCÍA J., ¿Dios imposible o sensible a nuestro sufrimiento?, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 107-112.
- GERHARTZ J., Essere testimoni del primato di Dio, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 342-353.
- GESCHE A., La Teología de la Liberación y el mal, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 83-98.
- GIBELLINI R., El debate teológico sobre la Ecología, *Concilium (España)* 261 (1995) 901-912.
- GOMEZ V., Metodología de la ciencia y teología, *Moralia* 68 (1995) 325-342.
- Gutiérrez G., La teología. Una función eclesial, *Nuevo Mundo (Argentina)* 49 (1995) 1-10.
- _____, Convocados por el Evangelio, *Páginas* 131 (1995) 6-9.
- HELLER D., Falar de Deus, falar com Deus, *Revista de Catequese* 71 (1995) 13-37.
- JERICO I., La obligación de creer según carranza. La necesidad y el precepto de fe explícita, *Scripta Theologica* 1 (1994) 79-110.
- LERTORA C., Panorama filosófico-teológico argentino, *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995) 461-481.
- LISON J., La energía de las tres hipóstasis divinas según Gregorio Palamás, *AnáMnesis* 2 (1995) 93-104.
- LOBO J., Líneas y tendencias de la Teología moral Latinoamericana, *Moralia* 68 (1995) 343-360.
- MEDINA N., Almas y angeles, *Optantes* 10 (1995) 18-25.
- METZ J., Cómo hablar de Dios frente a la historia del sufrimiento del mundo, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 99-106.
- MORALES J., Experiencia religiosa. La contribución de J. H. Newman, *Scripta Theologica* 1 (1995) 69-97.
- MUCCI G., La teologia secondo Paolo VI, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 143-148.
- MUÑOZ M., Tolerancia y experiencia cristiana de Dios, *Sal Terrae* 980 (1995) 421-431.
- ORTIZ F., Una palabra en tono menor sobre el sufrimiento, *Surge* 569 (1995) 187-207.
- Palenzuela A., Tenemos que hablar de Dios y podemos hacerlo porque el nos ha dado poder para ello, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 53-56.
- RAMOS J., Algunas premisas para una Teología eco-social de la liberación, *Concilium (España)* 261 (1995) 843-860.
- RESTREPO A., La teología actual y algunas de sus tareas, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 57 (1995) 25-41.

- ROTTET P., Yo no creo en la Teología de la Liberación, creo en Jesucristo. Entrevista a Gustavo Gutiérrez. teólogo peruano, *Vida Nueva* 1976 (1995) 8-10.
- RUBIO L. J., La Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez. Síntesis y comentarios, *AnáMnesis* 2 (1995) 117-132.
- RUIZ DE LA PEÑA J., Tiempo para sentir la pertenencia a la creación, *Misión Joven* 222-223 (1995) 7-15.
- TRIGO P., ¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI?. Una pregunta decisiva, *Christus (México)* 687 (1995) 47-56.
- VIGIL J., O que fica da opção pelos pobres?, *Perspectiva Teológica* 69 (1994) 187-212.
- VIVES J., Meditación sobre los «caminos» de Dios, *Sal Terrae* 978 (1995) 251-262.

Tercer Milenio

- CANIZARES A., Preparación del Tercer Milenio en el pensamiento de Juan Pablo II. Notas introductorias a la lectura de la carta apostólica *tertio millennio adveniente*, *Actualidad Catequética* 165 (1995) 57-71.
- CORRO M., El Tercer Milenio llega, *Acción Femenina* 761 (1995) 11-14.
- MARSICH H., Hacia el Gran Jubileo del nacimiento de Cristo, *Signo de los Tiempos* 61 (1995) 12-13
- RAMÍREZ A., Fe y tolerancia. Reflexiones acerca de la apertura religiosa, en vísperas del advenimiento del Tercer Milenio, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 57 (1995) 79-102.
- RUBIO M., Cristianos a la puertas del siglo XXI, *Misión Joven* 220 (1995) 17-26.

Vida consagrada

- A.A., La vita consacrata, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 107-120.
- AA.VV., Sínodo 94. La vida consagrada y su función en la iglesia y en el mundo. Intervenciones, comentarios, mensajes y acentos. Número monográfico con selección de las principales intervenciones sinodales, *Seminarios* 135 (1995) 9-114.
- ALONSO S., La Vida Religiosa como sacrificio litúrgico, *Vida Religiosa* 5 (1994) 378-392.
- ARREGUI J., Caminando juntos, *Surge* 567 (1995) 33-52.
- ASSELDONK O., Sorores menores. Un nuevo planteamiento del problema, *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 373-406.
- BARTOLI M., El movimiento franciscano de los orígenes y la mujer, *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 407-418.

- CABRA G., La vita fraterna in comunità, *Rivista di Vita Spirituale* 2 (1994) 149-158.
- CALVEZ J., Célibat religieux, *Études* 3813 (1994) 241-250.
- CANALS J., La profesión religiosa en los rituales particulares, *Vida Religiosa* 5 (1994) 417-424.
- CASALE U., La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, *Catechesi Missionaria* 2 (1995) 23-31.
- CERDA J., Formadores en búsqueda de desarrollo integral, creatividad educativa y fidelidad representativa, *Testimonio* 151 (1995) 49-58.
- CODINA V., Eclesialidad de la vida religiosa, *Theologica Xaveriana* 110 (1994) 159-182.
- DARRICAU R., L'union des Esprits et des coeurs. L'enseignement de Vincent de Paul et de Louise de Marillac, *Lumen Vitae* 4 (1994) 530-544.
- FERNÁNDEZ B., La vida consagrada y la familia, *Vida Religiosa* bol. 11 (1994) 332-340.
- GARATEA G., La Vida Religiosa y la consolidación de las opciones, *Páginas* 132 (1995) 66-73.
- GIL J., ¿Cómo será la comunidad del futuro?, *Vida Religiosa* 5 (1995) 377-381.
- GÓMEZ R., El religioso hoy. Un nuevo tipo de personalidad, *Vida Religiosa* 5 (1995) 368-376.
- GUERRERO J.M., La formación intelectual. Para ser testigos 'inteligentes' del evangelio, *Testimonio* 151 (1995) 6-25.
- HERNÁNDEZ J., De sacerdote y periodista a monje, *Vida Nueva* 1979 (1995) 44-46.
- JIMÉNEZ A., La vida consagrada, su misión en la iglesia y en el mundo. Síntesis temática de un sínodo, *Surge* 567 (1995) 9-31.
- MOIOLA P., Los monasterios copto-ortodoxos, *Misión sin Fronteras* 165 (1995) 16-18.
- MORENO S., La vida monástica en el mundo actual, *Actualidad Pastoral* 215/217 (1995) 406-407.
- MORENO A., Contemplativas. Renovarse o morir, *Vida Nueva* 1979 (1995) 8-11.
- POBLETE M., La formación humana del religioso y de la religiosa. El aporte de la psicología, *Testimonio* 151 (1995) 26-33.
- SEBASTIAN AGUILAR, F., El Sínodo de la vida consagrada. Respuesta a unas preguntas, *Surge* 567 (1995) 3-8.
- Preguntádselo a Él. Tienen edad suficiente para responder (jn 9,21), *Vida Religiosa* 5 (1995) 324-332.
- SILVA S., Vida Religiosa y mundo científico-técnico, *Testimonio* 152 (1995) 52-61.

AÑO 1995

81- Número Monográfico:

La contribución del CELAM a la Pastoral en América Latina

AUTOR	ARTICULO	Rev.	Pag.
KELLER, Miguel Angel	El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo	81	5-43
RAMIREZ Z., Alberto	"Medellín" y el origen reciente de la vocación profética	81	45-70
LIBÂNIO, João Batista	O significado e a contribuição da Conferência de Puebla à pastoral na América Latina	81	71-107
BRIGHENTI, Agenor	A contribuição do ITEPAL à pastoral na América Latina	81	109-170

Número 82

BRIGHENTI, Agenor	A contribuição do catolicismo social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno	82	197-251
MARTINEZ S., Luis	Nueva praxis eclesial desde la economía del Espíritu	82	253-275
RODRIGUEZ, Gabriel I.	El ministerio de la comunión y de la participación(I). El quehacer pastoral del episcopado latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres	82	277-347

**83 - Número Monográfico:
La Misión en América Latina**

AUTOR	ARTICULO	Num.	Pags.
GERHARD, Victor Hugo	O caminho missionário Latino-Americano	83	197-228
AZEVEDO, Marcello	Cristianismo, una experiencia multicultural. ¿Cómo vivir y anunciar la fe cristiana en las diferentes culturas?	83	229-249
BALLAN, Romeo	Latinoamérica misionera. Una prioridad afirmada en Santo Domingo	83	251-264
AUBRY, Roger	La misión Ad Gentes	83	265-278
CASTAÑO, Jorge Iván	La pastoral afroamericana en las conclusiones de Santo Domingo	83	279-289
QUINTERO, Carlos A.	La formación misionera del sacerdote diocesano	83	291-306

Número 84

McGRATH, Marcos	Vaticano II, Iglesia de los pobres y teología de la liberación	84	371-407
RODRIGUEZ, Gabriel I.	El misterio de la comunión y de la participación(II). El servicio pastoral del Episcopado Latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres	84	409-491
GONZALEZ, Carlos I.	Meditación sobre la virginidad de María al servicio de la obra del Padre	84	493-509
BOTERO, Silvio	Las uniones consensuales en una nueva perspectiva	84	511-539

AÑO 1996

85 - Número Monográfico Economía de Mercado en América Latina

AUTOR	ARTICULO	Rev.	Pags.
LEON E., Guillermo	Liberalismo, Neo-liberalismo y Economía de Mercado en América Latina	85	5-16
ARCOS PALMA, Oscar	Economía de Mercado en América Latina. Aspectos económicos	85	17-28
GARRETON, Manuel A.	Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia. Aspectos Socio-Políticos	85	29-55
SCANNONE, Juan Carlos	Economía y Mercado y Doctrina Social de la Iglesia. Aporte Teológico desde y para América Latina	85	57-87
MIFSUD, Tony	Economía de Mercado. Interrogantes éticos para una acción solidaria	85	89-168
THESING, Josef	Economía de Mercado y ética. La consideración ética de la economía	85	169-185

86 Número Monográfico: La recepción del Concilio Vaticano II en América Latina

BARROS S., Marcelo de	O reencontro do Primeiro Amor. A recepção da reforma litúrgica do Concílio na América Latina	86	139-165
CARREÑO G., Francisco J.	Las Iglesias latinoamericanas después del Concilio Vaticano II	86	167-189

AUTOR	ARTICULO	Rev.	Págs.
CROATTO, José Severino	Historiicidad de la revelación y hermenéutica bíblica en América Latina	86	121-137
GALLI, Carlos María	La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios	86	69-119
LIBÂNIO, João Batista	O Concilio Vaticano II e a modernidade	86	35-67
LORSCHIEDER, Aloísio	Vivir y anunciar el Evangelio hoy	86	5-10
McGRATH, Marcos	El Concilio Vaticano II y el futuro	86	11-33

87 - Número Monográfico:

El Fenómeno de las Sectas en América Latina

AZEVEDO, Marcello	América Latina. Perfil complejo de um universo religioso	87	5-22
CARRILLO A., Salvador	Lectura pastoral de la carta encíclica <i>Evangelium Vitae</i>	87	157-189
ESCOBAR S., Juan Daniel	Sectas, cristianismo y catolicismo. Análisis Eclesiológico	87	23-47
GALINDO, Florencio	Iglesias y grupos evangélicos. Análisis Teológico	87	49-64
HORTAL, Jesús	El fenómeno sectario en el contexto sócio-político latinoamericano, especialmente en el Brasil	87	65-86
MACCARONE, Juan C.	Sectas fundamentalitas y nuevos movimientos religiosos. Un problema cultural	87	87-117
SAMPEDRO N., Francisco	Religiones, sectas y evangelización desde Santo Domingo	87	119-155

88- Número Monográfico

Los diversos métodos de Interpretación de la Biblia en la Iglesia

AUTOR	ARTICULO	Rev.	Págs.
GALINDO, Florencio	La Interpretación de la Biblia en la Iglesia. Visión global del documento de la Pontificia Comisión Bíblica	88	5-17
BAENA, Gustavo	El método histórico-crítico	88	19-47
MORA PAZ, César	Los métodos de análisis literario. El método pragmalinguístico	88	49-84
GUIJARRO, Santiago	La Biblia y la Antropología Cultural	88	85-105
RAMIREZ, Alberto	Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos para la interpretación de la Biblia	88	107-122
MESTERS, Frei Carlos	A leitura libertadora da Bíblia	88	123-138
MORIN, Alfred	Fundamentalismo, exégesis y pastoral en América Latina	88	139-152
FEBIC-LA	Palabra de Dios - Fuente de Vida Declaración final de la V asamblea plenaria de la Federación Bíblica Católica (FEBIC). Hong Kong, 2-12 de Julio /96	88	153-162
Hemeroteca ITEPAL	Antena Bibliográfica Volumen V - 1996 Reseña 1995	88	163-222

NOVEDADES EDITORIALES

EDICIONES SIGUEME, S.A.

Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA -
ESPAÑA

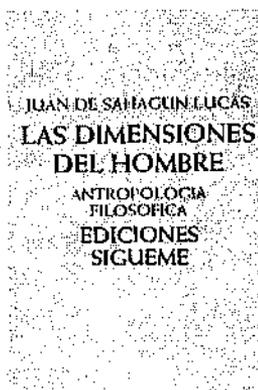
LAS DIMENSIONES DEL HOMBRE

Antropología Filosófica

JUAN DE SAHAGUN-LUCAS HERNÁNDEZ

Colección Lux Mundi 73
21 X 13.5 cm

El presente trabajo reviste los aires de manual de antropología filosófica que, a la vez, facilita a los alumnos el acceso al tema y ayuda a los docentes en su tarea específica, se hace asequible a los menos iniciados que sienten verdadero interés por el problema de lo humano.



LA INICIACION CRISTIANA

DIONISIO BOROBIO

DIONISIO BOROBIO
LA INICIACION
CRISTIANA

BAPTISMO - EDUCACION FAMILIAR
UNION EUCARISTIA - CATEQUIMENADO
CONFIRMACION - COMUNIDAD CRISTIANA

EDICIONES
SIGUEME

Colección Lux Mundi 72
624 páginas - 21 x 13.5 cm

El objetivo de esta publicación, es ofrecer un verdadero "Tratado" sobre las cuestiones relativas a la iniciación cristiana total que, teniendo en cuenta y avanzando sobre nuestros trabajos anteriores, sea un servicio más completo a teólogos y pastoralistas, a sacerdotes y laicos comprometidos en la tarea de iniciar a la vida cristiana.

JESUS DE NAZARETH CRISTO DE LA FE

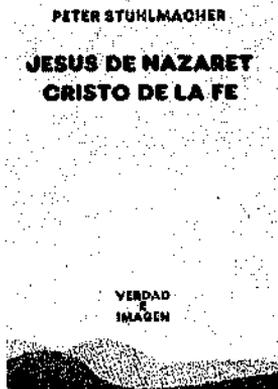
PETER STUHLMACHER

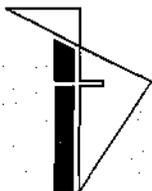
Colección Verdad e Imagen 138
21 x 13.5 cm.

Los libros y tratados de Jesús están en boga. Sin embargo, las cuestiones de candente interés para la fe y el anuncio del Evangelio generalmente se soslayan o se tocan de pasada refiriéndolas a la interpretación que dio la comunidad cristiana primitiva. De forma que a veces no queda claro si la obra divina en Jesús, el contenido de la fe, es anterior, y en qué medida, a la fe de los cristianos nacida en pascua.

Este libro se ocupa de esas cuestiones candentes: la conciencia mesiánica de Jesús, la interpretación que dio a su propia muerte y el sentido que tuvo para Jesús la última Cena.

Para Peter Stuhlmacher ha llegado el momento de recoger los resultados positivos de los estudios históricos sobre Jesús.





CELAM - Consejo Episcopal Latinoamericano

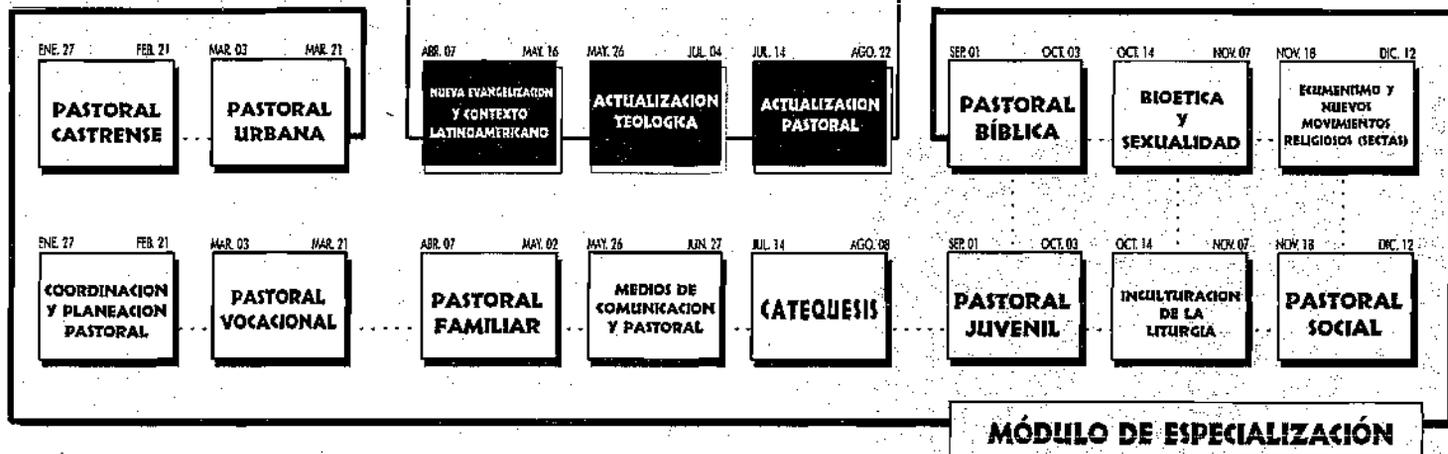
INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA - ITEPAL

UNA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA DE FORMACION PERMANENTE

CURSOS

1997

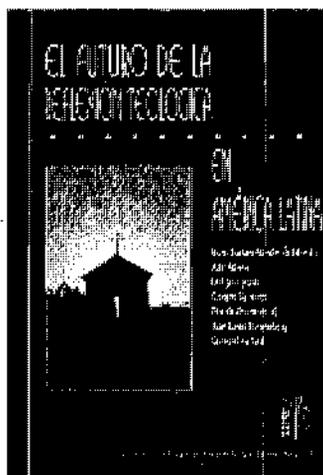
MÓDULO BÁSICO



NOVEDADES EDITORIALES

CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM

Transversal 67 No. 173-71 7 A.A. 51086



EL FUTURO DE LA REFLEXION TEOLOGICA EN AMÉRICA LATINA

Mons. Luciano Mendes de Almeida

Juan Noemi

Enrique Iglesias

Gustavo Gutiérrez

Ricardo Antoncich, sj

Juan Carlos Scannone, sj

Carlos María Galli

Documento Celam 141

21 X 13.5 cm

373 páginas

Este libro es el fruto de un encuentro presidido por el Exmo. Mons. Oscar Rodríguez, Presidente del CELAM, y que contó con la presencia del Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

En la primera parte se contextualiza la reflexión teológica latinoamericana desde una perspectiva eclesial (*El pensamiento episcopal latinoamericano desde Río a Santo Domingo*), teológica (*Rasgos de una teología latinoamericana*), y de cara a la realidad del año dos mil (*El continente frente al Tercer Milenio: tendencias y desafíos*).

En la segunda parte se proyectan las líneas fundamentales de una reflexión teológica que asume los desafíos advenientes en clave de *comunitarismo* (Juan Carlos Scannone s.j.), *cultura* (Carlos María Galli), *Doctrina Social de la Iglesia* (Ricardo Antoncich s.j.) y *liberación* (Gustavo Gutiérrez).