

Artículos

La exégesis bíblica ante algunos desafíos actuales

CARLOS GIL-ARBIOL

Facultad de Teología

Universidad Pontificia Comillas – Madrid (España)

cjgil@comillas.edu

 <https://orcid.org/0000-0002-8873-7482>

Resumen: En este artículo se abordan algunos de los desafíos actuales a los que se enfrenta la exégesis de la Biblia. Para ello se identifican inicialmente tres fenómenos estrechamente relacionados entre sí y que han influido en la exégesis como ningún otro hasta la actualidad, creando una situación extraordinariamente compleja y, a la vez, fascinante. Estos tres fenómenos son la secularización, los fundamentalismos y la hermenéutica postcolonial. Se consideran, además, mutuamente influenciados. Y, en segundo lugar, se ofrece una propuesta exegetica que tiene en cuenta tanto las posibilidades abiertas como sus problemas: una exégesis “aunque Dios no existiera” (Bonhoeffer).

Palabras clave: Biblia, exégesis, hermenéutica, post-colonialismo, desafíos actuales.

Abstract: This article addresses current challenges in biblical exegesis. It begins by identifying the three interrelated phenomena that have had the greatest influence on the extraordinarily complex and fascinating landscape of exegesis today: secularization, fundamentalisms, and postcolonial hermeneutics—each of which deeply impacts the other. Next, the article lays out an exegetical proposal that takes into account both the possibilities that have been opened and the problems they entail: an exegesis “as if God did not exist” (Bonhoeffer).

Keywords: Bible, exegesis, hermeneutics, post-colonialism, current challenges.

1. LOS DESAFÍOS DE LA EXÉGESIS ACTUAL

La lectura crítica de la Biblia es una empresa compleja que ha evolucionado junto con los cambios sociales, políticos y tecnológicos de estos últimos siglos¹. Uno de los momentos clave fue la invención de la imprenta en el siglo XV, que permitió la difusión masiva del texto bíblico. Esto, unido a la Reforma protestante del siglo XVI, marcó un giro decisivo: Martín Lutero impulsó la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, promoviendo el acceso directo al texto bíblico por parte de los fieles y desafiando la autoridad interpretativa exclusiva de la Iglesia Católica.

Durante los siglos XVI al XIX, la colonización europea llevó la Biblia a territorios de América, África y Asia, donde fue utilizada tanto como herramienta de evangelización como de control cultural y político. En paralelo, la Biblia también sirvió de referencia para debates políticos en Europa. El siglo XVIII, con la Ilustración, trajo consigo un espíritu racionalista que promovió el cuestionamiento de los textos sagrados. La lectura crítica se desarrolló más aún en este contexto, con pensadores que escudriñaban la Biblia desde una perspectiva histórica, literaria y filosófica. En el siglo XIX y especialmente en el XX, se consolidó la crítica histórica, que investigó el contexto de composición y transmisión de los textos bíblicos, de sus fuentes y de sus autores.

Simultáneamente, el auge de la alfabetización y la democratización del conocimiento en los siglos XIX y XX generó una pluralidad de interpretaciones. Esta diversidad provocó el nacimiento de la pregunta crítica sobre la autoridad para interpretar la Biblia. Así, la lectura bíblica pasó de ser una práctica eclesial a una experiencia abierta, plural e influida por las corrientes culturales y filosóficas².

¹ Cf. C. BREYTENBACH, "The task and future of New Testament Studies", *HTS Theological Studies* 79 (2023) 1-6; P. R. DAVIES, "Biblical Studies Fifty Years of a Multi-Discipline", *Currents in Biblical Research* 13 (2014) 34-66; J. A. KELHOFFER, "New Testament Exegesis as an Academic Discipline with Relevance for Other Disciplines", *Currents in Biblical Research* 11 (2013) 218-233.

² Cf. P. M. KURTZ, "A Historical, Critical Retrospective on Historical Criticism", en I. BOXALL - B. C. GREGORY (ed.), *The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge University Press, Cambridge 2023) 15-36.

En el siglo XX, la exégesis bíblica ha atravesado una serie de “giros” metodológicos que han transformado profundamente la manera en que se interpreta el texto sagrado. Uno de los primeros fue el “giro literario”, que surgió en reacción a la crítica histórica dominante. Esta nueva perspectiva sostenía que el significado de una obra literaria no debía buscarse en factores externos como el contexto histórico o la intención del autor, sino en la estructura interna del texto mismo. Esta “lectura atenta” o *close reading* fue central para la llamada “nueva crítica literaria”, que privilegió la coherencia interna del texto, su lenguaje, metáforas y formas narrativas³.

Posteriormente, la exégesis experimentó un “giro cultural”, que situó los textos bíblicos dentro de las culturas que los produjeron y los recibieron. Este enfoque comprendía la Biblia como producto de dinámicas culturales complejas, abiertas a influencias múltiples impulsadas por el “giro socio-cultural”, que puso énfasis en las relaciones de poder, las estructuras sociales y las voces marginales presentes (o ausentes) en los textos bíblicos⁴.

En los últimos años ha cobrado fuerza el “giro ético” que examina las implicaciones morales y políticas de las interpretaciones bíblicas. Este enfoque se preocupa no solo por lo que el texto dice, sino por cómo sus interpretaciones afectan a las personas y comunidades, especialmente a las más vulnerables⁵.

³ Cf. P.R. Davies, “Biblical Studies Fifty Years of a Multi-Discipline”, 44.

⁴ Cf. F.F. SEGOVIA - M.A. TOLBERT, *Reading from this place. Vol. 1: Social location and biblical interpretation in the United States* (Augsburg Fortress, Minneapolis 1995); F.F. SEGOVIA, “Biblical criticism and postcolonial studies: Toward a postcolonial optic”, en R.S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *The postcolonial biblical reader* (Blackwell, Oxford 2006) 33-44; F.F. SEGOVIA, “Biblical criticism and postcolonial studies”; A. LINDEMAN-ALLEN - F. LOZADA - Y.-H. TAN - F.F. SEGOVIA, *The critic in the world: Essays in honor of Fernando F. Segovia* (SBL Press, Atlanta 2024); F.F. SEGOVIA, *Decolonizing biblical studies: A view from the margins* (Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2000); S.D. MOORE - F.F. SEGOVIA, *Postcolonial biblical criticism: Interdisciplinary intersections* (T&T Clark, London 2005); L. MENÉNDEZ-ANTUÑA, *Bridging the interpretive abyss: Reading the New Testament after the cultural studies turn* (SBL Press, Atlanta 2025); R.P. SEESGOOD, *The Bible and cultural studies: Critical readings* (Bloomsbury T&T Clark, London 2023).

⁵ Cf. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship”, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 3-17; C.F. SLEEPER, “Ethics As a

Es digno de señalar el “giro no-superacionista”, también conocido como “New Testament within Judaism”, que propone una lectura del Nuevo Testamento que lo sitúa firmemente dentro del judaísmo del Segundo Templo, rechazando interpretaciones que lo oponen o lo presentan como superación del judaísmo. Este enfoque busca reparar lecturas históricamente antijudías y entender a Jesús y sus seguidores como parte integral del mundo judío⁶.

En años recientes, han surgido nuevos enfoques que amplían aún más el horizonte de la exégesis bíblica. Uno de ellos es el “giro mediático”, que estudia cómo la Biblia circula y se interpreta en los medios de comunicación, tanto tradicionales como digitales. Este enfoque no se limita a lo académico, sino que analiza cómo la Biblia es usada en discursos políticos⁷, en la cultura popular, en redes sociales,

Context for Biblical Interpretation”, *Interpretation* 22 (1968) 443-460; J.I. MACDONALD, *Biblical interpretation and Christian ethics* (Cambridge University Press, Cambridge 1993); D. PATTE, *Ethics of biblical interpretation: A reevaluation* (Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 1st. ed. 1995); R. J. HURLEY, “The ethics of biblical interpretation: Rhetorizing the foundations”, *ARC: The journal of the School of Religious Studies* 33 (2005) 384-400; J.N. VORSTER, “Pondering possibilities of the biblical critic as public intellectual, part one: Problematising the public intellectual and the identity of the biblical scholar”, *Scriptura* 115 (2016) 1-35.

⁶ Cf. J. VAN-MAAREN, “How can the New Testament writings be within Judaism? Distinguishing ways of asking and answering the question”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 114 (2023) 264-303; J. Van-Maaren, “The Gospel of Mark within Judaism: Reading the Second Gospel in its Ethnic Landscape”, *Religious Studies* (McMaster University, 2019); A. RUNESSON - D.M. GURTNER, *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel* (SBL Press, Atlanta 2020); W.V. CIRAFESI, *John within Judaism: Religion, ethnicity, and the shaping of Jesus-oriented Jewishness in the fourth gospel* (Brill, Leiden Boston 2022); K. ZETTERHOLM - A. RUNESSON, *Within Judaism? Interpretive trajectories in Judaism, Christianity, and Islam from the first to the twenty-first century* (Lexington Books/Fortress Academic, Lanham - Boulder - New York - London 2024); A. RUNESSON, “What Does It Mean to Read New Testament Texts ‘within Judaism’?”, *New Testament Studies* 69 (2023) 299-312; M.D. NANOS - M. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: Restoring the first-century context to the apostle* (Fortress Press, Minneapolis 2015); M.A. NICOLACI, *Oltre la ‘separazione delle vie’. Nuovi modelli interpretativi delle origini cristiane* (Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2024).

⁷ Cf. R. AGUIRRE, *La utilización política de la Biblia* (Verbo Divino, Navarra 2024); S. SCHOLZ - P.R. ANDIÑACH, *Violence and the Hebrew Bible: The politics and histories of*

cine y música⁸. Así, se reconoce que el texto bíblico sigue siendo un referente con poder simbólico en el espacio público, a menudo manipulado con fines ideológicos.

En paralelo, ha ganado relevancia una corriente que podría considerarse parte del giro cultural, pero con un perfil propio: la hermenéutica bíblica latinoamericana. Vinculada inicialmente con la Teología de la Liberación, se ha desarrollado posteriormente en diálogo con la hermenéutica postcolonial y propone una lectura “situada”, es decir, atenta al contexto histórico, social y cultural de América Latina. Sus características incluyen el énfasis en los pobres y excluidos como sujetos hermenéuticos, la opción preferencial por los oprimidos, y el diálogo con las realidades de injusticia estructural, violencia y resistencia. Esta perspectiva busca no solo interpretar la Biblia, sino hacerlo desde una praxis transformadora, en clave de liberación y justicia social, afirmando la dignidad y la voz de los pueblos latinoamericanos⁹.

biblical hermeneutics on the American continent (SBL Press, Atlanta 2016); M.A. CHANCEY, *The Bible in the public square: Its enduring influence in American life* (SBL Press, Atlanta 2014); J.G. CROSSLEY, *Harnessing chaos: The Bible in English political discourse since 1968* (Bloomsbury, London 2014); R. BAUCKHAM, *The Bible in Politics: How to read the Bible politically* (Westminster John Knox Press, London 2011); D.-D. JOBLING, P.L. DAY, G.T. SHEPPARD (eds.), *The Bible and the politics of exegesis: Essays in honor of Norman K. Gottwald on his sixty-fifth birthday* (Pilgrim, Cleveland 1991); T.C. ESKENAZI, “The Bible in Politics and Politics in the Bible”, *Journal of Biblical Literature* 144 (2025) 6-19; K. SCHIESS, *The Ballot and the Bible: How Scripture Has Been Used and Abused in American Politics and Where We Go from Here* (Brazos Press, Grand Rapids 2023); T. LONGMAN, *The Bible and the ballot: Using scripture in political decisions* (Eerdmans, Grand Rapids 2020).

⁸ Cf. J. GUEVARA-LLAGUNO, *Biblia y “Pop media”* (Mensajero, Bilbao 2017); J.F.A. SAWYER, *The Blackwell companion to the Bible and culture* (Blackwell Pub., Malden, MA - Oxford 2012); M. RONCACE - P. GRAY, *Teaching the Bible through popular culture and the arts* (Brill, Leiden - Boston 2008); J. HARVEY, *The Bible as Visual Culture: When Text Becomes Image* (Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2013); A. REINHARTZ, *Bible and cinema: Fifty key films* (Routledge, London - New York 2013).

⁹ Cf. N. VÉLEZ, “La lectura bíblica en las CEB’s”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA* 1 (1988) 8-29; C. MESTER, “Lo que me sale del corazón. Sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA* 50 (2005) 18-21; J.S. CROATTO, *Liberación y libertad: pautas hermeneúicas* (Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1978); J.S. CROATTO,

Este rápido repaso histórico da cuenta de la cantidad y complejidad de los problemas que debe enfrentar un exégeta y anticipa una tarea complicada. Los diferentes enfoques, metodologías y “giros” mencionados surgen por causas externas o internas a la exégesis. Entre las primeras encontramos nuevas sensibilidades culturales en cada momento o influencias de escuelas filosóficas o hermenéuticas. Entre las segundas descubrimos, por ejemplo, el propio agotamiento o fracaso de algunos enfoques. Sin embargo, de todos los fenómenos que han guiado y siguen guiando esta historia destacan, como vamos a ver, tres: la secularización, los fundamentalismos y la hermenéutica postcolonial.

1.1. Secularización y sus consecuencias

Muchos de los desafíos actuales de la exégesis tienen una causa identificable: la secularización, que ya se hizo evidente a finales del siglo XIX. Con este término, “secularización”, se presenta un proceso marcado por los principios que guían la “secularidad”: la libertad, la igualdad y la autonomía humana en el plano público y político¹⁰. “Secularidad” es, pues, la ideología que propugna la separación entre el estado y la religión, la emancipación del primero respecto de la segunda. Este proceso está marcado, como veremos, por una pérdida: las religiones que habían gobernado o dirigido la vida política hasta entonces (en Occidente, el cristianismo en sus diferentes confesiones), son relegadas a un papel subordinado junto con otras instituciones, en un movimiento que algunos han calificado como “confinamiento” de la religión a la esfera privada, o privatización de la religión¹¹.

Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido (Ed. la Aurora, Buenos Aires 1984); P. RICHARD, “Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva”, en A.J. LEVORATTI (ed.), *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento* (Verbo Divino, Estella 2005) 11-20; P. RICHARD, “Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA* 1 (1988) 30-48.

¹⁰ Cf. K. DOBBELAERE, “Secularization”, en G. RITZER (ed.), *The Blackwell encyclopedia of sociology* (Blackwell, Malden; Oxford 2007) 4148-4156.

¹¹ Cf. P.L. BERGER, *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión* (Ammorrortu, Buenos Aires 1967); T. LUCKMANN, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Sígueme, Salamanca 1973); B.R. WILSON, *Contemporary*

Los procesos de secularización, que varían en todo el mundo, introducen conceptos que han transformado las sociedades, las instituciones y los individuos. Así, por ejemplo, la aproximación científica al mundo y el dominio técnico reemplazan progresivamente el conocimiento religioso y su visión del mundo. Los ámbitos de la vida privada —incluyendo la sexualidad, el matrimonio, el modelo de familia, la educación de los hijos, los márgenes de la vida (aborto, eutanasia), etc. — quedan bajo el control del conocimiento científico (o, a veces, de mayorías o corrientes hegemónicas), relegando las propuestas religiosas a la relativización, a ser una entre muchas¹². El conocimiento científico ha elaborado un nuevo lenguaje que prescinde de los conceptos religiosos por ser prelógicos, creando en nuevas generaciones una pérdida del sentido sagrado de la vida y la realidad. Algunas personas, acostumbradas a los sistemas religiosos, no aceptan el confinamiento de los principios religiosos a la esfera privada o a sus confesiones y pretenden influir en otras áreas de la vida social. En muchos países, las confesiones cristianas han organizado movilizaciones públicas contra proyectos de ley sobre el divorcio, el matrimonio de personas del mismo sexo, el aborto, la transición de género y el reconocimiento de transexuales. Para algunos, no se trata de defender solo una visión del mundo, sino la verdad, más allá de las mayorías o de la legislación.

Este proceso ha variado en diferentes continentes. En Europa, por ejemplo, desde comienzos del siglo XX han convivido proyectos religiosos abiertos y al servicio del mundo, con organizaciones burbuja como colegios, hospitales, universidades, medios de comunicación, sindicatos o partidos políticos. Dichas instituciones buscaban aislarse del mundo, y construir una sociedad alternativa que resistiera las amenazas de la “laicización”. En América del Norte, el proceso de secularización arraigó dentro de las mismas iglesias y confesiones, en el sentido de que las ideas seculares del “sueño americano” penetraron la práctica religiosa (algo que parece quebrarse con el último mandato

transformations of religion (Oxford University Press, London 1976); D. MARTIN, *A general theory of secularization* (Blackwell, Oxford 1978).

¹² Cf. P.L. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (Sígueme, Salamanca 2016).

de D. Trump). En América Latina, el proceso de secularización estuvo frenado, en parte, por el auge de la Teología de la Liberación, y ha generado después una tensión entre lo religioso y lo político, donde las religiones mayoritarias buscan todavía influir en las políticas públicas y modificar las leyes. Algunos autores señalan esta peculiaridad utilizando el término “modernización” en vez de “secularización”¹³. Estas reacciones deben tenerse en cuenta a la hora de analizar la expansión de los fundamentalismos.

Este proceso de secularización afectó a los estudios bíblicos que se alinearon con otras disciplinas humanísticas y adoptaron principios seculares como la objetividad, la argumentación racional, las pruebas empíricas, el método y la no discriminación. A pesar de la resistencia, las confesiones cristianas incorporaron metodologías histórico-críticas, lo que trajo nuevas perspectivas y revisó los presupuestos exegéticos. El objeto de estudio se desplazó de “la Sagrada Escritura” o “el canon” a “los textos bíblicos”. La tarea exegética se centró en métodos histórico-críticos en lugar de la interpretación inmediata, y recurrió a ciencias humanas como la sociología, la antropología, la arqueología o la lingüística para comprender las circunstancias de composición. El proceso hermenéutico se revisó, proponiendo que el sentido teológico ya está dentro del sentido literal de los textos y cuestionando la universalidad de la interpretación.

Sin embargo, la secularización ha introducido varias crisis relevantes para la situación actual. Menciono únicamente estas tres: la

¹³ Cf. M.P. GARCÍA-BOSSIO - H.J. SUÁREZ, “Religious expressions and forms of belief in Latin America in the 21st. century”, *Social Compass* 71 (2024) 545-584. Ver también: F. GAYTÁN-ALCALÁ, “La invención del espacio político en América Latina. Laicidad y secularización en perspectiva”, *Religião e Sociedade* 38 (2018) 119-147; M.A. HUACO-PALOMINO, *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia* (CLACSO, Buenos Aires 2013); J. CASANOVA, “The secular and secularisms”, *Social Research: An International Quarterly* 76 (2009) 1049-1066; R.J. BLANCARTE, “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios sociológicos* 30 (2012) 233-247; F. MALLIMACI, “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples. Hacia otro análisis entre religión y política”, en F. MALLIMACI (ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (Biblos, Buenos Aires 2008) 117-137.

crisis de los métodos histórico-críticos, la de sentido del texto bíblico y la crisis ideológica.

La primera crisis afecta a los métodos histórico-críticos, la herencia más reconocible de la modernidad en los estudios bíblicos. Estas disciplinas de crítica textual, literaria, histórica y sociológica examinan la formación y evolución del texto bíblico. Utilizando la papirología, la arqueología, la historia, la comparación literaria, el análisis de las formas y géneros literarios, la teología, etc., este método se pregunta primero por el sentido literal de los textos, luego por su carácter diacrónico y los factores históricos y sociales que influyeron en su evolución, y finalmente por la relación del texto con la historia. Esta metodología ha proporcionado un conocimiento más profundo del texto bíblico y sus circunstancias, mostrando su carácter humano e histórico y permitiendo que la pregunta teológica sea coherente con él, en lugar de una proyección anacrónica, etnocéntrica o dogmática de ideas del intérprete. Aunque los resultados pueden ser ambiguos o limitados, esto no invalida sus principios. Estos métodos, desarrollados por biblistas en contacto con sus comunidades creyentes y con los conocimientos de la historia humana, surgen de la propia naturaleza de la Biblia, no de una imposición ideológica¹⁴.

Sin embargo, el cuestionamiento de algunos resultados históricos y su diversidad (ambigüedad, pluralidad, confusión, relatividad, etc.) han llevado a algunos a vaticinar la muerte del método. La crisis más notoria ha llegado, precisamente, desde el interior de las confesiones religiosas, que lo han acusado de convertir la Biblia en un texto del pasado irrelevante para el presente, de reducir el texto sagrado a palabra humana olvidándose de la dimensión trascendente, o de fragmentar el conjunto de la palabra de Dios en unidades separadas¹⁵.

La segunda crisis afecta a los procesos por los que los lectores obtienen el sentido del texto bíblico. La secularización ha llevado a la convicción de que el sentido no se deriva dogmáticamente, sino a

¹⁴ Cf. J.W. ROGERSON, "Historical criticism and Biblical authority", en J.W. ROGERSON - J. LIEU (ed.), *The Oxford handbook of biblical studies* (Oxford University Press, Oxford 2008) 841-859.

¹⁵ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret: Desde el Bautismo a la Transfiguración* (La Esfera de los libros, Madrid 2008), 11-60.

través de complejos procesos que introducen una pluralidad de sentidos y cuestionan la autoridad y la verdad. La pregunta es ¿qué hace a una interpretación mejor que otra? ¿Quién tiene autoridad para interpretar, el investigador o el creyente? ¿Se puede interpretar la Biblia sin la fe?

La tercera crisis cuestiona la legitimidad de usar ideologías en la exégesis. La crítica ideológica ve al exégeta como quien interroga al texto, a diferencia de la visión tradicional de la Sagrada Escritura que espera que sea el texto quien interroge al lector. El análisis ideológico entiende el texto bíblico como una muestra de opiniones y propuestas que compiten entre sí. El giro cultural ha hecho de esta crítica el centro de su metodología, preguntando directamente a los textos, a sus autores y a sus intérpretes, por ejemplo, si han sido instrumentos de los poderes colonizadores o cómo han contribuido a la subordinación de las mujeres¹⁶. Hoy somos más conscientes de los presupuestos del intérprete a la hora de primar una lectura u otra de los textos bíblicos.

Las tres crisis revelan la magnitud del problema que enfrentan los estudios bíblicos por el proceso de secularización: todo se ha cuestionado, nada es seguro, las autoridades religiosas no tienen más autoridad que los estudiosos para descubrir el sentido del texto bíblico. Todos utilizan presupuestos e ideologías, métodos que tienen limitaciones y ambigüedades, donde el sentido sagrado del texto se ha ocultado tras la racionalidad o el conocimiento científico, y la verdad se ha escabullido para muchos¹⁷. Y, por si esto no fuera bastante, los estudios bíblicos no han terminado de ser reconocidos como estudios científicos por los colegas de otras disciplinas, pero estos adolecen de sus mismos problemas. En conjunto, la secularización de los estudios bíblicos parece un enorme fracaso.

¹⁶ Cf. F.F. SEGOVIA, "Biblical criticism and postcolonial studies", 42; R.S. SUGIRTHARAJAH, "Charting the aftermath: A review of postcolonial criticism", en R.S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *The postcolonial biblical reader* (Blackwell, Oxford 2006) 7-32; M.-T. WACKER, "Feminist criticism and related aspects", en J.W. ROGERSON - J. LIEU (ed.), *The Oxford handbook of biblical studies* (Oxford University Press, Oxford 2008) 634-654.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 7-11.

Esta situación ha generado muchas reacciones y respuestas. Dos de ellas, los fundamentalismos y las hermenéuticas postcoloniales, reaccionan de modo divergente a estas crisis, pero comparten algunos presupuestos. Ambas tienen su parte de verdad y sus peligros, siendo el más claro y peligroso la desconexión con la historia de la Biblia.

1.2. Los fundamentalismos

Surgido en los años 20 del siglo pasado, el fundamentalismo es muy plural y se expande en diversos contextos confesionales, como el catolicismo, el protestantismo, el islam y el judaísmo, muy vinculados con proyectos políticos en la década de los 70 del siglo pasado¹⁸.

El trabajo analítico más exhaustivo y preciso sigue siendo el llamado “Fundamentalism project” publicado en cinco volúmenes por Martin Marty y Scott Appleby¹⁹. En este proyecto bajo los auspicios de la Academia Americana de Artes y Ciencias, los autores mostraron cuatro características comunes a los movimientos fundamentalistas expandidos en el último tercio del siglo XX.

1. Primero, una actitud de “contraataque” que busca restaurar el mítico orden sagrado de antaño mediante la utilización de una narrativa religiosa y una retórica política que moviliza a los sectores de población molestos con los cambios sociales.

¹⁸ Cf. E. PACE, “Fundamentalism”, en G. RITZER (ed.), *The Blackwell encyclopedia of sociology* (Blackwell, Malden; Oxford 2007) 1813-1816; H.K. BHABHA, “Beyond fundamentalism and liberalism”, *The New Statesman and Society* 39 (1989) 34-35; A.K. JACOBS, “The new right, fundamentalism, and nationalism in postmodern America: A marriage of heat and passion”, *Social Compass* 53/3 (2006) 357-366; G.M. MARSDEN, *Fundamentalism and American culture: The shaping of twentieth century evangelicalism, 1870-1925* (Oxford University Press, Oxford - New York 1980); H.A. HARRIS, “Fundamentalism(s)”, en J.W. ROGERSON - J.M. LIEU (ed.), *The Oxford handbook of biblical studies* (Oxford University Press, Oxford 2008) 810-840, 834-835.

¹⁹ Cf. M.E. MARTY - R.S. APPLEBY, *Fundamentalisms observed* (University of Chicago Press, Chicago - London 1991); M.E. MARTY - R.S. APPLEBY, *Fundamentalisms and the state: Remaking politics, economies and militance* (University of Chicago Press, Chicago - London 1993); M.E. MARTY - R.S. APPLEBY, *Fundamentalisms and society: Reclaiming the sciences, the family and education* (University of Chicago Press, Chicago - London 1993); M.E. MARTY - R.S. APPLEBY, *Accounting for fundamentalisms: The dynamic character of movements* (University of Chicago Press, Chicago - London 1994); M.E. MARTY - R.S. APPLEBY, *Fundamentalisms comprehended* (University of Chicago Press, Chicago - London 1995).

2. Segundo, un claro y último objetivo político, que se descubre en el momento que un movimiento fundamentalista alcanza el poder: mientras en la resistencia apela a la interpretación de los textos sagrados para demandar libertad o justicia sin alusiones a modelos políticos, cuando llega al poder la interpretación de los textos se realiza al servicio del mantenimiento del nuevo estado²⁰.
3. Tercero, la elaboración y uso de un conjunto de recursos simbólicos vinculados a un pasado mítico para restaurar la identidad perdida o amenazada, y ganar así poder político. Este mítico e idealizado pasado se construye a través de la interpretación ahistórica de los textos sagrados, inmune a las críticas racionalistas o históricas al hacerse sobre principios de inerrancia y literalidad.
4. La cuarta propiedad es la idea constante de estar bajo amenaza de un enemigo real o imaginado que pretende aniquilar la identidad, las costumbres, el trabajo, el territorio o la propia vida.

Los sociólogos consideran que los fundamentalismos son una respuesta a la amenaza del individualismo y relativización de la fe y de la identidad, desafíos propios de la modernidad²¹. Bajo el pretexto de proteger la tradición y actuar como agentes de Dios, estos movimientos buscan imponer su visión del mundo y de las relaciones sociales a través de una interpretación ahistórica de los textos sagrados²². Esta peculiar relación entre lo sagrado y lo político se realiza apelando vagamente a la tradición, pero en marcado contraste con las figuras de autoridad de esa tradición y en contra de las escuelas teológicas tradicionales.

²⁰ Cf. P. VAN DEN VEER, *Religious nationalism: Hindus and Muslims in India* (University of California Press, Berkeley - London 1994).

²¹ Cf. T. MEYER, *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne* (Rowohlt-Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg 1989); B.C. PAREKH, *The concept of fundamentalism* (Peepal Tree, Leeds 1992) 39.

²² Cf. S.N. EISENSTADT, *Fundamentalism, sectarianism, and revolution: The Jacobin dimension of modernity* (Cambridge University Press, Cambridge 1999); B.B. LAWRENCE, *Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age* (Harper & Row, San Francisco 1st. ed. 1989).

A partir de lecturas “dinámicas” de los textos sagrados, se inventan relatos para transmitir una identidad y unos valores individuales, sociales, políticos y económicos. Usando técnicas de marketing y los medios de comunicación, el relato reconstruido a partir de citas aisladas y con tintes retóricos sustituye el texto sagrado, que no se lee en su contexto literario ni histórico, ni orientado por la tradición. El fundamentalismo sustituye ese relato sagrado en el que se dice apoyar con una versión apócrifa, sin semejanza con aquel, y al servicio de sus intereses políticos²³. Por ejemplo, Jerry Falwell insistía en que la separación entre política y religión llevó a América a “cometer apostasía”, impulsando su agenda política de “devolver América a Dios”. Elaboró un encendido discurso que repetía la idea de que la separación de la religión y la política era un pensamiento inventado por el diablo para que los cristianos no gobernaran su propio país²⁴. Esta retórica se basa en la selección de principios fundamentales no negociables que resultan ser creencias teológicas o valores morales básicos y rígidos que se presentan como lo central del texto, aquello que el creyente debe aceptar, y que terminan sustituyéndolo. El resto de la Escritura es “negociable” y “flexible”, lo que permite adaptar los detalles históricos o anecdóticos a los tiempos, permitiendo una lectura “dinámica”.

El fundamentalismo defiende que el texto bíblico es inerrable y que el sentido de la Biblia es inmediato y accesible para todos²⁵. Sin embargo, uno de los mayores problemas del fundamentalismo es la imposibilidad de fijar un relato “autorial” u “original”, algo que la crítica textual ha descartado en favor de la búsqueda del texto “inicial”²⁶. Por eso, la inerrancia se ha tenido que interpretar de otras maneras, como infalibilidad, confiabilidad o certeza en algunos temas. Por su parte, la hermenéutica ha demostrado que la interpretación implica procesos cognitivos, psicológicos y sociales y que es imposible

²³ Cf. B.C. PAREKH, *The concept of fundamentalism*, 25-39.

²⁴ Cf. P. KURTZ, “Fundamentalism and the religious right in the United States of America”, *New Humanist* 101 (1986) 21-24.

²⁵ Cf. H.A. HARRIS, “Fundamentalism(s)”, 816-818.

²⁶ Cf. J. CHAPA, *Los manuscritos del Nuevo Testamento* (Verbo Divino, Estella 2022) 268.

el sentido inmediato²⁷. De modo que el fundamentalismo bíblico no puede apoyarse en la racionalidad, la lógica o la evidencia empírica que defendía en sus inicios y está evolucionando hacia otros fundamentos, como los movimientos carismáticos o la teología de la prosperidad.

Esta, definida como una “corriente teológica neo pentecostal evangélica”, defiende que Dios quiere que sus fieles tengan una vida próspera, es decir, que sean económicamente ricos, físicamente sanos e individualmente felices²⁸. La creciente popularidad de la teología de la prosperidad ejemplifica la evolución de las lecturas fundamentalistas de la Biblia, que se desvían de los principios racionalistas iniciales. Si bien prescinde de la insistencia en la inerrancia o en su hermenéutica de la immediatez, deja en evidencia su agenda política y económica. Esta corriente alimenta políticas sociales y económicas vinculadas al capitalismo más desprejuiciado, donde se reclama el derecho de los creyentes a su prosperidad y se exhorta a aumentar la fe para poder apropiarse de lo que les pertenece por derecho divino²⁹.

La mentalidad empresarial es evidente, y se persuade a los miembros de estas iglesias a enriquecerse como cumplimiento de la promesa de Jesús en Mc 10, 29-30: “Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno en esta vida”. Gloria Copeland interpreta así el texto: “Das un dólar por el bien del Evangelio y la ganancia completa de cien veces sería de cien dólares.

²⁷ Cf. R. BULTMANN, *Jesucristo y mitología* (Ariel, Barcelona 1970), 64; H.-G. GADAMER, *Verdad y método II* (Sígueme, Salamanca 1992), 40-58; G. BAENA-BUSTAMANTE, *Fenomenología de la revelación: Teología de la Biblia y hermenéutica* (Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011), 1084; E. K. BROADHEAD, “Narrative and Neurology: A Beginning”, en U. E. EISEN - P. LAMPE (ed.), *Talking God in society: Multidisciplinary (re)constructions of ancient (con)texts: Festschrift for Peter Lampe. vol. 1* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020) 69-90; J. SAVER - K. YOUNG, “The neurology of narrative”, *SubStance* 30 (2001) 72-84; S. P. REYNA, *Connections : brain, mind and culture in a social anthropology* (Routledge, London 2002); T. DOMINGO-MORATALLA, “Neurohermenéutica”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 73 (2017) 563-568.

²⁸ Cf. A. SPADARO - M. FIGUEROA, “Teologia della prosperità: il pericolo di un “vangelo diverso””, *La Civiltà Cattolica* 169 (2018) 105-118.

²⁹ Cf. R. AGUIRRE, *La utilización política de la Biblia*, 181-185.

Diez dólares serían mil dólares. Un rendimiento de cien veces sobre mil dólares sería de 100 mil dólares. [...] Marcos 10, 30 es un muy buen negocio”³⁰. La lectura del texto bíblico se ajusta a unos nuevos fundamentos claramente capitalistas: la ganancia económica es innegable, merecida e inmediata.

1.3. *El giro cultural y la hermenéutica decolonial*

El llamado “giro cultural” incorpora las circunstancias culturales del intérprete y, para algunos autores, también las del texto bíblico. Las hermenéuticas postcoloniales, por ejemplo, surgen como reacción al uso de textos bíblicos en los procesos de colonización o a interpretaciones colonizadoras de esos textos. Eduard Said, —con su obra *Orientalismo*, influyó en este “giro” al llamar la atención sobre la construcción de la idea de Oriente desde Occidente, elaborada a partir de una comparación negativa con la cultura occidental, considerada superior³¹. Homi Bhabha amplió el concepto de “hibridación” resaltando que la relación entre colonizador y colonizado está marcada por la ambivalencia, atracción y repulsión, creándose un intercambio de valores, comportamientos y estilos que diluyen las fronteras, aunque los discursos y las apariencias apunten a lo contrario³².

En los estudios bíblicos, este giro cultural se incorporó en los años 90 del siglo XX, a través de una doble pregunta crítica: cómo la Biblia influyó en los procesos de colonización y cómo es una herramienta de descolonización³³. Dos preguntas que parecen hablar de “dos biblias”: una, la de aquellos que en Norteamérica en el s. XIX justificaban la esclavitud y condenaban los intentos de liberación citando los textos bíblicos de la obediencia y, otra, la de los esclavos que creían que existía una verdadera Biblia de Dios, diferente a la de los amos, que narraba

³⁰ G. COPELAND, *God's Will Is Prosperity* (Kenneth Copeland Publications, Fort Worth 1978) 65-70.

³¹ Cf. E.W. SAID, *Orientalismo* (Random House Mondadori, Barcelona 2nd. ed. 2008).

³² Cf. H.K. BHABHA, *El lugar de la cultura* (Manantial, Buenos Aires 2002).

³³ Cf. B. ASHCROFT - G. GRIFFITHS - H. TIFFIN, *Postcolonial studies: The key concepts* (Routledge, London 3rd. ed. 2013) 209-210.

cómo Dios había liberado a su pueblo. Estas “dos biblias” ilustran esta perspectiva³⁴.

Un creciente número de autores ha propuesto una hermenéutica “decolonial” que, a pesar de su pluralismo, ofrece una triple crítica decolonial³⁵. Esta lectura examina los textos bíblicos, las interpretaciones y los intérpretes actuales. Analiza cómo los imperios dominantes han influido en la composición de la Biblia, cómo los colonizadores han utilizado la Biblia y cómo la pertenencia cultural, política o académica de los exégetas actuales condiciona su interpretación. Una característica notable de este enfoque es la relación que establece entre los procesos de colonización y la exégesis europea y norteamericana, denunciando que la exégesis histórica se utilizó como instrumento de colonización ideológica.

Algunos autores han insistido mucho en el abismo que existe entre los resultados de la exégesis histórica y las preocupaciones de la gente sencilla, que son dispares o irreconciliables³⁶. Se afirma que la exégesis histórica que viene del “Norte global” responde a presupuestos culturales y epistemológicos ajenos a las personas que leen la Biblia, por ejemplo, en el “Sur global”. Por eso, se descalifica la crítica histórica como mero “historicismo”, “preteriticism” y se acusa de “supuesta objetividad” o “supuesto rigor científico”, pero de ser irrelevante. El método histórico-crítico se considera un instrumento

³⁴ Cf. A.J. RABOTEAU, *Slave religion: The “invisible institution” in the Antebellum South* (Oxford University Press, New York; Oxford 2nd. ed. 2004).

³⁵ Cf. F.F. SEGOVIA, “Biblical criticism and postcolonial studies”, 34; R.S. SUGIRTHARAJAH, “The postcolonial biblical reader”.

³⁶ Cf. K. STONE, “Bibles that matter: Biblical theology and queer performativity”, *Biblical Theology Bulletin* 38 (2008) 14-25; S.V. DAVIDSON, “Postcolonializing the Bible with a Little Help from Derek Walcott”, en T.-S.B. LIEW (ed.), *Present and Future of Biblical Studies: Celebrating Twenty-Five Years of Brill’s Biblical Interpretation* (Brill, Leiden - Boston 2018) 156-181; J.M. HIDALGO, *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement* (Palgrave Macmillan, New York 2016); V.L. Wimbush, “Black flesh matters: Essays on runaway interpretation” (Fortress Academic, Lanham 2022) y L. MENÉNDEZ-ANTUÑA, *Bridging the interpretive abyss*; L. MENÉNDEZ-ANTUÑA, “The Biblical Critic as Constructed: An Intercontextual Approach to Biblical Interpretation”, en A. LINDEMAN ALLEN - F. LOZADA - Y.-H. TAN - F.F. SEGOVIA (ed.), *The critic in the world: Essays in honor of Fernando F. Segovia* (SBL Press, Atlanta 2024) 569-596.

más de la colonización del “Sur global” por parte del “Norte global”, por su “carácter extractivista” y “monopolio objetivista”. Una crítica, curiosamente, muy parecida a la que hace el fundamentalismo.

La crítica decolonial ofrece varias perspectivas valiosas:

1. En primer lugar, revela cómo los exégetas de países y culturas colonizadores han subordinado su conocimiento científico a los procesos de colonización, utilizando métodos históricos para justificar la opresión y la conquista³⁷.
2. En segundo lugar, denuncia la agenda de algunos exégetas o escuelas que solo consideraban seria y rigurosa la interpretación que utilizaba a menudo el método histórico-crítico. Además, algunos exégetas tenían una agenda confesional, utilizando el método para defender los presupuestos dogmáticos de su propia confesión.
3. En tercer lugar, este “giro” reconoce los diversos conceptos de realidad, verdad, acceso al conocimiento e interpretación en diferentes culturas, desafiando la idea de que la academia europea es la única³⁸.
4. En cuarto lugar, advierte sobre el desconocimiento y la desvalorización de la exégesis realizada por biblistas de continentes no europeos o de lenguas no anglosajonas, que ha limitado las perspectivas y perpetuado la endogamia académica. La crítica decolonial ha puesto de manifiesto crisis globales urgentes como el extractivismo, la desigualdad, la violencia, las guerras, los refugiados y los desplazados. También ha revelado la falta de interés de la exégesis dominante en abordar estos problemas.
5. Por último, esta perspectiva tiene un impulso ético que examina las repercusiones de la exégesis en el contexto inmediato, centrándose en la vida de los pobres.

Sin embargo, esta hermenéutica plantea algunas preguntas y problemas:

³⁷ Cf. H. MOXNES, *Jesus and the rise of nationalism: A new quest for the nineteenth-century historical Jesus* (Tauris, London 2012).

³⁸ Cf. L. MENÉNDEZ-ANTUÑA, *Bridging the interpretive abyss*, 9.

1. No se debería descalificar toda la exégesis histórico-crítica a partir de ejemplos de mala interpretación. Además, los juicios más apasionados contra el método histórico parecen hechos al uso de este durante el siglo XIX y principios del XX, difícilmente reconocibles en la exégesis actual. Identificar la exégesis histórico-crítica con el “Norte global” tampoco ayuda a valorar el rigor de una propuesta alternativa, ya que puede descalificar todo lo que no coincida con la exégesis identificada con el “Sur global”. Del mismo modo, la “hermenéutica latinoamericana” se presenta como un proceso identificable y definido, una metodología aceptada por todos los exégetas latinoamericanos. Sin embargo, esto es tan discutible como hablar de hermenéutica del “norte global”, ya que es un reduccionismo que solo confunde y mezcla posiciones diferentes.

2. El método histórico-crítico, que busca recuperar el significado original del texto, —ya sea la intención del autor, la retórica o el contexto histórico—, se descalifica como “historicismo”. Se argumenta que cualquier reconstrucción del pasado asume una definición anacrónica del presente y no atiende a las preocupaciones de la audiencia. El “historicismo” se identifica con la imposición colonial de Occidente³⁹. Sin embargo, la pregunta histórica no es una invención de Occidente, sino que es inherente al objeto de estudio y a la fe de quienes compusieron y leyeron la Biblia, y proporciona herramientas para comprender cómo se abordaban los problemas en la Biblia y si pueden ofrecer respuestas válidas a las preguntas de hoy. Sin la contextualización histórica, un intérprete podría concluir erróneamente que la Biblia condena la homosexualidad en 1Cor 6,9 o promete una ganancia del ciento por uno en inversiones económicas según Mc 10,30. ¿Qué impide decir, al escuchar “sométanse todos a las autoridades constituidas” (Rom 13,1), que la objeción de conciencia a los gobernantes es ilegítima y que solo cabe la obediencia sumisa a todo gobernante? O, ¿decir que las mujeres son personas subordinadas a los varones y que deben permanecer en silencio en la vida pública, como pide 1Tim 2,11-12? La lectura histórica, que se pregunta por las circunstancias de composición, explica el texto en su contexto histórico,

³⁹ Cf. L. MENÉNDEZ-ANTUÑA, *Bridging the interpretive abyss*, 6.

sin imponerlo en este. La crítica decolonial necesita la crítica histórica para combatir las lecturas fundamentalistas.

1.4. Balance de los desafíos mencionados

Todo lo visto hasta ahora muestra que la secularización ha supuesto una nueva idea de los textos bíblicos, subrayando su naturaleza en tensión con su concepción revelada. La exegesis utiliza métodos histórico-críticos frente a la interpretación inmediata o espiritual, utiliza otras ciencias humanas para acercarse a las circunstancias de composición, y se pregunta por la relación del texto con la historia. La consecuencia más relevante es la desacralización del texto bíblico y de la tarea exegética, donde muchos entendieron que la duda histórica reemplazaba la verdad y la ciencia suplía la revelación.

El surgimiento de los fundamentalismos, que defienden radicalmente el carácter sagrado de la Biblia, ha sido una respuesta a este proceso. Proponen la restauración de un orden mítico original y subrayan ideas teológicas pre-ilustradas como la inerrancia o la interpretación directa de los textos. Cuestionan profundamente el método histórico-crítico, alegando que relativiza la Biblia y sus fundamentos. Sin embargo, esta reacción tiene una agenda política innegable que ha utilizado el malestar para promover intereses capitalistas, con consecuencias nefastas para la sociedad y la exégesis, como la proliferación de la teología de la prosperidad.

Otro efecto secundario al proceso de secularización y la hegemonía europea del método histórico-crítico ha sido la hermenéutica postcolonial. Esta denuncia la anulación de las culturas colonizadas a través del uso que los colonizadores hicieron del conocimiento científico como herramienta de objetividad en su interpretación de la Biblia, con la que se ha legitimado la colonización. Como respuesta, propone una hermenéutica que parta de las preguntas y anhelos de los intérpretes actuales, sin atender, al menos prioritariamente, a las circunstancias históricas de composición de la Biblia.

Ambas reacciones rechazan el método histórico-crítico porque consideran que ha vaciado y anulado lo que valoran: el carácter sagrado de la Biblia o las culturas colonizadas. Si bien su crítica tiene algo de razón, se centra en excesos, errores, malinterpretaciones o

exageraciones del método o sus intérpretes, que no se pueden proyectar sobre los objetivos y el buen uso del método. Se ha tomado el todo por la parte y se condena un modo de leer la Biblia a partir del uso erróneo o abusivo que algunos exégetas han hecho de él.

2. UNA PROPUESTA: LA EXÉGESIS “AUNQUE DIOS NO EXISTIERA”

Voy a tomar como referencia y modelo la propuesta de interpretación bíblica de Dietrich Bonhoeffer, de quien celebramos en abril de 2025 el 80 aniversario de su martirio.

Mientras estaba en la cárcel escribió una serie de cartas en las que reflexionaba sobre muchos temas⁴⁰. En una de ellas, dirigida a su amigo Eberhard Bethge, el 16 de julio de 1944, le propone “la interpretación no religiosa de la Biblia”, que la ilustra con la teoría del derecho de Hugo Grotio del s. XVII que defendió un derecho natural como un derecho de gentes válido, “incluso si Dios no existiera” (*etsi Deus non daretur*). Lo explica en un párrafo muy elocuente:

Nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo, aunque Dios no existiera. Y esto es precisamente lo que reconocemos ... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. [...] Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos deja solos (Mc 15,34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente solo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mateo (8,17) indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos⁴¹.

Dietrich Bonhoeffer ilustra el cruce de caminos que hemos mencionado, en el que confluyen las preocupaciones y reacciones de la secularización, los fundamentalismos y las lecturas postcoloniales. Por

⁴⁰ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Sígueme, Salamanca 1983) 250-253.

⁴¹ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 252.

una parte, es un europeo y defensor de la secularidad (“mundanidad”, *weltliche*), de la libertad y autonomía del hombre, del mundo y del conocimiento. Por otra, lejos de vaciar su fe, la propuesta secular nace de los fundamentos de su propia fe que consideró inamovibles hasta el sacrificio de la propia vida “entregado a la voluntad de Dios”⁴². Y, por último, es una víctima de los poderes imperiales que amenazan al mundo en la forma del nazismo por defender esa libertad, y es consciente de su situación, de la injusticia y de la violencia que esas circunstancias históricas imponen a todo el mundo, y parte de ellas para encontrar sentido y esperanza en la Biblia. Todo se resume en su propuesta de leerla “aunque Dios no existiera”, es decir, a los pies de la cruz de Jesús en el momento de su grito de abandono: “¡Dios mío, por qué me has abandonado!” (Mc 15,34). Bonhoeffer lo descubre como el gesto de mayor confianza mutua entre Jesús y el Padre.

La exégesis que surge del principio “aunque Dios no existiera” no es una renuncia a Dios, ni al carácter sagrado del texto bíblico, ni al principio de fe que orienta toda su historia de composición e interpretación. Es, en palabras de Bonhoeffer, un “diálogo obstinado y lleno de confianza con un Dios que se oculta mientras [...] la muerte se agazapa en la puerta de la celda”⁴³. Una exégesis así se toma absolutamente en serio la historicidad de los textos bíblicos hasta el punto de renunciar a la idea de un carácter religioso ajeno a la historia, precisamente porque parte de la revelación en esos hechos de un Dios que no se deja notar, que se presenta en ausencia, que quiere que el hombre viva autónomo y libre y así se lo hace ver en los textos bíblicos (Mc 1,11). Entonces, una interpretación así parte de un principio de fe que acepta la naturaleza histórica, libre y autónoma del mundo y de la Biblia, respetándola absolutamente. Una exégesis así asume que el “sentido literal” del texto bíblico, aquel que viene dado por sus circunstancias de composición, contiene en sí mismo un sentido teológico que, además, puede desarrollarse y ampliarse más allá

⁴² E. BETHGE - V. BARNETT, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography* (Fortress Press, Minneapolis 2000) 927; J.W. DE GRUCHY, *The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge University Press, Cambridge 1999) 235.

⁴³ C. FELDMANN, *Tendríamos que haber gritado. La vida de Dietrich Bonhoeffer* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 233.

mediante los llamados sentidos espirituales, pero que deben partir, ajustarse y valorarse en aquel⁴⁴.

Es lo que propone Bonhoeffer cuando escudriña el sentido teológico del aparente fracaso histórico de la cruz y descubre en ese hecho, paradójicamente, el rostro de un Dios que no responde a la lógica de la venganza ni de la ira, sino al del respeto de la libertad y la autonomía de la historia y que solo después de la historia reivindica al Crucificado.

Por otra parte, una propuesta exegética que parte del principio “aunque Dios no existiera” se compromete con una dinámica histórica en la que la responsabilidad de los acontecimientos no recae en Dios (*Deus ex machina*) ni en fuerzas trans o meta-históricas, sino en las decisiones y acciones de los seres humanos. Somos las personas las que encadenamos decisiones y hechos cuyo resultado, aunque no sea responsabilidad de un solo individuo identificable, lo es del conjunto de humanos que han tomado decisiones que han conducido a esos resultados y de aquellos que han callado ante ello. La actual situación de crisis climática y emergencia medioambiental es un claro ejemplo de esto.

Con frecuencia los exégetas hemos caído en cierta forma de “banalidad del mal” cuando hemos dejado que guíen la interpretación principios que contribuyen a la desigualdad, la injusticia o la violencia o, simplemente, porque hemos ignorado esas consecuencias⁴⁵. Una exégesis “aunque Dios no existiera” se deja interrogar por las crisis y problemas del presente que demandan respuestas al sentido del sufrimiento de las víctimas y sus causas, sin caer en la culpabilización de fuerzas no históricas (sean estas al mal, el demonio, el pecado en sentido abstracto, la muerte o el destino). Y lo hace respetando la naturaleza histórica de la Biblia, preguntando por sus circunstancias históricas y averiguando cómo sus respuestas son

⁴⁴ Cf. J.A. FITZMYER, *The interpretation of Scripture: In defense of the historical-critical method* (Paulist Press, New York 2008) 94; R.E. BROWN, *Croire en la Bible à l'heure de l'exégèse* (Cerf, Paris 2002) 70; R. AGUIRRE-MONASTERIO, *La memoria de Jesús y los cristianismo de los orígenes* (Verbo Divino, Estella 2015) 37-45.

⁴⁵ Cf. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal* (Lumen, Barcelona 2nd. ed. 1999) 368.

producto de sus propios procesos históricos, y no textos inspirados cuyas respuestas tengan una validez atemporal o universal. Teniendo en cuenta el contexto general en el que nos encontramos, una exégesis “aunque Dios no existiera” se podría resumir en tres principios, que coinciden parcialmente con los llamados “tres mundos del texto”⁴⁶.

El primero es la aceptación de la dinámica histórica como naturaleza propia de la Biblia, del trabajo exegetico y de la interpretación para hoy en todos sus extremos. Esto significa que una exégesis “aunque Dios no existiera” no se distingue en este principio de otra interpretación secular (de cualquier confesión o de ninguna) que acepte la autonomía del objeto de estudio y de su método. Sin embargo, para esta la motivación de este principio es teológica: escudriña la Biblia “aunque Dios no existiera”, precisamente, porque Dios existe (*quia datus*), por el principio de encarnación, porque la palabra se ha hecho carne. Es una motivación que permanece oculta, escondida en esa historia y en el proceso humano de descubrimiento del sentido literal. Este principio, por tanto, asume la convicción de que la búsqueda del sentido teológico no puede prescindir del sentido literal, sino que en este se encuentra su fundamento y el criterio de discernimiento para otros sentidos supra literales. La búsqueda de este sentido será, por tanto, el primer objetivo del exégeta.

El segundo principio es la estrecha relación entre exégesis y hermenéutica, y su mutua necesidad. Tal como he mencionado, tanto las lecturas fundamentalistas como algunas propuestas postcoloniales coinciden en relegar el sentido histórico y literal de los textos para pasar con rapidez a la hermenéutica, a la interpretación del texto para hoy. Una exégesis “aunque Dios no existiera” asume la necesidad de no interpretar el texto para hoy hasta que el exégeta no tenga una idea

⁴⁶ Cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración*. Vol 3. *Experiencia del tiempo en la narración* (Siglo Veintiuno, México 2009) 875 y P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido* (Siglo XXI, Madrid 2006) 100-106; R.N. SOULEN - R.K. SOULEN, *Handbook of biblical criticism* (Westminster John Knox Press, Louisville – London 3rd. ed. 2001) 105; R.E. PALMER, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer* (Arco/Libros, Madrid 2009) 185-186; 248 y 291; A.M. ARTOLA - J.M. SÁNCHEZ-CARO, *Introducción al estudio de la Biblia*. Vol. 2 *Biblia y Palabra de Dios* (Verbo Divino, Estella 2nd. ed. 2020) 459-502 y S. GUIJARRO-OPORTO, *Metodología exegética del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2021) 19-23.

lo más cercana que sus medios le permiten del sentido literal e histórico, la respuesta que el texto ofrecía a las circunstancias originales de composición. Un ejemplo lo ofrece la controversia sobre el impuesto al César (Mc 12,13-17 y par.) que ha sido interpretado erróneamente como un texto que divide el mundo en ámbitos separados: lo político (gobernado por el poder civil) y lo espiritual (regido por el poder religioso). Sin embargo, el sentido histórico revela una estrategia político-religiosa desafiante y radical⁴⁷.

Esa estrategia es la que, en un segundo momento, el exégeta debe traducir a la cultura y situación de los lectores actuales. Para ello, debe conocer, lo más rigurosa y seriamente que pueda, las circunstancias de sus destinatarios actuales, los problemas, preguntas, dificultades, miedos y esperanzas, para traducir aquella estrategia del texto en una que pueda ser comprendida por ellos. La exégesis “aunque Dios no existiera” debe poner mucho énfasis en respetar y explicar la distancia cultural entre ambas situaciones (la de composición y la actual) y no pretender que la estrategia del texto sea válida para la situación actual. Es lo que he mencionado antes a propósito de textos que exigen comportamientos que hoy son rechazados o cuestionados mayoritariamente, por ejemplo, aquellos que hablan de modelos de familia, de comportamientos sexuales, de relación con las autoridades políticas, de subordinación de mujeres o esclavos, etc. El sentido literal, al que hemos aludido, no tiene por qué ser válido inmediatamente para hoy. El exégeta debe saber explicar la estrategia y, además, el porqué de aquella respuesta cuando no es aceptable.

Y el tercer principio es el que toma distancia del sentido literal del texto, que da un salto que no todos quieren aceptar, porque supone la incorporación de un criterio de interpretación que, aunque propio del texto, trasciende los límites de una hermenéutica académica: la decisión samaritana de ver al herido que está al borde del camino y conmocionarse, hacer propias sus heridas, ponerse en su lugar para mirar el mundo y la historia. Este principio supone renunciar a la frialdad y profesionalidad indiferente del sacerdote y el levita de la parábola lucana (Lc 10, 25-37), quizá muy buenos exégetas en lo técnico

⁴⁷ Cf. J.S. UKPONG, “Tribute to Caesar, Mark 12:13-17 (Mt 22:15-22; Lk 20:20-26)”, *Neotestamentica* 33 (1999) 433-444.

y académico, pero incapaces de conmocionarse ante el sufrimiento del otro. Supone, por tanto, mirar a nuestro mundo con esa compasión samaritana que no solo incorpora la pregunta ética por las consecuencias sociales, económicas, políticas o religiosas de las interpretaciones, sino que le mueve a curar las heridas de la víctima, a montarlo en su propia cabalgadura y llevarlo a una posada. Este principio hermenéutico no es ajeno al objeto de la exégesis, por lo que resulta coherente con su sentido literal, pero no todos los exégetas lo reconocen como aceptable de una exégesis académica⁴⁸.

Por ello, la exégesis “aunque Dios no existiera” se abre al diálogo y la discusión con intérpretes y colegas de otras disciplinas científicas y con otros teólogos, de modo que pueda argumentar y proponer este principio como propio de la exégesis, aunque resulte extraño a muchos. Este diálogo es el que abre las puertas de todos los involucrados a las preguntas críticas y a las trascendentes, a que los textos cambien los puntos de vista, las certezas y los valores del intérprete. Es, por fin, una exégesis que persevera en diálogo con nuestro mundo, sin dejarse arrastrar por él, pero sin renunciar a tener una palabra que sea relevante, transformadora, sanadora.

3. CONCLUSIÓN

Hemos presentado, en primer lugar, tres de los desafíos más importantes para la exégesis actual: la secularización, los fundamentalismos y las hermeneútics postcoloniales. Los tres fenómenos, aunque nacidos en contextos culturales e históricos diversos, comparten algunas características. La secularización ha tenido como consecuencia la desacralización del texto bíblico y de la tarea exegetica; muchos lectores de la Biblia entendieron que la duda histórica reemplazaba la verdad y que la ciencia suplía la revelación. Esto ha generado reacciones como el fundamentalismo, que defiende la restauración de un orden mítico original y la recuperación de ideas teológicas pre-ilustradas, pero que esconde una agenda política e intereses capitalistas. Por su parte, la hermeneútica postcolonial

⁴⁸ Cf. C. GIL-ARBIOL, “El buen samaritano y la proximidad del herido: la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad”, *Carthaginensia* 40 (2024) 1-23.

denuncia la anulación de las culturas colonizadas y propone una hermenéutica que parta de las preguntas y anhelos de los intérpretes actuales sin preocuparse por las circunstancias históricas de composición de la Biblia. Ambas reacciones, aunque aciertan en algunas de sus críticas, exageran los errores del método histórico-crítico tomando el todo por la parte.

Hemos propuesto, en segundo lugar, evitar algunos de los errores del método histórico-crítico mediante una exégesis “aunque Dios no existiera” (expresión de D. Bonhoeffer), que respeta la historicidad de los textos bíblicos y busca un sentido teológico en el fracaso histórico de la cruz, revelando un Dios que considera la libertad humana. De este modo compromete a los exégetas con las crisis actuales, buscando respuestas al sufrimiento de las víctimas sin recurrir a explicaciones no históricas. La exégesis “aunque Dios no existiera” busca el sentido literal e histórico de los textos bíblicos, respetando la distancia cultural entre el contexto original y el actual. Este enfoque exegetico, que combina exégesis y hermenéutica, se centra en comprender la estrategia original del texto antes de traducirla a la realidad contemporánea. Por último, incorpora un criterio hermenéutico basado en la compasión samaritana, buscando transformar y sanar a través de la interpretación.