

# La esclerosis de la Palabra: la Escritura<sup>1</sup>

## “¿Qué está escrito? ¿Cómo lo lees?” (Lucas 10,26)

---

Horacio Simian-Yofre  
PONTIFICIO INSTITUTO BÍBLICO  
ROMA

**RESUMEN** Este artículo se interesa por las relaciones entre la palabra oral y la palabra escrita, entre la palabra religiosa fijada como canon y las lecturas posibles, entre los diversos textos que manifiestan un trasfondo común (fenómeno de la intertextualidad), y en fin por la apertura del texto escrito hacia su contexto cultural.

**PALABRAS CLAVE** canon – intertextualidad - contexto cultural.

**SUMMARY** *This article is interested in the relations between the spoken and written word, between the religious word fixed as canon and possible ways of reading it, between the various texts that share a common background, and lastly in the openness of the written text to its cultural context.*

**KEY WORDS** *canon – intertextuality – cultural context.*

Este artículo quiere poner de relieve algunos de los problemas existentes cuando la palabra oral se pone por escrito, y cuando la palabra escrita quiere volver a la vida al ser pronunciada. Este parece el trasfondo de la doble pregunta con la cual Jesús responde al escriba o doctor de la ley que lo interroga sobre la posibilidad de entrar en la vida eterna: “¿qué está escrito?”, “¿cómo [lo] lees?”. Con ellas Jesús manifiesta que hay una diferencia entre la palabra escrita y fija y las diversas lecturas posibles, que son la responsabilidad del lector.

El artículo está organizado en tres secciones. En la primera se trata de la relación entre Sagrada Escritura y Canon como problema teológico.

---

1 Este artículo es la versión corregida de una conferencia tenida en Valladolid, el 8 de septiembre de 2010, para la Asociación Bíblica Española, a quien agradezco la invitación.

La segunda sección es una reflexión acerca del valor de la escritura en cuanto tal en contraposición a la palabra dicha, de la esclerosis que amenaza la palabra escrita, y de sus posibilidades de sobrevivir. Esta reflexión requiere una consideración sobre la teoría de la intertextualidad como profundización y tal vez correctivo de la llamada lectura, interpretación o exégesis canónica. Para concretizar mi reflexión incluyo en esa sección un breve ejemplo de lectura intertextual.

La tercera sección desarrolla una propuesta a la cual he aludido alguna vez, sobre la posibilidad de una lectura abierta de la Sagrada Escritura, reflexionando ahora sobre el contexto cultural que tiene influjo en esta lectura y las objeciones que se ponen a ella.

## I. LA RELACIÓN ENTRE SAGRADA ESCRITURA Y CANON

Nuestro interés se concentra en la naturaleza teológica del canon y sus consecuencias para el modo de considerar la Sagrada Escritura. Presentaré tres tesis que tocan aspectos fundamentales de este problema, con particular referencia a los estudios de J. A. Sanders y B. S. Childs (que no podrían faltar), pero leyéndolos con libertad y bajo mi responsabilidad.

### TESIS I: SOBRE LA NATURALEZA DEL CANON

El canon en la Iglesia y en el Judaísmo no presenta un problema teológico en cuanto a la forma de una colección de escritos, sino como término de un proceso de crecimiento en un largo período de tiempo. El canon tiene una precisa función en la comunidad creyente, por una parte como testimonio de la diversidad de concepciones presentes en la Biblia y, por otra, como testimonio del limitado pluralismo de puntos de vista. La polisemia de la Biblia ha permitido su adaptación a diversas circunstancias, comunidades, y culturas en casi tres milenios. Esa polisemia requiere ser escuchada y aplicada en cada nueva situación, con un espíritu simultáneamente crítico y fiel<sup>2</sup>.

---

2 Este párrafo está tomado de los "Risultati" del Simposio "L'interpretazione della Bibbia nella

Desde este punto de vista, el canon, *ancilla scripturae*, es una valiosa ayuda para la comprensión de la Biblia.

Sin embargo, los conceptos de escritos canónicos e interpretación canónica parecen suponer un vínculo necesario y estrecho con un grupo institucional, en dependencia de una autoridad. De esta concepción se sigue una primera consecuencia negativa: un lector no creyente podría comprender algunas cosas de la Sagrada Escritura pero no el sentido profundo de los textos y por tanto no podría beneficiarse de la salvación que la Escritura promete. La Biblia sería la propiedad privada de la comunidad creyente y su interpretación legítima sería accesible solamente a quien pertenece al grupo de los iniciados, hebreos o cristianos.

La misma naturaleza de las Sagradas Escrituras requiere, al contrario, que quien se acerca a ella con un corazón bien dispuesto deba recibir de ella todos sus beneficios. Las palabras de los profetas dirigidas a quienes estaban lejanos del Señor, como las palabras de Jesús a los pecadores, publicanos y prostitutas, y las de Pablo a los paganos, palabras que constituyen la esencia de la Escritura, no presuponen la pertenencia a un grupo elegido, casi al contrario.

## TESIS II: DOS CONCEPCIONES DE LA RELACIÓN CANON - SAGRADAS ESCRITURAS

La distinción entre escritos religiosos por una parte, y escritos canónicos por otra, introduce una distancia entre los textos religiosos en cuanto tales, independientes de una comunidad concreta y de sus eventuales autoridades jerárquicas, y los textos revestidos de una autoridad normativa extrínseca a ellos mismos.

El proceso de “canonización” de los escritos religiosos supone que la comunidad elige algunos textos religiosos como fundacionales. J. A. Sanders, indica que “lo que entró en el canon es solamente cerca de un 10% de las tem-

---

*Chiesa*”, *Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, tenido en Roma en septiembre de 1999. Estos resultados no fueron nunca impresos o publicados como tales, sino solamente propuestos para la discusión final por el comité organizador del Simposio, integrado por los profesores J.-N. Aletti, P. Grech, M. Ouellet y por mí mismo. Las opiniones expresadas, que he asumido porque me parecen válidas, dependen en parte de los autores de las ponencias, pero en parte de la interpretación del comité. La presente formulación es de mi total responsabilidad, y su autoridad es solamente la de las afirmaciones mismas.

pranas literaturas hebrea y cristiana”<sup>3</sup>. La “canonización” es así un proceso didáctico para guiar a la comunidad, como un “manual para el uso”. Este proceso fue ofrecido al comienzo por las generaciones más próximas a los acontecimientos fundacionales, próximas por su cercanía temporal o próximas por una real o pretendida cercanía al sentido de los hechos (interpretación).

Este proceso no debería excluir el valor de otros escritos sagrados ni excluir a nadie de la posibilidad de comprensión de cualquier texto donde se manifieste la salvación de Dios. La elección y supervivencia de los textos más fuertes (“*survival of the toughest*”, Sanders) pudo gustar o no a la primera generación que escuchó o leyó los textos, pero eran en todo caso “adaptable for life” para las sucesivas comunidades hebreas o cristianas (ibid.).

Esta concepción de canon, pues, en último término, no excluye del carácter de Sagrada Escritura, ningún texto donde se manifieste la salvación de Dios para una comunidad. Quien no está contra nosotros está con nosotros (Mc 9,40).

La distinción entre canon y Sagrada Escritura permite que las Sagradas Escrituras queden abiertas también a quienes no aceptan ni tienen la intención de aceptar un credo, y a quienes no están seguros de poder identificarse completamente con una confesión, cristiana o hebrea, con todas sus implicaciones textuales, comunitarias y autoritativas.

A diferencia de J. A. Sanders, cuyo punto de vista he expuesto, B. S. Childs afirma que detrás del canon y de la lectura o acercamiento canónico hay una decisión de fe, la cual considera que en su estadio final – es decir el estadio actual – el texto posee un único sentido posible, porque ha habido una decisión continua de incorporar en el sentido final los sentidos parciales y sucesivos, y eliminar así voluntariamente los textos o sentidos que no se podían integrar en el sentido final. Hablando de decisión de fe Childs concede que no es posible demostrar que el proceso de constitución del canon haya sido regido por una voluntad teológica que hizo sus opciones para homogeneizar el sentido final.

Pero si hubiera habido una tal voluntad se habrían eliminado decididamente los textos divergentes o contradictorios, así como fueron eliminados

---

3 J. A. SANDERS, “Scripture as Canon in the Church”, en: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Roma 1999) 138.

los libros apócrifos que no fueron incorporados en el canon hoy vigente, sea en las diferentes confesiones cristianas, sea en el ambiente de la Biblia hebrea.

No parece pues que una lectura religiosa o teológica, que procura entrever el mensaje de sentidos parciales y sucesivos, inclusive contradictorios, requiera partir de un sentido global, de una forzada homogeneidad presu- puesta y no demostrada, de una “forma final” en sentido teológico, pretendida por los autores sagrados y conservada en el canon. No parece entonces necesaria ni posible una opción preliminar entre un estudio crítico e histórico de la Escritura y una interpretación religiosa y teológica.

Curiosamente, el mismo Childs ha afirmado que “... el proceso canónico se separó del trabajo exegético de interpretación”<sup>4</sup>. Esta afirmación, en sí misma ambigua, permite pensar que el proceso que culminó con la formación del AT y del NT, el “canon”, deriva de tensiones teológicas – no exegéticas – condicionadas a su vez por procesos históricos e ideológicos, lo cual yo también afirmaré.

### TESIS III: LA POSIBILIDAD DE UNA HERMENÉUTICA CANÓNICA

Pero la afirmación de Childs apenas citada puede significar también que, por su propia naturaleza, la interpretación canónica es diferente del trabajo exegético, lo cual también es verdad. Childs mismo ha encontrado una real dificultad para mantener la tensión y armonía entre el principio de lectura canónica y el trabajo exegético. Su desconfianza inicial hacia los métodos críticos e históricos<sup>5</sup> nunca desapareció completamente, y a veces parece desembocar en una ruptura completa entre ellos y una lectura teológica o religiosa, que surge de una dimensión de fe y no necesita de ellos.

En una de sus primeras y menos matizadas formulaciones, hablando del AT, Childs decía que el método histórico - crítico se interesaría solamente por el desarrollo de la literatura hebrea (sic), mientras el “análisis canónico” (la ter-

---

4 B. S. CHILDS, “Canon in Recent Biblical Studies: Reflection on an Era”, en: C. BARTHOLOMEW *et al.* (eds.), *Canon and Biblical Interpretation* (The Scripture and Hermeneutic Series 7; Grand Rapids, MI 2006) 33-57, aquí p. 39, publicado antes en *ProEccl* 14 (2005) 26-45.

5 Una desconfianza que se manifestaba ya en su primera obra importante sobre el tema: B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia – London 1979).

minología es aún vaga), procura comprender la forma peculiar y la función especial de los textos, y centra su atención en la forma final de los textos mismos<sup>6</sup>.

Frente al carácter particular de los textos bíblicos, Childs parece sugerir que se deba elaborar y aplicar una hermenéutica canónica, que es dirigida por el texto mismo. Hoy parece una obviedad que se deba excluir una contraposición frontal entre una hermenéutica canónica del estadio terminal del texto y una exégesis diacrónica, crítica e histórica.

Pero no se trata de una elección libre, ni se puede olvidar que solamente una exégesis parcial y diacrónica consiente una hermenéutica que tenga el canon como punto de referencia. La relación entre sincronía y diacronía debe considerarse como una contraposición dialéctica, no disyuntiva. El canon no anula el proceso histórico que lo precede – y que lo sigue, como veremos luego – y la exégesis canónica no puede negar o rechazar la consideración de ese proceso.

Esta disyunción, que ha concentrado la atención de la exégesis desde hace 30 años, como si fuera también ella patrimonio de la fe, es común a cualquier lectura seria de una obra profunda, tanto más si es antigua. En el caso de la Biblia, además, implica un problema teológico, porque la historia del texto es al mismo tiempo la historia de la fe de la comunidad que el texto refleja. El texto bíblico es una verdadera “historia de la revelación”, y como toda historia, no es simplemente linear, de menos a más, sino una historia de idas y vueltas. La hermenéutica canónica – se trate de un libro bíblico o de un conjunto de ellos – no puede ser por tanto una exégesis de la forma final del texto – un concepto discutible sobre el cual volveremos – sino una exégesis de etapas sucesivas presentes en la conciencia de la comunidad creyente y del exegeta.

Un acento puesto exclusivamente sobre la pretendida forma final del texto ignoraría las claves de lectura que provienen de los diferentes autores y momentos de composición, de las diferentes situaciones, de la intención específica de cada texto y de los destinatarios en los cuales se piensa.

Resumiendo: un legítimo acercamiento canónico supone pues, necesariamente, una exégesis crítica e histórica, que presta atención por una parte a la intención teológica de los autores o redactores de los textos, que se des-

---

6 Cf. CHILDS, *Introduction*, 40, 72-73.

cubre a partir del contexto socio-político, religioso o cultural; y por otra al grado de identificación que logran los sucesivos receptores (lectores) con la comunidad o las comunidades de los autores y receptores originales de la tradición.

## II. LA ESCRITURA Y LA SAGRADA BIBLIOTECA

### 1. EL MURMULLO DE LOS LIBROS

Hemos partido de un problema exegético y eclesial, la relación de la Sagrada Escritura con el Canon y nos hemos concentrado sobre él.

En este apartado, en cambio, nuestra reflexión se dirige a un tema que es, lógicamente, precedente. Un libro reciente<sup>7</sup> llama la atención, al ponerlo como epígrafe de un capítulo, sobre un rico texto tomado de la novela “El nombre de la rosa”<sup>8</sup>.

“Yo había pensado que los libros hablan de cosas, humanas o divinas, que están fuera de los libros. Ahora me doy cuenta que no infrecuentemente los libros hablan de libros: es como si los libros hablaran entre ellos. A la luz de este pensamiento, la biblioteca [del monasterio] me pareció tanto más misteriosa. Era el espacio de una prolongada murmuración, vieja de siglos, un diálogo sutil, imperceptible, entre un pergamino y otro, un organismo vivo, un recinto de poderes que la mente humana no podía fiscalizar”.

Todos sabemos que los libros y textos no solamente dialogan, también se copian unos a otros (las notas bibliográficas son el injusto *mea culpa* impuesto por un sistema cultural que hace pagar al menos el “cf.” al pretendido primer propietario de un texto), y que las palabras están para ser escuchadas, no para ser vistas. Como si las palabras murieran sobre el papel. Pero hay que reconocer, al mismo tiempo, que en esa muerte son conservadas. ¿Cómo habríamos conocido los pensamientos de Shakespeare, Calderón de

---

7 J. S. VASSAR, *Recalling a Story once Told. An Intertextual Reading of the Psalter and the Pentateuch* (Mercer University Press, Macon, GE 2007) 1.

8 De U. Eco. El texto está puesto en boca de Adso de Melk, el ex joven discípulo del sabio franciscano Guillermo de Baskerville, que en su vejez cuenta la historia. La traducción es mía.

la Barca o Dostoevski si no se hubieran escrito? Obviamente lo mismo, y más, vale de la “biblioteca bíblica”.

Parecería que las palabras que expiran definitivamente sobre el papel son solamente aquellas que no llegaron a “la biblioteca” y murieron de soledad. Si la palabra no existe hasta que ha sido dicha y escuchada, deja de existir en su sentido más fuerte cuando se vuelve muda. En este sentido la escritura es una esclerosis de la palabra. Pero no definitiva.

Al contrario, la metáfora de la biblioteca en boca de Adso sugiere un universo de libertad y posibilidades en el cual el indiscreto curioso puede escuchar los diálogos ilustrados, la sabiduría retenida sobre piedra, pergamino, papel o pantalla de ordenador.

La Biblia son *bibloi*. En el NT *biblos* es el libro de Moisés, el libro de los profetas, o el libro de los salmos; en el AT es el libro de la ley, o el libro de los vivientes, propiedad del Señor; es el libro de los orígenes del cielo y de la tierra (Gn 2,4), de la genealogía de Adán, y en paralelo con aquel, el libro de la genealogía de Jesús (Mt 1,1)<sup>9</sup>. La Biblia es una biblioteca de libros que susurran sus secretos los unos a los otros.

Todo lenguaje es polisémico, con excepción tal vez del lenguaje matemático, que es tautológico y solamente instrumental. “Fijar un texto” es destruir un calidoscopio. Hablar de “forma final de un texto” tiene sentido solamente en relación al soporte material de las palabras. En los tiempos modernos, el mito del autor ha desplazado la importancia del texto, y la natural capacidad de desplazamiento y expansión de las palabras ha sido reprimida por la dictadura del *copyright*.

En una recensión al libro de Childs<sup>10</sup>, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, escribí hace mucho tiempo que no se puede comprender una persona adulta si no se comprende su infancia y adolescencia. Mi intención era oponerme a una lectura cerril del “texto final”, del *textus receptus*, así como aparece hoy. Pero tal vez mi formulación no era suficientemente decidida y estaba marcada por un pensamiento evolutivo sobre los textos. Porque, como las personas, un texto no tiene ni infancia, ni adolescencia, ni edad madura

---

9 Los textos donde aparece *biblos* en formas diversas y casi nunca en plural, son Gn 2,4; 5,1; Ex 32,32-33; Jos 1,8; 2 Cro 17,9; Sal 68,29; Job 37,20; 42,17; Jr 36,1; Dn 7,10; 9,2; Mt 1,1; Mc 12,26; Lc 3,4; 20,42; Hch 1,20; 7,42; 19,19; Flp 4,3; Ap 3,5; 20,15.

10 Publicada en *Bib* 62 (1981) 423-428.



ni senilidad, sino solamente posibilidades, realizaciones y límites.

Cuando un texto llega a ser, es lo que es. Y ese llegar a ser no se puede definir temporalmente sino que acontece cada vez que el texto se vuelve a leer, a decir, a comunicar.

## 2. ¿LECTURA CANÓNICA O LECTURA INTERTEXTUAL?

Volvemos a la intuición de Eco. Si los libros murmuran entre sí, basta entrar en su diálogo para resucitar la palabra. Y si la Biblia es una biblioteca, hay que entrar en los diálogos de esa biblioteca. La Biblia es una biblioteca no solamente como conjunto, sino que también, los salmos lo son, como lo sugiere la división interna en cinco libros, hoy generalmente aceptada como una ayuda para la lectura e interpretación; y la referencia al libro de los “Doce profetas” de Eclo 49,10 ha excitado el interés por la posible unidad de ese cuerpo literario, aunque los resultados sean aún modestos. Probablemente en el futuro habrá que considerar definitivamente el libro de Isaías, con sus orientaciones y problemáticas divergentes, como una verdadera “biblioteca”.

Dicho ahora sin metáforas, una verdadera lectura canónica debe ser pues una lectura intertextual. ¿Cuál es la diferencia y relación entre ambos términos?

Como hemos visto en la primera sección de este artículo, la lectura canónica implica una posición teológica, más que exegética. El proceso de canonización del texto es visto frecuentemente como una configuración autoritativa de la Escritura, que establece no solamente el orden de los libros, sino la integridad, la estructura y, de modo menos oficial, hasta la progresión de los mismos. El lector creyente no debería apartarse de esa configuración autoritativa.

Volver al concepto de intertextualidad abre otros horizontes. El término “intertextualidad”, fue inventado, teorizado y desarrollado en primer lugar por la estudiosa búlgara Julia Kristeva<sup>11</sup>, probablemente en colaboración con Roland Barthes. La “intertextualidad” como categoría lingüística tuvo particular desarrollo e influjo en los estudios bíblicos en los años 80 y 90. En este

---

11 Nacida en 1941, Kristeva actúa en Francia desde 1964 donde participó activamente en la vida cultural de los años 60 y 70. De la semiología pasó después al psicoanálisis en los años 80.

siglo, en cambio, la fuerza dada al concepto de canon y canonicidad, en particular en el mundo católico, ha debilitado en parte el interés por la intertextualidad.

La intertextualidad es un concepto estrictamente lingüístico que implica la activación simultánea de un texto evocante y un texto evocado. No se trata por tanto de la influencia de un texto anterior sobre un texto posterior, relación que podría ser objeto del estudio de la crítica de las tradiciones, ni se trata solamente de una identificación del contexto cultural de un texto, sino de la generación de una nueva interpretación cuando ambos textos, evocante y evocado, son leídos juntos por un lector.

Cuando un texto sugiere la presencia de otro, es porque se ha descubierto un índice que pone ambos textos en relación. Este índice puede ser una expresión, una sola palabra característica, un esquema literario. Cuando se habla de ambos textos no se implica que sean dos unidades textuales claramente definidas: puede ser solamente una sección de cada texto o, inclusive, solamente dos expresiones las que se ponen en contacto. Se establece así un “esquema intertextual” parcial. Pero solamente se llega a un resultado intertextual relevante cuando se activa el texto evocado como una totalidad.

Hay, por ejemplo, relaciones intertextuales fuertes, entre el Salmo 8 y Gn 1-2<sup>12</sup>. De ellas se sigue que el Salmo 8 no es una alabanza de Dios a partir de la dignidad del hombre, al cual se ha concedido un poder real sobre la creación. Mas bien el salmista medita sobre la compleja relación entre Dios, el hombre y la creación. Dios quería conceder al ser humano el poder sobre todos sus bienes (Sal 8,7-9) pero ha querido asegurarse de que el hombre no pretendiera substituirlo. El salmista reconoce que, a partir de la experiencia negativa de Gn 1-2, Dios ha puesto un claro límite al hombre. Se trata aquí de una legítima lectura canónica por medio de la intertextualidad, de una interpretación que descubre en cada uno de los textos puestos en relación un sentido más rico y completo.

Roland Barthes ha insistido de tal modo sobre la interpretación creadora de sentido hasta afirmar que el lector no solamente determina el sentido de un texto, sino que el nacimiento del lector se realiza a costa de la muerte del autor. No parece necesaria tanta crueldad. Un texto no es un es-

---

12 Que he desarrollado y publicado en eslovaco en *Studia Biblica Slovaca* 1 (2009) 105-115, y será publicado en breve en castellano.

pacio multidimensional neutro, donde se encuentran, fusionan y entran en conflicto cantidad de citas de diversos centros de cultura, cuyo origen no es discernible, y de las cuales cada lector dispone a su propio gusto generando un nuevo texto, y así hasta el infinito<sup>13</sup>.

En 1963, en la época de los estudios de Kristeva, Julio Cortázar, más conocido por sus magníficos relatos breves, publicaba una larga novela, “Rayuela”, en realidad un experimento lingüístico que ponía en relieve la independencia del lector respecto del autor. La novela se podía leer comenzando por cualquier parte y acabando en cualquier otra. A lo más el autor añadía unas sugerencias sobre los posibles itinerarios de lectura.

Con Barthes en teoría y Cortázar en la práctica estamos en los umbrales de las lecturas estructuralistas que no se interesan por el texto ni por su significado, sino por las estructuras que hacen posible y condicionan la elaboración de sentidos, interpretaciones y hasta textos diferentes. Los significados no son sino los efectos de una serie de relaciones estructurales, de las cuales el lector pone en evidencia una u otra, según su sensibilidad. La misma idea del significado único no tiene ningún sentido en una exégesis estructuralista.

Parece en cambio más exacto pensar en el autor como en un amigo del lector, que pone a su disposición una cantidad de elementos como él los ve y siente y se prohíbe imponer un sentido único. El lector no mata al autor: lo completa, lo corrige, a veces se separa de él y no sigue sus caminos.

Cuando una obra que leemos ha logrado una cierta unidad, como la Biblia, el texto que los autores ponen a nuestra disposición ofrece por una parte una cantidad de posibilidades interpretativas, y por otra una cantidad de posibles recorridos de lectura.

Es claro sí, que lectura canónica o intertextual no son sinónimos, ni dependen estrictamente una de otra. Una lectura canónica se puede disfrazar de intertextual, pero en realidad está solamente buscando “textos paralelos” que la ayuden a defender su tesis. Y una lectura intertextual solamente es tal cuando se está dispuesto a asombrarse frente a un sentido nuevo para el texto evocante y el texto evocado, y cuando se acepta que esa relación no queda definida para siempre sino que es válida para mí, ahora.

---

13 R. BARTHES, “The Death of the Author”, en: *Image – Music – Text* (New York 1977) 146, 148. No he tenido a disposición el original francés.

### III. DEL RIGOR MORTIS DEL CANON A LA LECTURA ABIERTA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

La posibilidad de una lectura “abierta” de la Sagrada Escritura presenta una inquietud y sugiere una cierta línea de lectura e investigación de la Biblia.

En el apartado precedente se presenta la intertextualidad como el modo de escuchar las conversaciones de los libros sagrados, las “sagradas conversaciones”, y de ese modo resucitar la palabra muerta. Pero sería una visión estrecha considerar que las sagradas conversaciones se desarrollan solamente entre los libros sagrados. En este apartado procuro precisar la visión sobre el contexto real desde el cual opera el lector, y en el cual descubre los instrumentos necesarios para su lectura.

Hemos ya dicho que la fe de una comunidad confesional no sería el único contexto adecuado para una justa interpretación de la Sagrada Escritura, y que la lectura desde una comunidad confesional corre el riesgo de excluir la legitimidad de una hermenéutica inspirada por un honesto sentimiento religioso pero no sujeta a una óptica confesional de la fe.

El “honesto sentimiento religioso” es el deseo de encontrar en la Sagrada Escritura, que ha guiado generaciones durante siglos, algunas respuestas a las preguntas con las cuales se confronta cualquier ser humano que no atiende solamente a su ventaja personal. Así pues, el contexto legítimo, y por lo demás inevitable, de una lectura abierta de la Escritura no puede ser otro que la entera tierra cultural en la cual el lector está situado.

Esta afirmación nos lleva a reflexionar sobre la función de la cultura en la composición y en la interpretación de la Escritura<sup>14</sup>.

---

14 Para este desarrollo me apoyo en algunas ideas que he propuesto en H. SIMIAN-YOFRE, “L’assimilazione di culture straniere nella S. Scrittura. Riflessione critica”, en: *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 90-105. Se vea también J. RATZINGER, “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et ratio*”, conferencia tenida el 16 de febrero de 2000 en el palacio de Congresos y Exposiciones de Madrid, dentro de los actos del Primer Congreso Teológico Internacional, organizado por la Facultad de Teología “San Dámaso”. Véase en particular la sección “La superación de las culturas en la Biblia y en la historia de la fe”. He accedido a este texto por medio de [www.zenit.org](http://www.zenit.org) del 28 de abril de 2005.

## 1. LA POSIBILIDAD DE UNA LECTURA ABIERTA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

No tratamos aquí de estudios sobre la cultura o situación social de diversos pueblos que ilustran y ayudan a comprender costumbres, ritos y algunas doctrinas que se encuentran en la Biblia. Es una problemática presente desde hace 30 años en los estudios bíblicos, pero no siempre esos estudios pretenden entrar en la cuestión de la constitución o de la interpretación de la Biblia<sup>15</sup>.

En esta sección nos ocupamos del proceso de asimilación de elementos culturales heterogéneos en el texto mismo del AT o del NT, de sus rasgos y modos. Recordemos los numerosos influjos del antiguo Cercano Oriente en el proceso de constitución de nuestra Biblia: Egipto, Mari, el mundo asirio, Ugarit, Ebla. Los grandes temas y motivos del AT, como la creación del mundo y del hombre, la angustia del justo que sufre, algunos rasgos del profetismo, imágenes y vocabulario para referirse a Dios, la imagen del rey como hijo de dios, algunos contactos con legislaciones precedentes y con temas de la literatura sapiencial, proverbial o de los salmos, son puntos claros y no discutibles de la relación existente entre el AT y el mundo circundante.

En cuanto al NT, los contactos con la literatura de Qumran, con la cultura rabínica y apocalíptica contemporáneas al NT, y con la retórica helenística son los contactos más evidentes con la cultura circundante sea en la forma del discurso bíblico, o en la sustancia misma del tema.

---

15 La importancia y numerosos aspectos de esta problemática han sido puestos de relieve en los últimos años. Cf. p.e. K. HILPERT – K. H. OHLIG (eds.), *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung* (Zürich 1993); M. PANKOKE-SCHENK – G. EVERS (eds.), *Inkulturation und Kontextualität: Theologie im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch sj zum 65. Geburtstag* (Frankfurt a.M. 1994); S. J. SAMARTHA, "Religion, Language and Reality; Towards a Relational Hermeneutics": *Biblical Interpretation* 2 (1994) 340-362; Ph. BOSSUYT, "Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul a Athènes (Ac 17,16-34)": *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 19-43; A. LIENKAMP – Ch. LIENKAMP (eds.), *Die "Identität" des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (Würzburg 1997). De particular interés son D. SMITH-CHRISTOPHER (ed.), *Text and Experience. Towards a Cultural Exegesis of the Bible* (Sheffield 1995); M. G. BRETT, *Ethnicity and the Bible* (Leiden – New York – Köln 1996); J. Y. H. YIEH, "Cultural Reading of the Bible: Some Chinese Christian Cases", en: *Text and Experience*, 122-153. Véase también el volumen 51/1 (1998) de la revista *Euntes doctete*.

Esa asimilación no disimula, más bien favorece, la heterogeneidad de acentos e intereses presentes en la Biblia: diferentes modos de concebir las instituciones (la monarquía, el templo y la profecía), la política exterior, la naturaleza del yavismo y la representación de la divinidad, la relación de la divinidad con los seres humanos (castigo y perdón, intercesión y substitución), la visión de la historia (la escatología). También en el NT se manifiestan acentos heterogéneos. Basta comparar el comienzo de los evangelios, con la infancia de Jesús en Mateo y Lucas, la referencia a Isaías en Marcos y el pensamiento especulativo de Juan.

Las diferencias presentes en el texto de la Biblia son modos naturales de expresión religiosa, teológica y política. La cierta homogeneidad a la cual llega el proceso de formación de la Biblia impide ver con precisión los matices; y la escasa información que poseemos de fuentes independientes de la Biblia sobre el mundo bíblico del AT hace difícil establecer las relaciones entre diferentes concepciones y grupos culturales. Pero en todo caso parece seguro afirmar que desde su origen y durante su período de crecimiento el texto de la Biblia ha sido el crisol donde se fundieron culturas y concepciones hasta llegar al texto que hoy poseemos.

Pero hay un problema más delicado y matizado aún que las asimilaciones culturales en el texto de la Biblia: es la asimilación de otras culturas en la interpretación de la Biblia.

¿Se puede afirmar que el proceso de asimilación cultural en la interpretación de la Biblia haya concluido con el establecimiento del canon, cualquiera fuera, en las diferentes comunidades de creyentes? ¿O se debe decir más bien que el proceso de asimilación, por su propia naturaleza no concluye nunca? Si esto es así, ¿cuál es la forma y función del proceso de asimilación en relación al texto canónico?

Esta pregunta es válida a propósito de toda obra de arte, de literatura, pintura o música. El caso de la música es particularmente expresivo, porque la música no existe hasta el momento en el cual se la "interpreta". La partitura musical, las letras impresas en los libros o los colores extendidos sobre la tela son solamente el apoyo físico de la existencia de la obra de arte. El cuadro en la galería, el libro en la biblioteca, o la música en el disco se vuelven obra de arte cuando alguien contempla, lee o escucha.

La lectura, la contemplación o la audición son procesos interpretativos con un movimiento doble: por una parte se lee, contempla, o escucha a par-

tir de una competencia y experiencia propia asimilando la obra al propio esquema cultural. Por otra, cuando se repropone la interpretación (por la explicación del texto, la representación dramática o la ejecución de una partitura), la propia experiencia y competencia se transmite junto con el fundamento de la obra de arte. Por eso ninguna nueva “propuesta” de una obra puede ser completamente igual a otra.

El proceso de asimilación interpretativa puede ser pasajero, externo y secundario cuando se trata de una obra fruto de una cultura precisa y destinada en principio a un grupo cultural homogéneo<sup>16</sup>. En este caso la delimitación espacial y temporal reduce la posible asimilación en otra cultura a un fenómeno limitado.

El problema se presenta de otro modo en relación a la Biblia, una literatura en su mayor parte (¿o completamente?) anónima, y por tanto sin un marco cultural ni destinatario real reconocible con precisión, pero sobre todo porque en dos mil años la Biblia ha sido asimilada como literatura normativa de una comunidad meta-cultural extendida en todo el mundo, una comunidad que no acepta límites espaciales ni temporales.

La comunidad hebrea, al menos los círculos conservadores, puede considerar la Biblia como una propiedad cultural y atribuirse así el derecho de establecer la posibilidad y límites de cualquier asimilación cultural legítima.

Por su parte la primera comunidad cristiana, constituía su propia Biblia, incorporando el AT por medio de una propia interpretación, integrando algunos escritos del actual NT como un producto cultural propio, y adoptando elementos de la cultura helenística y romana.

La nueva Biblia, nacida en un período breve y en un ambiente étnico, social y cultural relativamente limitado, lograba en el curso de pocos siglos dar una forma nueva a la cultura griega y romana preexistentes. De este modo se convertía en la primera forma cultural de muchas regiones europeas y del cercano oriente, y por medio de ellas también de los “nuevos mundos” que se abrían a misioneros, aventureros y mercaderes.

---

16 La definición de cultura propuesta por C. GEERTZ, *The Interpretation of Culture* (New York 1973) 89 incluye los siguientes elementos: a) un sistema de significados y concepciones, b) heredado y transmitido históricamente, c) expresado en formas simbólicas, incluyendo los símbolos verbales, d) para comunicar, desarrollar y perpetuar un conocimiento y una actitud frente a la vida. En esta exposición me concentro sobre el aspecto de significados y concepciones.

Mientras la nueva cultura, surgida en dependencia de la nueva Biblia estaba estrechamente vinculada a los grupos étnicos, porque los precedía y les daba forma, no podía haber conflicto entre la Biblia y la cultura. Todos los grupos étnicos y luego las naciones entraban en el universo cultural por medio de la nueva Biblia cristiana, que les daba una precisa identidad.

El conflicto con las culturas se presentó más tarde, cuando la apertura de nuevos horizontes geográficos permitió llevar la Biblia a culturas existentes por siglos en modo independiente del cristianismo, que no estaban dispuestas a aceptar la Biblia como un producto cultural cerrado.

El problema se repropone hoy en todo el mundo, porque las culturas modernas, no ligadas a grupos étnicos ni a tradiciones específicamente cristianas, se desarrollan no ya en dependencia del Evangelio sino en contraposición, al menos, a la concepción del Evangelio como una cultura.

No se pretende ahora incorporar nuevas concepciones o testimonios en el texto de la Biblia, como en los primeros siglos, texto que ha quedado oficialmente cerrado, sino modificar la interpretación misma del texto bíblico fijado, con una interpretación que alcanza no solamente individuos o grupos sectoriales, sino naciones y continentes.

En el curso de siglos han cambiado profundamente las concepciones desde las científicas, biológicas y astronómicas hasta las concepciones éticas: el derecho a la guerra, la justificación y aplicación de castigos, la pena de muerte, la venganza privada, la esclavitud, la posición del extranjero en la sociedad, la esclavitud, el derecho de propiedad, el papel de la mujer, la poligamia y la sexualidad con todas sus variantes.

Ese cambio en las concepciones ha hecho necesario introducir cambios en la interpretación de las Escrituras, del AT y del NT, para hacerlos compatible con la cultura moderna. Pensemos en los textos que se refieren a la creación del mundo y del hombre, a la guerra santa y el exterminio cultural, a la defensa de la esclavitud, al concepto de endemoniado, exorcismo y milagro.

La interpretación de la Escritura no ha cambiado las culturas. La evolución de las culturas, en cambio, ha obligado a repensar la interpretación de la Escritura y a explicar las guerras de religión como una concesión a la dureza de los tiempos, aceptar la esclavitud de un tiempo como un mal menor, y leer el Cántico de Salomón como un poema amoroso y erótico.

Esta inevitable presencia de las asimilaciones culturales en la "sagrada biblioteca", en el ámbito de la interpretación y por tanto de la existencia del



texto bíblico como viviente, obliga a precisar brevemente el concepto de cultura, que no se define ya por límites geográficos, étnicos o lingüísticos sino por escalas de valores: hay una cultura espiritualista o hedonista, fanática religiosa o utópica política, económica liberal o ecológica extrema, cultura de la violencia o de la diplomacia, racista o universalista. La distinción entre las culturas pasa por un modo de percibir la realidad, de evaluar la conducta humana, de interpretar el fenómeno religioso.

La Biblia cristiana se constituyó en un proceso progresivo y constante de asimilaciones culturales y continúa constituyéndose a nivel de interpretación en un proceso de recepción de concepciones culturales y escalas de valores. Las culturas en cuanto tales tienen una presencia en la Biblia, la cual por su parte tiene la capacidad de asimilarlas y hacerlas parte de la cultura bíblica.

Por eso no se puede hablar ya de una cultura fundada exclusivamente sobre el texto de la Biblia<sup>17</sup>. El núcleo fuerte de la Escritura – la experiencia de lo divino y de la respuesta humana – no se puede expresar sino por una asimilación cultural, es decir por la posibilidad, legitimidad y capacidad de continuar leyendo la Biblia en contextos culturales fuertemente diferentes a través de los siglos y los lugares. Si el texto mismo de la Biblia, quedara fuera de la interpretación y de los diferentes influjos culturales, sería un texto muerto definitivamente. Porque un texto es una interpretación de la realidad, que no puede ser comprendida sin una nueva interpretación que requiere otra, y así indefinidamente. Cada texto da origen a una interpretación infinita, y sin ella el texto no existe. Este proceso no puede ocurrir de otro modo, porque el lenguaje como sistema de signos, por su propia naturaleza no puede alcanzar la realidad sino que debe ser a su vez explicado con otro sistema de signos<sup>18</sup>.

El influjo inevitable de la cultura en la interpretación requiere una hermenéutica contextual. El axioma de la inmutabilidad del texto, y del texto como fotografía de la realidad, pertenece a una visión física y estática del universo, paralela a un realismo ingenuo que rechaza la existencia de una energía siempre en acción, no obstante su relativa invisibilidad.

---

17 Como tal vez se habla – ¿por cuánto tiempo aún? – de una cultura fundada exclusivamente sobre el Corán.

18 Cfr. U. Eco, *Trattato di semiotica generale* (Milano 1978); *Id.*, *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington, IN 1984).

El texto es “impresionado” – como un film fotográfico – por la realidad, pero no es una copia de la realidad sino una realidad cultural con todo su margen de variabilidad. La “forma de la cultura” que hemos recibido de la Biblia, tal vez se podría definir como un realismo ingenuo, donde cada realidad se puede distinguir claramente de otra, los límites son precisos, y el paso de una a otra es imposible. Al contrario, el mundo de la ciencia nos convence cada vez más de la fluidez de la realidad. Cada vez más se traspasan fronteras que parecían definitivas, como muestra la ingeniería genética.

Una filosofía de la realidad fluida se interesa por describir todo lo que es semejante también en un nivel profundo. El lenguaje exclusivamente conceptual es reemplazado por un lenguaje simbólico y metafórico, cuya diferencia pertenece también a este universo fluido que se impone<sup>19</sup>. Toda esta discusión podría ayudarnos a repensar cuáles son los datos y presupuestos con los cuales nos acercamos a la lectura de la Escritura.

## 2. LOS LÍMITES DE UNA LECTURA ABIERTA DE LA SAGRADA ESCRITURA

Todo texto, y por eso también la Biblia, está amenazado por su radicación en un universo cultural. Hay que preguntarse pues si es posible precisar la relación entre un texto que se presenta como normativo para una comunidad creyente y pretende ser aceptado como estable, permanente y no modificable, y los influjos culturales que delimitan su interpretación.

¿Se puede afirmar que algunos aspectos de la Escritura se han mantenido siempre iguales mientras otros se han abierto a asimilaciones culturales diversas o han sucumbido frente a ellas? ¿Es evidente que algunos preceptos sobre el culto o algunas normas alimentarias o de higiene del AT se pueden interpretar y finalmente descartar como irrelevantes para la fe cristiana, como de hecho ocurre, mientras los “diez mandamientos” deben ser mantenidos li-

---

19 Desde hace al menos cuarenta años hay una modificación substancial del concepto de ciencia que en general el humanista, teólogo, o biblista, no tiene en cuenta. Cf. T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962); P. FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (New Jersey 1988). Sobre el problema del lenguaje alegórico en exégesis cf. S.-K. WAN, “Allegorical Interpretation East and West: A Methodological Enquiry into Comparative Hermeneutics”, en: *Text and Experience*, 154-179.

teralmente? ¿No es que la “apropiación” de una proposición teológica bíblica responde solamente a la necesidad de aplicarla en un momento concreto?<sup>20</sup>

Tal vez se puede sugerir como hipótesis de discusión y principio de solución para los problemas presentados en este artículo, la posibilidad de definir el canon no solamente en relación al texto escrito de la Biblia, sino al conjunto del proceso de lectura en todo momento de la historia, y en toda cultura. Se trataría pues de un principio interpretativo meta-cultural que procuraría integrar las diversas visiones de la realidad y permitiría una lectura aceptable para las personas de buena voluntad, que buscan en la Escritura un sentido para la vida.

Este principio interpretativo meta-cultural no puede ignorar los elementos de diversidad que implica cada cultura, como si se tratara de llegar a un mínimo común denominador que representa a todos porque el nivel de afirmación es mínimo.

Pero tal vez se podrían delimitar algunos elementos irrenunciables de un canon cristiano de interpretación<sup>21</sup>. A este canon pertenecerían:

un claro énfasis sobre el sentido literal y en sentido amplio, histórico, del texto, en contraposición a una interpretación solamente alegórica o simbólica;

la centralidad de la afirmación cristológica en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en contraposición a una doctrina puramente ética;

la multiplicidad de los modos con los cuales ambos Testamentos dan testimonio de la centralidad de la afirmación cristológica, en contraposición a una concepción de la Biblia como tratado teológico;

---

20 La distinción entre una lectura teológica y una lectura “espiritual” de la Escritura se vuelve así muy tenue. La lectura de la Escritura significaría la necesidad de encontrar la correlación de mi situación existencial con la Biblia, que leída desde la propia experiencia, debería explicitarla.

21 Véase una afirmación similar en P. C. MCGLOSSON, “The Significance of Context in Theology”, en: C. SEITZ – K. GREENE-MCCREIGH (eds.), *Theological Exegesis. Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 1999) 52-72, cf. p. 68, que caracteriza la diferencia entre los reformadores y humanistas en su visión de la autoridad de la Escritura. Cf. también B. MONDIN, “Teologie e culture”: *Euntes docete* 51 (1998) 75-80 que procura definir los cánones que regulan “l’inculturazione del messaggio cristiano all’interno ... di una determinata cultura” (77-78).

y, finalmente, el carácter de supremo juez que asume la Escritura interpretada bajo la dirección del Espíritu en relación al mundo y a la Iglesia, en contraposición a una consideración de la Biblia como un materializado adorno cultural de la fe.

Obviamente, el problema se representaría probablemente cuando se procurara precisar el sentido de estas cuatro proposiciones.

El dilema que afrontamos no tiene fácil salida. Por una parte se presenta una comprensión de la Escritura como realidad completamente diferente de la cultura humana, de la cual no tiene nada que aprender, y a la cual, al contrario, la Escritura juzga sin apelación posible. La Escritura aparece como voz del cielo, producida por una inspiración que es un lenguaje transmitido al ser humano pero diferente de todo discurso humano. Esa palabra no se puede comprender sino en sí misma, con abstracción de todo elemento de la cultura humana, que podría contaminar su pureza celeste.

Por otra parte se presenta una comprensión de la Escritura enraizada en la cultura humana, y esto no solamente en el momento de su composición, como fruto de una inspiración que trabaja con los medios de la cultura, sino también en el momento interpretativo. En esta concepción, la Escritura como palabra de Dios transmitida con medios humanos acepta como elemento constitutivo la ambigüedad, la variabilidad, la modificación y el crecimiento interno.

La primera concepción aleja la palabra de Dios hasta hacerla incomprendible; la segunda nos entrega una palabra tan disponible y manejable que cada cual se siente con el derecho de interpretarla. La palabra de Dios no es más juez, sino reo. Y no basta recurrir a la autoridad (eclesiástica) que decidiría sobre la interpretación, porque la pregunta de fondo se aplica a esa misma autoridad: ¿con qué criterios se establece la interpretación autoritativa?

También B. S. Childs ha presentado sus objeciones, y las de otros autores cercanos a él, a esta interpretación “abierta” de la Biblia, considerada como “liberal”<sup>22</sup>. Estos autores asumen una interpretación única y vinculante para todo un grupo confesional. Sus objeciones reflejan la misma desconfianza que se intuye en círculos católicos frente a la idea de una lectura abierta de

---

22 Cf. B. S. CHILDS, “Canon in Recent Biblical Studies”, 41. Childs considera como principal representante de esta tendencia a J. A. SANDERS, “Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon”, en: F. M. CROSS – W. E. LEMKE – P. D. MILLER (eds.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God: Essays on Bible and Archeology. In memory of G. E. Wright* (New York 1976) 531-560.

la Sagrada Escritura. Las objeciones son cuatro:

a) Una interpretación abierta de la Escritura no consideraría el canon como *regula fidei*, es decir como reconocimiento de una propuesta de fe y vida que proviene de Dios mismo, sino como un horizonte general, dentro del cual se reconocen los diferentes intentos de una comunidad que busca en el curso de la historia su propia identidad religiosa, en medio de contingencias culturales, sociales y políticas.

b) En esta interpretación abierta el canon cristiano no tendría un centro cristológico, sino que sería solamente un paradigma que oscila entre la estabilidad y la adaptabilidad (categorías de Sanders) sin un contenido teológico claramente definido.

c) La acción del Espíritu Santo, que ilumina las Escrituras como palabra de Dios y que sobrepasa aquella palabra fijada históricamente en las Escrituras, quedaría substituido por un ejercicio de creatividad propiamente humana.

d) El NT quedaría reducido a una función casi midrásica en su relación con el AT.

Esta precisa síntesis puede ser un programa de discusión sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, una discusión que va más allá de los límites de este artículo.

La diferencia fundamental entre una interpretación abierta de la Escritura, y una interpretación vinculante del canon, parece residir en una tensión aún no resuelta, entre exégesis e historia por una parte, y entre fe y teología por otra.

En otras palabras, parecería que no hay un acuerdo sobre la relación de la Biblia como historia y palabra humana por una parte, y la Biblia como instrumento de la palabra de Dios por otra, es decir entre lo que los autores sagrados han escrito concretamente y lo que Dios quiere comunicarnos con las palabras de los hagiógrafos.

Pero es claro que esta relación no se puede comprender como una distinción y casi contraposición, que lleva a buscar la profundidad de la palabra de Dios por medio de otras fuentes – como la teología o la mística – diferentes de la Sagrada Escritura misma. La disponibilidad a abrirse al dinamismo interior de la palabra de Dios es un proceso de fe y oración que no se puede encuadrar en ninguna metodología, pero tampoco puede dictar sus normas a una metodología exegética.

Una pre-comprensión de fe puede ayudar a descubrir sentidos particulares en un texto bíblico, pero no niega la posibilidad, la legitimidad y el valor de cualquier exégesis que se mueva fuera de las premisas de la fe, es decir de una lectura abierta de la Sagrada Escritura. La Biblia, como toda palabra humana que nos habla desde la profundidad del hombre mismo, va más allá del sentido histórico inmediato y queda siempre abierta a nuevas lecturas e interpretaciones.

## CONCLUYENDO

La relación entre Sagrada Escritura y culturas puede ser considerada de dos modos diferentes que determinan el sentido mismo de la Escritura. El primero acepta como un hecho histórico y literario cerrado la asimilación de algunos elementos culturales durante el proceso de constitución del texto de la Biblia. Los escritores de los textos sagrados habrían recibido una inspiración particular y cada uno de ellos habría construido el texto sagrado a partir de cero. Solamente en un segundo momento se habrían añadido algunos elementos secundarios importados de la cultura circundante. Pero la asimilación ha sido, desde el comienzo, tan fuerte y efectiva, que ha borrado y hecho olvidar el origen y carácter de los elementos heterogéneos a la fe bíblica. En esta posición la Biblia es un texto definitivo, canónico, frente al cual no hay alguna posibilidad de relectura o interpretación sino solamente de explicación y aplicación. Ese texto tiene en si todos los elementos necesarios para cumplir su misión.

Un segundo modo de considerar la relación entre Sagrada Escritura y culturas, es aceptar un proceso permanente, siempre *in fieri*, que ha acompañado el nacimiento de la escritura y acompaña el crecimiento de su interpretación. Ese proceso es posible a causa de la naturaleza misma del lenguaje y de la palabra.

Si la Biblia era palabra de Dios cuando estaba aún en proceso de composición y asimilaba elementos culturales antes de convertirse en Canon, se debería concluir que no es un obstáculo para ese carácter de palabra de Dios la asimilación de nuevos elementos culturales en el proceso de interpretación. Se podría decir que la Biblia continúa siendo Palabra de Dios en la me-

didada en que es fiel a sus orígenes y naturaleza, y está dispuesta a escuchar todas las voces de Dios distribuidas en las culturas humanas.

También en los siglos posteriores a la constitución del Canon, aunque no era posible añadir nuevos libros a aquellos establecidos, no se cerraba el camino a una asimilación cultural de elementos que permitían leer los antiguos textos de modo nuevo.

La variedad de culturas comprendidas como escalas de valores que atraviesan el conjunto de la sociedad internacional, sugiere que existe un proceso interpretativo meta-cultural y permanente que puede enriquecer la relectura e interpretación cristiana de la Escritura. Este proceso tiene sus raíces en la misma Escritura, y se manifiesta como influjos diversos en su período de composición.

El proceso interpretativo meta-cultural no es una política pastoral o misionaria, sino que tiene una validez propiamente teológica. Es justamente el signo del paso del tiempo de la misión al tiempo del compartir, del tiempo de la proclamación al tiempo del diálogo. Rechazar este proceso condenaría la fe cristiana a ser solamente una cultura regional entre otras culturas.