

2018-07-01

La Biblia: ¿para enseñar o para aprender? Pedagogía interna de la Biblia

Jorge Yecid Triana Rodríguez
Universidad de La Salle, Bogotá, jytriana@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Triana Rodríguez, J. Y. (2018). La Biblia: ¿para enseñar o para aprender? Pedagogía interna de la Biblia. *Revista de la Universidad de La Salle*, (77), 109-133.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

La Biblia: ¿para enseñar o para aprender?



Pedagogía interna de la Biblia*

Jorge Yecid Triana Rodríguez**

■ Resumen

El presente artículo parte de la pregunta sobre el papel que ocupa la Sagrada Escritura en la educación religiosa escolar y la catequesis. Para ello se ubica en las apropiaciones que hasta ahora se han realizado de la misma en estos ámbitos. Además, para procurar una respuesta más apropiada al escenario de la educación, se formula otra pregunta sobre la función pedagógica de la enseñanza bíblica, donde se desarrolla una aproximación a la denominada “pedagogía interna de la Biblia”. Para procurar las respuestas a estos interrogantes, se presenta el aporte de las tradiciones interpretativas del Antiguo Testamento, propias del judaísmo, donde se destaca el Midrásh y su relación con el Nuevo Testamento.

* *Lectio Inauguralis* pronunciada a las 4:00 p. m. del miércoles 8 de agosto de 2018 en el auditorio Martín Carlos de la sede de Chapinero de la Universidad de La Salle, con ocasión del cincuentenario de la creación del programa de Licenciatura en Educación Religiosa (1968-2018).

** Licenciado en Sociales, Bachiller en Sagrada Teología y Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Licenciado en Ciencias Bíblicas y Arqueología de la Pontificia Universitas Antonianum, Roma-Jerusalén (convalidado como Magíster en Teología). Profesor de la Licenciatura en Educación Religiosa de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Salle. Perteneció al grupo de investigación: Pedagogía, Cultura y Formación Docente, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Salle. Investigador asociado de Colciencias. Correo electrónico: jytriana@unisalle.edu.co

Esta presentación llevará a un estudio sobre la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento como clave de lectura unitaria de la Biblia. De ahí se pasa a un esbozo del aporte de la transmisión bíblica desde la exégesis judía y la exégesis moderna hasta los presupuestos de una hermenéutica bíblica. Por último, se culmina este acercamiento con una mirada de síntesis desde la propuesta de la espiritualidad bíblica.

Palabras clave: Biblia, enseñanza, midrásh, tradiciones interpretativas, espiritualidad bíblica.

Algunos de los interrogantes que se presentan habitualmente al momento de preparar la clase de Educación Religiosa Escolar (ERE) o la Catequesis, se refieren al lugar que ocupa el texto bíblico en el espacio formativo, o al uso que se le da y la función que desempeña en todo el proceso. En cuanto a la primera pregunta, desde la tradición eclesial se habla de la centralidad de la Palabra, idea que se refuerza con el Magisterio, principalmente desde la Constitución Apostólica *Dei Verbum*, pero ya con la experiencia y legado de los padres de la Iglesia. Aun así, se generan dudas sobre su efecto práctico en la tarea educativa de la Iglesia. Pasando al segundo interrogante, las reflexiones modernas sobre la apropiación de la Sagrada Escritura en los contextos eclesiales, su función ha sido siempre la de ilustrar situaciones pasadas para ponerlas como paradigmas de comportamiento moral o espiritual, cayendo en fenómenos como el fundamentalismo, el literalismo o el espiritualismo. También se consideró la Biblia como el argumento del dogma católico, *dicta probantia*, siguiendo la expresión latina.¹ Es frecuente ver en cartillas tanto de ERE como de catequesis actividades en torno a la Biblia como dibujos, ejercicios de memorización de personajes o hechos, identificar aspectos llamativos o comparar con sucesos de la vida cotidiana, pero sin destacar aspectos relevantes de los textos que impliquen procesos de vida, de cambio de situaciones, de ruptura de modelos estáticos asumidos como unívocos sin abrirse a otras posibilidades de acción,

¹ Un trabajo de profundización de estos planteamientos desarrollo en Amparo Novoa (2014), *Educación religiosa escolar y catequesis*. Bogotá: Paulinas.

de decisión, de solución, también en relación con la mirada desde y sobre Dios; es decir, de una manera praxeológica, reflexiva, desafiante y transformadora. Tomando estas dos primeras preguntas, podemos decir que la función de la Biblia es apenas de ilustración de temas fijos o de modelización de comportamientos, sin pasar por filtros hermenéuticos y tal vez de deconstrucción, tomando la expresión de Derrida.

La apuesta investigativa del presente ensayo es la de plantear algunas líneas descriptivas y orientadoras sobre la dinámica interna que existe en la Biblia como fuente de conocimiento para el lector que se acerca a ella, entendido este como la comunidad intérprete o el estudiante de Biblia que pertenece a la misma, el profesor de ERE y el agente formador de la misma comunidad, como catequista o animador, asumiéndolas desde una perspectiva pedagógica para establecer una relación entre estas en clave de enseñanza o de aprendizaje.

Es preciso comprender la Biblia desde su contenido y desde su forma. Desde su contenido, se entiende como el mensaje religioso y teológico que proporciona al lector creyente, que con fe, y siguiendo unos criterios propios de la tradición eclesial, busca recibir en las páginas de la misma alimento espiritual, orientación moral, crecimiento comunitario.² Desde su forma, se trata de asumir la Biblia como una obra literaria, escrita en contextos históricos propios, bajo situaciones sociales y comunitarias particulares, con herramientas propias de cada época y enriquecida con los aportes de las comunidades que la recibieron en otros contextos posteriores. Tanto el contenido como la forma son necesarios para la comprensión del mensaje que pretendieron transmitir los autores y las nuevas perspectivas de lectura que se proponen desde nuevas herramientas de lectura.³

² No se trata de desvalorizar el encuentro eclesial con el texto mediante la predicación, la catequesis o la educación, apoyadas en las figuras bíblicas, la historia sagrada, la modelización de personajes para la vida, sino de integrar los aportes y la riqueza tanto de la denominada 'lectura popular de la Biblia' con las posicionadas Ciencias bíblicas y la lectura creyente casual.

³ Es preciso distinguir entre los métodos exegéticos (diacrónicos y sincrónicos), que parten del texto sagrado y buscan comprenderlo y explicarlo, y las aproximaciones hermenéuticas que se ubican desde el lector y sus situaciones de vida (socio-cultural, género, economía, política); también

Para abordar nuestra perspectiva, al hablar de la relación entre pedagogía y Biblia surgen dos preguntas: la primera, ¿es posible hablar de una pedagogía inherente a la Biblia, teniendo en cuenta su unidad o diferenciación en cada Testamento?, y la segunda, teniendo en cuenta el concepto 'pedagogía' y los nuevos modelos pedagógicos, ¿es posible apropiarse alguna propuesta pedagógica a la enseñanza de la Biblia?

Para responder a la primera pregunta, se pueden proponer dos líneas articuladoras: una externa que tiene que ver con las metodologías de lectura de la Biblia, en las que se busca acceder a su comprensión como obra literaria, fruto de la praxis de fe de la comunidad, pero con un trasfondo histórico, cultural y contextual propio de las épocas allí reflejadas. En esta línea se hablaría de hermenéutica en general, entendida como la comprensión de los textos sagrados, siguiendo técnicas adecuadas propias ya del judaísmo (midrásh, targúm, etc.) y del cristianismo (hermenéutica interna, lectura cristiana del AT en el NT, catequesis cristocéntrica, etc.), o apoyados en otras herramientas retomadas o acuñadas desde la modernidad como la narratología, la semiótica, el estructuralismo, la retórica, posestructuralismo, neoretórica,⁴ etc. La segunda línea es interna, referida al contenido propio de los textos, donde se trazan secuencias temáticas, siguiendo una perspectiva teológica (la denominada teología bíblica), religiosa (por ejemplo, la función de los personajes en la construcción de la identidad creyente).

es creciente el aporte de otras disciplinas humanas y sociales a la comprensión y contextualización de la misma o a su actualización.

⁴ El documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* permite una mirada panorámica a los métodos y los acercamientos más reconocidos hasta la fecha. También: Simian-Yofre, H. (2001), *Metodología del Antiguo Testamento*; Barton, J. (ed.) (2001), *La interpretación bíblica, hoy*; Egger, W. (1990), *Lecturas del Nuevo Testamento, metodología lingüística histórico-crítica*; Strecker, G. y Schnelle, U. (2001), *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento, Religiosa Escolar y Catequesis*; Weren, W. (2003), *Métodos de exégesis de los Evangelios, Religiosa Escolar y Catequesis*; Triana, J. Y. (2012), *Exégesis diacrónica de la Biblia. Método histórico-crítico*, tocando los métodos tradicionales reconocidos. Otras propuestas integradoras o de nuevas miradas son: Mora, Grilli, Dillmann (1999), *lectura pragmatolingüística de la Biblia: teoría y aplicación*; Turiót, C. (2008), *Lecturas figurativas de la Biblia* y Triana, J. Y. (2016), *Análisis praxeológico de la Biblia: aportes del modelo praxeológico a la lectura y actualización de los textos bíblicos*, entre otras muchas obras y estudios.

Las categorías bíblicas que se proponen a nivel académico, muestran un esfuerzo por sistematizar los contenidos de los libros, bloques y testamentos. Se ha trazado a grandes rasgos una continuidad temática denominada historia de la salvación, que incluye la totalidad de los libros, desde el tema de la creación, hasta la perspectiva teológica de la parusía o segunda venida de Cristo y de la escatología.

Aun así, estas categorías 'marco' y las que los libros y bloques bíblicos arrojan, implican una mirada externa a los textos. De ahí que surja la segunda línea planteada a partir de la cual se presentan interrogantes de carácter investigativo, apropiados a cada Testamento, tales como ¿muestra Dios una pedagogía en su 'auto manifestación' en el Antiguo Testamento?, ¿se traza una pedagogía propia de Jesús en los evangelios?

Alonso Schökel, postula en su obra sobre hermenéutica que la Biblia es el primer momento hermenéutico, donde indica que "debemos aceptar que el Antiguo Testamento contiene la primera interpretación verbal de los hechos y experiencias de la vieja alianza, y el Nuevo Testamento nos da en palabras la primera interpretación del misterio vivo de Cristo" (1986, p. 151).

Como primer acercamiento a una pedagogía interna de la Biblia, se presentará el aporte de las tradiciones interpretativas del Antiguo Testamento, propias del judaísmo, donde se destacará el Midrásh y su relación con el Nuevo Testamento. Esta presentación llevará a un estudio sobre la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento como clave de lectura unitaria de la Biblia. De ahí se pasará a un esbozo del aporte de la transmisión bíblica desde la exégesis judía y la exégesis moderna hasta los presupuestos de una hermenéutica bíblica. Por último, se culminará este acercamiento con una mirada de síntesis desde la propuesta de la espiritualidad bíblica.

Aportes de la tradición interpretativa del Antiguo Testamento (Midrásh, reglas de Hillel, parashá)

La exégesis rabínica, actualizada y construida en la *parashá*,⁵ se orienta en esta línea pedagógica desde la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento), ya que permite al lector/creyente comprender, reflexionar y madurar su fe y praxis creyente de vida desde la óptica de la acción de Dios en su vida, el mundo y la historia. En este ejercicio intelectual-existencial, se apropia y consolida una manera hermenéutica de actualizar los textos bíblicos en la propia vida y en el contexto inmediato y global del ser humano. Si la Biblia es Palabra de Dios, lo es no por sus verdades dogmáticas y doctrinales, sino porque es relato viviente del caminar humano comprendido como presencia constante y silenciosa de su creador en la historia.

Un aporte relevante lo proporciona el estudio de la técnica del *midrash*; según F. Manns:

no es exagerado decir que el midrash comienza en el Antiguo Testamento a partir del momento en que las tradiciones de origen diferente fueron ensambladas. Estas tradiciones —en principio— orales comportaban necesariamente variantes, en efecto contradicciones. Mientras que los autores modernos resuelven las tensiones de un texto suponiendo fuentes diferentes, los pasados autores bíblicos buscaban conciliarlos tanto como fuera posible. De esta actividad interpretativa nació el midrash en sus formas más antiguas. (2001, p. 19)

El concepto Midrásh sigue siendo objeto de discusión. Dentro de los textos rabínicos abarca tres significados distintos: se refiere al proceso de interpretación de textos bíblicos; tiene que ver con las colecciones de las interpretaciones bíblicas; son las interpretaciones mismas (Porton, 2002, pp. 1-2). Además, se ha debatido sobre el carácter actualizador y la función homilética del mismo,

⁵ La tradición judía de la liturgia de la Palabra proclamada el día *Shabat*, recibió el nombre de *parashá* en contexto babilonio, y *sefer* en ambientes palestinos, predominando el primer concepto en general.

donde se reinterpretan o actualizan los textos del pasado para las nuevas circunstancias de la comunidad.

En la línea de esta investigación, Fishbane propone que la interpretación bíblica es tan antigua como la misma Biblia, y que el Midrásh Rabínico es una forma de actividad exegética en la antigüedad tardía (citado en Porton, 2002, p. 2). El punto de partida está en el texto considerado como revelado, el cual es citado o aludido explícitamente; por tanto, se tiene en cuenta la naturaleza del mismo y el contexto en el cual surgió el midrash rabínico (Porton, 2002, p. 3). Por esta razón, la tradición rabínica indica que en el momento de la revelación sináptica, Dios no solamente transmitió la Toráh escrita a Moisés, sino también una serie de enseñanzas orales, dentro de las cuales se encuentran las reglas de interpretación que permiten acceder al sentido profundo de los versículos bíblicos (Costa, 2004, p. 6).

El midrash rabínico asumió dos orientaciones fundamentales, no contrapuestas sino integradas en una visión completa de la lectura bíblica de carácter actualizador: el midrásh *halaká* y el midrásh *aggadá*. El primero, de dirección moral/legal, y el segundo, de tipo expositivo/didáctico, con intentos parenéticos edificantes (Fabris, 1999, p. 463).⁶ Los principios o reglas exegéticas para la interpretación de los textos bíblicos se denominaron *middot*.

Para la aplicación de las reglas, *middot* (medidas), se parte de una regla fundamental: para que un versículo sea sometido a la aplicación de los *middot*, es preciso reconocer que su sentido literal sea insatisfactorio o que presente dificultades (Costa, 2004, p. 6). Este segundo elemento es el que hace posible la lectura midráshica para resolver los cuestionamientos que surgen del sentido

⁶ La *halaká*, "el conjunto de las reglas y las decisiones concernientes a las normas éticas y jurídicas para la conducta del individuo y de la comunidad. Designa a la vez una ley y el conjunto de leyes consignadas en la Biblia y en el Talmud", y la *haggada*, que contiene "la literatura rabínica que informa sobre la manera de vivir a través de leyendas, parábolas, anécdotas, proverbios. Así son también definidos los pasajes narrativos de la Biblia en paralelo con aquellos que definen las reglas de la ley" (Aletti et al, 2005, p. 106)

literal del versículo. Así se sobrepasa el sentido literal para desencadenar cuestionamientos, nuevas aproximaciones e interpretaciones (Costa, 2004, p. 7).

1. El midrash en la tradición interpretativa bíblica

El significado genérico del verbo *daraš* es el de buscar, examinar, con diferencias de complemento (Alonso y Bravo, 1992). En Esdras 7,10, el verbo es aplicado a la interpretación de la Ley de Yahvéh y en Neh 8,7, se ejerce una función de explicación de la Ley en función de hacer el texto inteligible para el pueblo (Manns, 2001, p. 9).

El Talmud Qiddushim 30a, indica que el centro del Pentateuco es Lv 10,16, עֲרַד עֲרַד, indicando así que el sentido del mismo se revela a quien lo profundiza mediante el estudio. El término midrash se emplea en 2Cro 13,22 y 24,27, donde la expresión רָפַס עֲרַד מִלֵּע, es una hápax legomenon. La raíz *darash* se emplea para indicar la búsqueda de Dios y de la Ley, y está a la base de una serie de conceptos como Midrash, Beth Midrash y Darshan⁷ (Manns, 2001, p. 10).

El común acuerdo y la perspectiva hermenéutica indican que en los procesos de composición del Antiguo Testamento hay procesos de actualización en los diferentes momentos históricos, como las antiguas tradiciones realizadas en épocas posteriores, o como la obra deuteronomista que se vio actualizada por la obra cronista en contexto persa, etc. Por tanto, la actividad midráshica se manifiesta en la formación misma del Antiguo Testamento (Manns, 2001, p. 11).

Como base de relectura por parte de los profetas y los maestros de sabiduría, se encuentra la historia de los patriarcas, convirtiéndose las diversas tradiciones allí narradas, como el éxodo, en modelo de un nuevo retorno del exilio (Is 43,16-21), y lecturas actualizantes de los personajes de la historia bíblica (Sir 44-50), o la relectura de los acontecimientos del éxodo como fundamento de la identidad de la comunidad de la diáspora en Egipto (Sab 10-19), releiendo

⁷ Indican las tres funciones: la interpretación, el lugar de la interpretación y la persona que enseña las técnicas de interpretación.

e interpretando eventos, figuras bíblicas y textos en relación con un nuevo contexto religioso y cultural (Fabris, 1994, p. 461).

Esta función de actualización parte de la evidencia de contradicciones, tensiones e imprecisiones en los textos de la Escritura, buscando resolverlos o eliminarlos; pero también se evidencian doblajes o repeticiones de textos. En estos aspectos, se percibe una mayor tarea de revisión por parte de los libros más recientes de la Biblia en relación con los primeros (en su historia redaccional), como por ejemplo 1Sam 17,50 y 2Sam 21,19 que difieren en el nombre sujeto que dio muerte a Goliat y que 1Cro 20,5 resuelve, precisa y concluye.

Otra característica de la interpretación es la yuxtaposición de textos, donde el contexto inmediato repercute sobre la inteligencia del texto; así, en esta proximidad, el texto toma su sentido (Manns, 2001, p. 12), aunque también el contexto proporciona un sentido diferente al mismo (Manns, 2001, p. 13).

Además de estos recursos, Manns (2001) menciona otras técnicas como la explicación del nombre de personas y de lugares (Nomen Omen), la identificación de los personajes y/o la pseudonimia, el sentido de unidad de toda la Biblia, donde se enriquece a la luz de ella misma, por lo cual se procura profundizar las antiguas tradiciones. Otra técnica es la de la actualización en clave de nueva dimensión simbólica, como la relectura y profundización del Éxodo en la Sabiduría, donde los destinatarios afrontan nuevos problemas sociales, religiosos y culturales. También se constata la lectura alegórica de algunos pasajes, retomados, reinterpretados y actualizados siguiendo diversos caminos. Además, se entrevé la presencia de la tradición oral junto al texto escrito, incluso hablando de una *halaka* premishnica (Manns, 2001, p. 17). Una última técnica muestra como un mismo texto pudo ser transmitido dos veces con sentido diferente.

Concluyendo con la presentación de este autor, *"Il n'est donc pas exagéré de dire que le midrash commence dans l'Antien Testament à partir du moment où des traditions d'origine différent furent assemblées"* (no es exagerado decir que el midrásh comienza en el Antiguo Testamento a partir del momento en que tradiciones de origen diferente fueron ensambladas) (Manns, 2001, p. 19).

Así, estas tradiciones contenían variantes o contradicciones que hoy se ven como fuentes diferentes, mientras que los últimos autores bíblicos buscaron conciliarlas. Las relecturas en contextos y situaciones de tensión ponen en evidencia esas perspectivas del texto sagrado y la necesidad de la comunidad de ampliar sus perspectivas.

Valerio Mannucci coincide también que el punto de partida de la hermenéutica bíblica es la misma Biblia, en cuanto que en sus procesos redaccionales y de transmisión se evidencian procesos internos de interpretación. “Israel no ha cesado nunca, a la luz de las nuevas intervenciones de Dios en la historia de la salvación y bajo el impulso de exigencias y problemas nuevos de la comunidad, de reinterpretar su pasado y las Escrituras que lo han codificado” (1998, p. 254). En esta misma línea, David Jasper, al referirse a la interpretación de la Escritura afirma: “la antigua hermenéutica judía comprendía cuatro métodos de lectura que se superponían unos sobre otros: el literal, el midrásico, el péser y el alegórico. Y todos reconocen la complejidad del acto de leer recurriendo a la vez a enfoques «intrínsecos», que obtienen su información a partir del propio texto, y enfoques «extrínsecos», que la obtienen a partir de perspectivas no derivadas del texto” (citado en Barton, 2001, p. 39). Este aspecto de reconocimiento intrínseco del texto de procesos de *interpretación*, es el que posibilita no solamente la comprensión del mismo dentro de la comunidad judía que lo interpretaba, sino la actualización del texto redescubriendo nuevos sentidos y aspectos que el texto lleva implícitos. Esta tarea de lectura y de *relectura* demuestra y enseña procesos pedagógicos comunitarios que sirven de apoyo y guía a los procesos catequéticos y de educación religiosa tal como hoy los concebimos. Siguiendo los aportes de Jasper, se presenta una serie de “referencias cruzadas que establecen una red de intertextualidad [...] En la Biblia, esto no solo establece una coherencia teológica y literaria entre los libros del canon, sino que, además, hace posible una visión concreta de la «historia»” (Barton, 2001, p. 39).

El Midrás proporciona una aproximación para acceder al sentido profundo de la Palabra de Dios, a sus niveles múltiples de significación, siguiendo un modo de lectura, de comprensión y de interpretación de la Biblia que permita

sobrepasar los sentidos aparentes del texto para acceder a sus significaciones profundas y ocultas. En este caso, es más que un método o técnica exegética para proponerse como un 'universo espiritual' (Costa, 2004, p. 8).

Como conclusión, "la forma literaria de la Biblia en su conjunto y las antiguas estrategias hermenéuticas aplicadas a la misma han suscitado principios de interpretación literaria que han seguido extremadamente importantes para la literatura, aun cuando la crítica bíblica los haya abandonado por formas más 'históricas' o 'científicas' de lectura. Más concretamente, formas literarias de la Escritura como el mashal, o parábola, han sobrevivido a lo largo de la literatura occidental hasta el día de hoy, y continúan dando lugar a formas de lectura" (Barton, 2001, p. 39).

2. Relación entre Midrásh y Nuevo Testamento

Se ha hablado del midrásh como un conjunto de reglas —*Middot*— de interpretación de la Escritura Judía, pero también del proceso de relectura de las mismas y a la vez los productos resultantes de esta actividad tanto en escuelas como en centros de escritura. En este caso, un estudio de Agustín del Agua Pérez (1985), busca presentar el "«papel social» como instrumento de análisis que permita conocer mejor el *medio creativo* en que surgen los diversos escritos, los grupos de trabajo o escuelas, sus funciones y posible estructuración dentro del cristianismo primitivo" (p. 334).

Según Rafael Aguirre (2010, p. 201), se trata de la «memoria social» que permite comprender los procesos de transmisión en los orígenes del cristianismo. Los discípulos de Jesús procuraron forjar la identidad social del grupo luego de los acontecimientos de la destrucción del templo, en el año 70 d. C. "La memoria recupera el pasado en función de las necesidades e intereses presentes del grupo". Esta memoria, indica Aguirre (2010, p. 202) "está relacionada con la oralidad y con la puesta por escrito...fundamentalmente en un contexto celebrativo, cultural, incluso ritual".

En este contexto surgen reflexiones sobre los procesos de separación entre el cristianismo naciente y el judaísmo, los cuales se darían de manera lenta y con contratiempos que se reflejan en los mismos textos neotestamentarios.

Para, del Agua Pérez (1985, p. 336), se trata de procesos de identificación dentro de círculos más bien intelectuales que se preguntaban por la continuidad entre los dos testamentos y el papel de Jesús como nuevo paradigma de lectura y comprensión de las Escrituras. Por tanto, se recuperan grupos, posiblemente en el anonimato, que deciden profundizar en el significado de las mismas.

Un primer elemento es el de la interpretación de la Escritura como función asumida dentro del Nuevo Testamento, tomando como referencia el acontecimiento definitivo de la Resurrección de Jesús. “Es el midrásh cristiano orientado a los propios judíos con vistas a su conversión”, con una clara referencia tanto a la enseñanza como al culto y al templo y que se conocerá como *didaskalía* (1 Co 12,28; Ef 4,11), con un papel referido explícitamente en Mt 13,51-52. Así, lo presentado en relación con el AT, se formula como un midrásh cristiano (del Agua Pérez, 1985, p. 337). Otro ejemplo presentado por el autor es el del conocido pasaje de Emaus (Lc 24, 13-35) donde Jesús cumple la función de hermeneuta de las Escrituras, v.27.

En el caso del *sitz im leben* (contexto vital), este autor lo refiere como un concepto sociológico no reducible al hecho histórico (del Agua Pérez, 1985, p. 339), que propició el surgimiento de los escritos del NT. Este medio creativo establece una continuidad entre el cristianismo y el judaísmo, “de ahí que los cristianos venidos del judaísmo siguiesen utilizando unos mismos principios y procedimientos de investigación bíblica. La diferencia está en que en el puesto de la Torá entran ahora la persona y la palabra de Jesús”, (del Agua Pérez, 1985, p. 340). Mannucci (1998, p. 255) va más allá al afirmar que “Jesús es hijo de su tiempo y al hablar con los judíos utiliza sus mismas técnicas exegéticas”. Es así como fundamenta una nueva *halaka* “con la cual declara el fin de la tolerancia de la Ley mosaica y de la tradición rabínica”. Ejemplos de esta afirmación encontramos en Mt 19,6, cfr. Gn 2,24; Mt 22,23-32, cfr. Ex 3,6; otras argumentaciones en Jn 10,34-36.

En relación con las escuelas judías que se encontraban en época de la redacción de los evangelios, se mencionan la Bet-ha-sefer y la Bet-ha-midrás. Según Bravo (2002, p. 14) “otro documento, que trata sobre la ciudad de Jerusalén antes del año 70 d.C., habla de 480 sinagogas en la ciudad, cada una de las cuales tenía una “casa del libro” (*bet sefer*) y una “casa del aprendizaje” (*bet talmud*); en la primera se estudiaba la Ley escrita y en la segunda se estudiaba la Ley oral o *Mishnah*”. K. Stendahl habla de una línea ininterrumpida desde la escuela de Jesús, por vía de la enseñanza de los Apóstoles, los métodos de Pablo, el evangelio básico de Marcos, hasta las escuelas de Juan y Mateo, que representan ya una elaboración más acabada junto con una ingeniosa y compleja interpretación de la tradición veterotestamentaria (citado en del Agua Pérez, 1985, p. 343).

Se destaca la escuela del cuarto evangelio, denominada targúmico-midrásica (del Agua Pérez, 1985, pp. 345-346), debido a las abundantes influencias de esta tradición (prólogo; expresiones como permanecer/habitar; elementos sapienciales). Se evidencia una cristología que emplea diversos títulos del AT, como Cordero de Dios, en relación con el Siervo, Hijo de Hombre, de referencia con Ezequiel o la perspectiva apocalíptica de Daniel; fórmulas de identificación “Yo soy” (buen pastor, vid verdadera, pan de vida). También las tradiciones del Éxodo y la trasposición de las principales fiestas del calendario judío.

En cuanto al aporte de los estudios midráshicos en relación con el Nuevo Testamento, autores como A. G. Wright (1967) indicaban el carácter creador y poco riguroso del midrásh, que busca ante todo hacer comprensible, religiosamente significativo y relevante para provecho espiritual de la comunidad “que se encuentra en circunstancias nuevas respecto a los destinatarios originales del texto bíblico” (Nardoni, 1971, p. 226). Teniendo en cuenta la distinción entre midrásh halakita y el aggadita, en que el primero se apoya en textos legales de la Toráh y el segundo apoyado en textos no legales, se tienen ejemplos como Heb 7 que actualiza y comenta Gn 14,17-20 y 1 Co 11 en relación con el libro del Éxodo. Esto descartaría comentarios que se refieren a textos bíblicos pero que se centran por ejemplo en personajes o acontecimientos, como Heb 11 y tampoco lo serían el Magníficat y el Benedictus. Otra postura más abierta, sostenida por autores como A. Robert, Renée Bloch, P. Grelot, R. Laurentin,

G. Vermes, R. Le Déaut, asumen una actitud “más existencial en cuanto que el midrásh es una actitud que se expresa en acción y no una mera pieza literaria puesta sobre la mesa” (Nardoni, 1971, p. 228). En este caso corresponde a una actitud del judío ya desde época anterior al surgimiento del NT para acercarse a la Biblia. Así se da un acercamiento más que a unas técnicas, a una espiritualidad de la Escritura, entendida como Palabra de Dios y cuyo centro es su mensaje, apropiando la riqueza polisémica del texto escrito. “una cita implícita o una mera alusión histórica podía bastar para estimular la exposición de una enseñanza para las nuevas circunstancias, incluso una nueva composición a beneficio de la comunidad” (Nardoni, 1971, p. 228).

Ante este fenómeno que se venía presentando desde época post exílica y se integraba con la literatura sapiencial y apocalíptica, de la cual quedan en evidencia aportes de midrashim, targumim y literatura extra bíblica o apócrifa, participa el ambiente del NT. Concluye Nardoni indicando que:

Quando nace el Cristianismo, lo hace en el ambiente judío en que se transmite una biblia interpretada, en cuya explicación el midrásh desempeña un papel importante. Los apóstoles en ese ambiente nacieron y crecieron; a él dirigen su primera predicación. Esto es importante para entender lo que se supone en los oyentes o lectores y también los procedimientos exegéticos que ellos mismos emplean. (1971, p. 229)

Pero como referencia no estará el sentido de las Escrituras judías, sino Jesucristo, centro y culmen de la revelación veterotestamentaria. Para Nardoni (1971), faltaba investigar sobre las técnicas de midrásh empleados en el NT; pero son numerosos los textos que se catalogan como tales. Entre ellos menciona: Gal 4; 2Co 3,7-8; 1Co 10,1-3; Rm 9-11; Hch 1,15-22; 2,14-36.39; 3,21-26; 7,1-53; 13,16-41; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; 10,30-37; Mc 9,2-12; 13,1-37 y la pasión según Juan.

El Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento

Partiendo de la Dei Verbum 12 (1965), “para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el

contenido y la unidad de toda la Escritura...” de esta manera, citando a Grelot, “los escritores bíblicos integraron su mensaje personal dentro de un mensaje global que forma un todo, desde Adán a Cristo y hasta el último de los apóstoles” (Mannucci, 1998, p. 245). Una lectura canónica, como la postula Brevard Childs, invita a ver en Jesucristo el criterio definitivo de verdad en ambos testamentos, sin que con esto se postule que el Nuevo Testamento “corrija” al Antiguo (2011, p. 600).

Los escritores del NT plantean una manera propia de leer el AT. Ya en época asmonea, testificada en los libros de los Macabeos, se reconoce un canon del AT constituido en tres partes: Toráh, Nebi'im y Ketubim (Pentateuco, Profetas y Escritos), como se muestra en el prólogo del Sirácides –o Eclesiástico– y lo reflejan frases como la de Lc 24,44: “la Ley, los Profetas y los Salmos”.

Pero los énfasis que hacen los autores de los evangelios no son los mismos de los escritos y la tradición judía que da mayor importancia a la Toráh, releída desde la perspectiva profética –garantes de la Ley– y aplicada en los Escritos –Salmos y Sapienciales-. Esta apreciación merece un despliegue de los contenidos del AT reflejados en el NT.

Otro aspecto, es el del uso de las fuentes que apropiaron los escritores neotestamentarios. Principalmente se destacan dos fuentes: la Biblia Hebrea, denominada *Textus Receptus*, transmitida como el texto autorizado por la comunidad judía y que se refleja por la tradición en el conocido Códice de Leningrado, que contiene todos los aportes de los masoretas y data del siglo X. Pero ya en época helenista se comenzó a configurar la conocida versión de los LXX, o *Septuaginta*, como el texto asumido por las comunidades judías de habla griega, principalmente en Egipto —Alejandría— que querían conocer más de su historia religiosa. Según Mannucci (1998, p. 189), de las 350 citas el AT en el NT, unas 300 corresponden a la versión de los LXX; por lo tanto, es la fuente principal de las fuentes de los escritos neotestamentarios. También, este “canon griego” fue asumido por los escritores para elaborar el “canon cristiano de la Biblia”.

Lectura masorética, métodos exegéticos y hermenéuticos

Una de las claves de comprensión de la lectura-aprendizaje de la Biblia parte del principio rabínico y luego cristiano de que *la Biblia se explica por la Biblia*. En nuestro contexto, contamos con ediciones y traducciones de la Biblia a nuestro idioma con muchos recursos. Pero al acercarnos previamente al conocimiento de los textos de ediciones críticas, en los cuales se apoyan estas traducciones, se evidencian aportes de las primeras ediciones que son fundamentales para comprender significados y, ante todo, intencionalidades originales de las comunidades escritoras y lectoras que pueden repercutir en nuevas y mejores interpretaciones del texto sagrado en nuestros días.

En el caso del Antiguo Testamento, la gran empresa realizada por los masoretas (del verbo hebreo *masar* = transmitir), de realizar un texto que asegurara la correcta lectura de los manuscritos antiguos (denominados como Texto consonántico), dio origen al conocido *Texto masorético* que contiene, principalmente, el sistema de vocalización del texto consonántico, los acentos que determinan la lectura y división del texto para la lectura sinagoga, y un preciso sistema de concordancias que relaciona palabras o expresiones en su contexto de libros o en todo el Antiguo Testamento.⁸

Al hablar de métodos exegéticos y hermenéuticos, nos ubicamos en el plano de la comprensión de los escritos sagrados desde la óptica creyente y con el esfuerzo por apropiarse sus contenidos en la vida de fe de la comunidad. Con este presupuesto, el primer criterio que se ha de tener es el del texto, la lectura consciente del mismo, entendido como “el primer lugar para la comprensión” (Mannucci, 1998, p. 251). Desde un sentido amplio, *hermenéutica* se traduce como interpretación, es decir, el arte de interpretar correctamente los textos escritos (como se concibió en el contexto griego) y *exégesis* como el esfuerzo de dejar hablar el texto (del griego *ek* = de, desde; *ago* = guiar, llevar, traer;

⁸ Indica Mannucci (1998, p. 99) que “los masoretas no se limitaron a fijar el texto hebreo-araméico y su pronunciación, sino que lo iluminaron con toda una serie de observaciones, colocadas o bien en el margen de cada una de las columnas del texto (masora qetaná/parva = pequeña) o bien sobre o debajo de las columnas (masora gedolá/magna = grande)”.

por tanto, sacar o llevar fuera); así, el primer paso de la hermenéutica es el de la exégesis o comprensión y explicación del texto antes de su interpretación en los contextos de sus receptores y actualización en el de los lectores de cada época (lector implícito). Indica Mannucci, y con él los estudiosos de la Biblia, que la hermenéutica “como arte y ciencia de interpretación de la divina Palabra, es tan antigua como la misma Biblia” (1998, p. 253). Acá nos referimos a aspectos como la lectura interna de la Biblia, relecturas que se ven entre un libro y otro, o aplicaciones de un contexto antiguo referido en los primeros libros y otro contexto que retoma acontecimientos pasados y los lee en clave presente en libros posteriores,⁹ como se mencionó anteriormente.

Retomando el aspecto de los *métodos exegéticos*, estos siguen un modelo moderno en el que se quiere comprobar todo contenido de manera metodológica y verificable. Es así como se dio origen a los métodos histórico-críticos, apoyados en las ciencias que aplicaron a la literatura antigua el rigor histórico. Estos se centraron en el estudio de la originalidad de los manuscritos antiguos, los aspectos literarios comparados con la literatura del Oriente antiguo próximo, las tradiciones orales y luego escritas que dieron origen a la Biblia, los elementos comunes de las formas y sus géneros literarios característicos, las etapas redaccionales hasta llegar a ediciones oficiales y los procesos de transmisión de sus contenidos en una historia del judaísmo y del cristianismo. Posteriormente, con el nacimiento de la lingüística, se acuñaron estudios metodológicos centrados más que en la calidad y antigüedad de los textos y sus procesos históricos de configuración, en los aspectos sincrónicos o paralelos. Principalmente se ha centrado en la narrativa, el estructuralismo, la retórica, la semiótica y la pragmatolingüística, que luego de su configuración, en estos momentos son replanteadas como neos o pos corrientes literarias.

La fractura que se ha sostenido, ha sido la de considerar la *hermenéutica* solo como el esfuerzo de actualización de los textos en contextos actuales, o de cada época de los lectores creyentes. Pero se hace la aclaración de asumir

⁹ Un ejemplo podemos verlo en los libros del Pentateuco, donde los acontecimientos del desierto son vistos por los profetas como episodios de reencuentro, purificación o resurgir.

este aspecto como actualización. Ya el documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) enunció en primer lugar los métodos de la exégesis, divididos en diacrónicos y sincrónicos, y los acercamientos a la Biblia, que pueden apoyarse en la Tradición, en las ciencias humanas, en sentidos como la liberación, el feminismo, los empobrecidos, las minorías, etc. Corrientes valiosas plantean hoy hacer un movimiento de la intención del autor hacia el efecto que produce el texto en el lector, énfasis que promueve la pragmalingüística y otros modelos psicológicos. Para ellos, la hermenéutica es la “interpretación en el hoy de nuestro mundo” (1993, II.A.2.b).

Alonso Schökel, se plantea unas preguntas válidas al momento de hablar de exégesis y hermenéutica. Según él la Biblia es el primer momento hermenéutico, donde se evidencia “una preocupación vigilante por actualizar y mantener vivos los textos” (1986, p. 159); para ello es importante definir el sentido de “exégesis científica”. Se le considera como una tarea científica, rama del método filológico e histórico, y además crítica (1986, p. 158). Para Huning (2007, p. 18), la exégesis científica se define como “la interpretación de textos bíblicos que procede metódicamente”.¹⁰ Es evidente que “es indispensable analizar rigurosamente los textos, definir con precisión el sentido original, según la intención del autor; en muchos casos debemos aspirar a proponer hipótesis bien fundadas” (Alonso Schökel, 1986, p. 159); pero, siguiendo al mismo Alonso, esto puede ser visto como una parte de la interpretación, tal como se postula en el presente estudio, sin agotar en la exégesis todo el campo del estudio bíblico sino integrando estos resultados con la acción pastoral, la espiritualidad y la oración. Es claro el cuestionamiento del autor al preguntarse cuánto dedica la ciencia bíblica a la exégesis de tipo filológico y cuánto a la comprensión y actualización de los textos bíblicos (Alonso Schökel, 1986, p. 160).

¹⁰ Continúa este autor diciendo que “el concepto exégesis, tal como se comprende en la modernidad, implica la pretensión de la disciplina científica así designada de poder analizar e interpretar de manera neutral los textos bíblicos, independientemente del propio sistema de símbolos religiosos, de la propia impronta cultural y social” (Huning, 2007, p. 18). En este sentido, Huning opta por hablar de lectura científica de la Biblia, en la que también se configura el sujeto de la lectura y su contexto. Sicre (2006, p. 24) indica que el exégeta está condicionado indiscutiblemente por el mundo en que ha nacido y se mueve, por lo cual no se puede pretender la imparcialidad, ya que circunstancias políticas, sociales, culturales, religiosas, económicas que lo rodean, lo condicionan.

Pero, a la vez, desde otra perspectiva de integración, Huning plantea la importancia de la mediación científica para la lectura de la Biblia, ya que, incluso al leer desprevenidamente los textos sagrados, cada edición conocida se debe a un esfuerzo científico de crítica textual y de traducción (2007, p. 24). De estas opciones científicas no es testigo directo el lector creyente, pero sí puede percibir las opciones de traducción que posibilitan y/o delimitan las posibilidades de significación de las palabras, que se orientan por divisiones en capítulos y versículos, que siguen títulos, negrillas o cursiva dentro del texto, lo cual de hecho influye en su manera de leer el texto sagrado. No se trata, entonces, de desenmarañar un mundo extraño y lejano y de explicar de manera científica los contextos originales, tanto humanos, culturales y religiosos, sino de adquirir mayor comprensión de los contenidos para que sirvan de apoyo a una lectura más respetuosa y cercana a la propuesta de los autores y que, a su vez, siga asumiendo un carácter de pertinencia para los contextos de cada época en la que se releen los mismos textos.

En cuanto al concepto de *hermenéutica*, López emplea la metáfora caribeña de las dos orillas; sus palabras expresan esta aplicación: "es una metáfora del encuentro entre los lectores y lectoras de la Biblia en nuestra orilla social y la otra orilla distante en la que se escribió el texto en otra localización social. La imagen de la orilla es una metáfora apropiada para comprender este encuentro entre el texto y los lectores y lectoras de nuestro tiempo. Fue Gadamer el que utilizó la metáfora horizonte para hacer explícito el proceso de interpretación en los cuales un texto de un horizonte es comprendido por lectores y lectoras de otro horizonte" (Ribla 53, 2006).

Concluyendo esta idea, Huning ubica la hermenéutica dentro del campo de la comprensión de la Biblia, mediante el concepto de *teoría de la lectura de la Biblia*; en un sentido más restringido, consiste en la praxis del comprender, traducir las declaraciones bíblicas a la actualidad (2007, p. 19). Así, desde estos postulados, se prefiere incluir dentro del proceso hermenéutico una fase de comprensión, otra de explicación, propia de la exégesis o lectura científica, y, por último, una de actualización del mensaje escrito.

Espiritualidad bíblica

Uno de los mayores desafíos que se presentan a la enseñanza de la Biblia en ambientes formales es el de la integración de enseñanza y espiritualidad, toda vez que se han comprendido como dos aspectos separados y en parte sin relación.

Una constante que se ha dado en la enseñanza bíblica, es la de la memorización de contenidos de tipo histórico, anecdótico, literario y sus procesos de progreso y revisiones desde supuestos científicos y argumentativos, tanto de los contenidos como de la forma de la Biblia; pero hay dificultad en articular estos conocimientos con el criterio de fe que caracteriza el texto bíblico, por una parte, y los contextos sociales donde se originó como libro y los actuales de las comunidades lectoras, por otra. Desde estos puntos de equilibrio se asume el concepto de espiritualidad bíblica.

Al respecto, Nolan (2001) fundamenta su aporte desde los principios de la Justicia y el Amor. Comienza indicando que la vida espiritual no es un compartimento de la vida que puede ser separado de los otros compartimentos (vida física, social, intelectual, económica, apostólica, política o profesional). Como agente que motiva y determina la vida, se presenta al Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús.

Childs, a su vez, indica que la gran mayoría de exégetas, hoy en día acentúan la postura holística del Antiguo Testamento que contempla al hombre desde diferentes perspectivas a la luz de diversas funciones (2011, p. 581). El Nuevo Testamento centra también su atención en el hombre concreto ante Dios dentro de un contexto histórico. Así, Jesús se identificaba con los pobres y marginados; curaba a los enfermos y restauraba a los extraviados; perdonaba a los pecadores y conducía a sus discípulos a la presencia de Dios (Childs, 2011, pp. 587-589). Por tanto, “ambos testamentos comparten básicamente un planteamiento no dualista de la naturaleza humana y consideran la identidad personal como una totalidad que puede ser contemplada desde diferentes perspectivas y con arreglo a diversas funciones” (Childs, 2011, p. 596).

Volviendo a Nolan (2001, p. 8), “la espiritualidad bíblica es un intento de descubrir cómo el espíritu de Dios se manifiesta en la vida de los personajes bíblicos que fueron movidos por el Espíritu, que tuvieron una vida espiritual ejemplar”.

Por ejemplo, en la acción de los profetas, se señalan acciones como denuncia de todo aquello que alejaba a sus conciudadanos y contemporáneos del designio de Dios, mediante actitudes de habla y confrontación con todas las personas, desde gobernantes hasta habitantes para confrontarlos en sus actitudes y expresiones religiosas.

Presento una sugestiva descripción y motivación de Alonso Schökel/Sicre sobre su personalidad:

Sin especiales diferencias personales, los profetas comparten una gran potencia creadora de imágenes y símbolos poéticos: algunos peculiares de su cultura, otros arraigados en la común experiencia humana de la naturaleza y la vida. Gracias a esta capacidad, los profetas hebreos han elaborado un lenguaje religioso inigualado, que ha servido como humus fecundo o como energía expresiva a los posteriores: primero a los autores que hubieron de formular la novedad inaudita del Mesías Hijo de Dios, después a escritores cristianos de dos milenios. Es poco decir que los autores posteriores usan el lenguaje imaginativo de los profetas bíblicos; eso puede sonar a manejo de un instrumento externo, que uno toma y abandona a voluntad. Mejor es decir que los escritores posteriores asimilan las imágenes proféticas como semillas que harán crecer nueva vegetación. Pocos lenguajes han habido en la historia de la humanidad tan fecundos como el lenguaje de los profetas bíblicos. El lector moderno y particularmente el investigador moderno corren el peligro de conceptualizar y desvirtuar esa enorme riqueza simbólica. Se impone un esfuerzo por sintonizar con ese lenguaje, para dejarse impresionar y fecundar por él. (1980, p. 21)

Como claves de lectura de la espiritualidad de los profetas, se señala su gran capacidad para leer los signos de los tiempos, firmemente arraigados en su época y situación histórica. “Los signos de los tiempos eran siempre acontecimientos históricos que hoy nosotros clasificaríamos como acontecimientos políticos, sociales, económicos, culturales, religiosos y hasta psicológicos” (Nolan, 2001,

p. 11), vistos como señales, buenas y malas, de lo que Dios está haciendo o planea hacer, de lo que está condenando y rechazando (Nolan, 2001, p. 12).

Por tanto, al hablar de espiritualidad bíblica, no se pretende hablar de una visión segmentada del ser humano y su contexto, en que su ser exterior se confronta con su dimensión interior o espiritual, sino, precisamente, de proponer una lectura de la Biblia en que el hombre se descubra a sí mismo como unidad, tal como se planteó desde Childs, y que se reconozca a “los marginados grupal, social, religiosa, cultural y sexualmente, en cuanto a intérpretes de la Biblia y como interlocutores en igualdad de derechos” (Huning, 2007, p. 23). Una espiritualidad que desde la Biblia interpela y cuestiona los modelos de vida sociales e individuales, que presenta procesos de inclusión y muestra los desaciertos de la exclusión, que ironiza con las estructuras dominantes, de cualquier tipo —religioso, militar, cultural, estatal, etc.—, señalando rumbos de construcción de un Reinado de Dios, concreto, humano, posible, alternativo a los aparentemente reinos de poder establecidos y caducos por sí mismos, por no centrarse en el mensaje divino.

Conclusiones

La educación religiosa se postula como un espacio privilegiado donde se integren las preguntas fundamentales del ser humano y sus convicciones de fe, orientados a la construcción de nuevos referentes éticos, culturales y sociales.

La sagrada Escritura es un instrumento fundamental para este propósito, la cual puede aportar una mirada abierta sobre el hombre, su capacidad de autorreflexión, entendida como espiritualidad en el acervo religioso y la de trascendencia, referida a la posibilidad de encuentro con el Otro y los otros.

Pero estas posibilidades de integración exigen nuevas miradas y acercamientos al texto sagrado y a los textos de las tradiciones religiosas como interlocutores válidos de humanismo y espiritualidad.

De esta manera, se propone una mirada metódica, respetuosa y de confianza al interior de la Biblia, es decir, a sus contenidos, a su forma, entendida como la riqueza literaria del entorno donde fue escrita, y apropiando los legados creyentes como se consignó y las relecturas que se han venido apropiando desde su difusión y consolidación en las sociedades.

Un aspecto importante, motivo de la presente investigación, es el de entrar en el sentido pedagógico de las Escrituras, buscando en ellas la posibilidad teológica de la expresión de Dios hacia el ser humano, y la capacidad humana de escucha y asimilación en su propia historia.

Así, la Biblia pasará de ser enseñada, como un texto que ilustra contenidos o los argumenta, a ser fuente de aprendizajes de procesos humanos, donde la hace parte de la identidad de cada persona y colectivo y fija horizontes comprensivos y constructivos del entorno social. Estos aspectos aportarán a nuevas propuestas de ERE y de Catequesis en los campos educativos y creyentes.

Bibliografía

- Aguirre, R. (2010). *La Biblia y la exégesis socio-científica. Introducción y aplicaciones*. Conferencia de SEUT, Madrid. Recuperado de: <http://www.facultadseut.org/media/modules/editor/seut/docs/articulos/varios025.pdf>.
- Aletti, J. N. et al. (2005). *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica*. Navarra: Verbo Divino.
- Alonso Schökel, L. y Sicre, J. L. (1980). *Profetas I. Isaías-Jeremías*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Schökel, L. y Sicre, J. L. (1986). *Hermenéutica de la Palabra, I, Hermenéutica Bíblica*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Schökel, L., Sicre, J. L. y Bravo, J. M. (1992). *Apuntes de hermenéutica*. Colección Estructuras y Procesos.
- Arnaiz, P. (1999). *El reto de educar en una sociedad multicultural y desigual*. Almería: Universidad de Almería.

- Artiles, A. J. (1998). The dilemma of difference: enriching the disproportionality discourse with theory and context. *The Journal of Special Education*, 32(1), 32-36.
- Barton, J. (2001). *La interpretación bíblica, hoy*. Santander: Sal Terrae.
- Beeny, K. E. (1975). *Una experiencia de integración educativa*. Siglo Cero.
- Burbules, N. C. (1997). A grammar of difference: some ways of rethinking difference and diversity as educational topics. *Australian Educational Researcher*, 24(1), 97-116.
- Caicedo, L. (2012). Formar docentes para la no exclusión, un recorrido entre propósitos y posibilidades. *Revista Internacional Magisterio*, 56, 72-75.
- Cañaverl, A. (2002). *El escarbar campesino en la Biblia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino.
- Castañeda, Y. (2012). De una pedagogía evidencialista hacia una pedagogía de la utopía. *Actualidades Pedagógicas* (60), 87-100.
- Certuche Villada, A. L., Yopasá Flórez, L. Y. *La formación inicial de maestros en educación inclusiva y diversidad en la licenciatura de psicología y pedagogía de la facultad de educación de la universidad pedagógica nacional*. Tesis de Maestría sin publicar, Universidad de la Salle, 2014.
- Childs, B. (2011). *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Concilio Vaticano II, *Constitución Apostólica Dei Verbum* (1965).
- Costa, J. (2004). *La Bible raconté par le Midras*. Paris: Bayard.
- del Agua Pérez, A. (1985). El papel de la Escuela Midráshica en la configuración del Nuevo Testamento. *Estudios eclesíasticos* (pp. 333-349).
- Fabirs, R. (1999). *Introduzione generale alla Bibbia*. Torino: Elledici.
- Guijarro, S. (2007). *El uso de las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia*. XVIII Asamblea de Biblistas Mexicanos. Guadalajara. Recuperado de: http://www.sitioabm.com/2007_2.html.
- Huning, R. (2007). *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de lectura bíblica*. Navarra: Verbo Divino.
- López, E. (2006). Entre dos orillas: el proceso hermenéutico. *Ribla* (53), 9-19.
- Mannucci, V. (1998). *La Biblia como Palabra de Dios: Introducción general a la Sagrada Escritura* (10ª ed.). Bilbao: Desclée De Brouwer.

- Manns, F. (2001). *Le Midrash, approche et commentaire de l'Écriture*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Nardoni. (1971). Algunas consideraciones sobre el midrás. *Revista Bíblica* (33), 225-231.
- Nolan, A. (2001). *Espiritualidad bíblica*. Quito: Centro bíblico Verbo Divino.
- Pontificia Comisión Bíblica (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Porton, G. G. (2002). Rabbinic Midrash: public or private. *Review of Rabbinic Judaism*, 5(2), 141-169.
- Siciliani, J. M. (Dir.). (2012). *Biblia y Derechos Humanos, aportes para una pastoral bíblico-narrativa en la pastoral social*. Bogotá: Ántropos.
- Triana, J. Y. (2012). *Exégesis Diacrónica de la Biblia. Método Histórico-crítico*. Bogotá: Uniminuto.
- Triana, J. Y. (2013). ¿Comprendes lo que lees? (Hch 8,26-40). Una interpretación praxeológica. *Anales de Teología*, 15(2), 299-326.
- Triana, J. Y. (2014a). La tarea de ser llamados "cristianos" (Hch 11,19-26). Lectura praxeológica de la Biblia. En: *Memorias de investigación* (pp. 165-171). Bogotá: Uniminuto.
- Triana, J. Y. (2014b). Propuestas pedagógicas desde la Teología Bíblica del Antiguo Testamento para la ERE y la Catequesis. En P. A. Novoa (Dir.), *Educación religiosa escolar y catequesis* (pp. 30-55). Bogotá: Paulinas.
- Triana, J. Y. (2014c). Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas. *Actualidades Pedagógicas* (64), 51-86.
- Triana, J. Y. (2016a). El aprendizaje de la Biblia como relación pedagógica. En J. M. Siciliani (Ed.), *Aprendizaje y enseñanza en educación religiosa. Diálogos teológico-pedagógicos* (pp. 107-139). Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Triana, J. Y. (2016b). *Análisis praxeológico de la Biblia. Aportes del modelo praxeológico a la lectura y actualización de los textos bíblicos*. Bogotá: Uniminuto.
- Triana, J. Y. (2017). *Experimentar el paso de Dios: diálogo entre exégesis, teología y Tradición en Éxodo 33,12-23* (tesis doctoral no publicada).