

Cómo citar en APA: Cortés Rodríguez, Rocío (2022). Razonamiento de la Escritura: un método para el diálogo interreligioso después de Nostra aetate. *Cuestiones Teológicas*, 49(111), 1-19. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a04>
Fecha de recepción: 08.04.2022 / Fecha de aceptación: 06.05.2022

RAZONAMIENTO DE LA ESCRITURA: UN MÉTODO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DESPUÉS DE NOSTRA AETATE

Scriptural Reasoning: A method for interreligious dialogue after Nostra Aetate

ROCÍO CORTÉS RODRÍGUEZ¹ 

Resumen

A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha sumado a varias iniciativas que fomentan, por una parte, el conocimiento acerca de las tradiciones no cristianas y, por otra, el modo en que se interactúa con ellas. Este artículo presenta el método de diálogo interreligioso llamado *Scriptural Reasoning*, traducido como *Razonamiento de la Escritura*. Este método, que surgió en el mundo anglosajón a principios de la década de 1990, se presenta como una metodología actual que promueve el diálogo entre miembros, en especial, pero no exclusivamente, de las tradiciones judía, cristiana y musulmana. El punto de partida de este texto es la experiencia cristiana que se abre al diálogo con creyentes de otras religiones a través de las herramientas prácticas y teóricas que ofrece este método. Para comprenderlo, se prioriza la experiencia, la práctica, para luego dar espacio a la teoría. El recorrido de este texto comienza con una primera sección dedicada al modo en que se hace diálogo interreligioso según los principios de *Razonamiento de la Escritura*. Posteriormente, se ofrece una breve revisión de la historia del método. Las dos últimas secciones examinan los antecedentes teóricos que actualmente sustentan esta

1 Profesora asistente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile e investigadora del Centro UC Estudios de la Religión. Doctora en Teología con especialidad en Mundo de Religiones y Mundo de Iglesia por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Magíster en Teología con especialidad en Religiones Monoteístas por la Universidad de Helsinki, Finlandia. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: rtcortes@uc.cl

metodología de diálogo interreligioso. Aun cuando se reconocen aquellas fortalezas del método, no dejan de mencionarse aquellas posibilidades que aún no han sido exploradas y que pueden expandir sus horizontes de acción, en especial considerando las características propias del contexto latinoamericano.

Palabras clave

Diálogo interreligioso; Metodología; Razonamiento de la Escritura; Judaísmo; Cristianismo; Islam; Ecumenismo; Semiótica; Biblia; Corán; Nostra aetate.

Abstract

Since the Second Vatican Council, the Church has joined various initiatives that promote, on the one hand, knowledge about non-Christian traditions and, on the other, the way in which they interact with them. This article presents the method of interreligious dialogue called Scriptural Reasoning. This method, which emerged in the Anglo-Saxon world in the early 1990s, is presented as a current methodology that promotes dialogue between members—especially, but not exclusively—of the Jewish, Christian and Muslim traditions. The starting point of this text is the Christian experience that opens up to dialogue with believers of other religions through the practical and theoretical tools offered by this method. To understand this method, experience and practice are prioritized, and then space is given to theory. The journey of this text begins with a first section dedicated to the way in which interreligious dialogue is carried out according to the principles of Scriptural Reasoning. Subsequently, a brief review of the history of the method is offered. The last two sections examine the theoretical background that currently supports this methodology of interreligious dialogue. Even though the strengths of the method are recognized in this text, the possibilities of this method that have not yet been explored and that can expand its horizons of action, especially considering the characteristics of the Latin American context, do not fail to be mentioned.

Keywords

Interreligious Dialogue; Methodology; Scriptural Reasoning; Judaism; Christianity; Islam; Ecumenism; Semiotics; Bible; Quran; Qur'an; Nostra aetate.

Introducción

Durante los años posteriores al Concilio Vaticano II han surgido diversas propuestas para promover no solo la comprensión de otras tradiciones religiosas, sino también el modo en que las personas interactuamos con ellas. Una de estas iniciativas comenzó a gestarse en los inicios de la década de 1990 cuando un grupo de académicos judíos y cristianos comenzaron a leer y reflexionar juntos las Sagradas Escrituras de ambas tradiciones que dio origen al método de diálogo interreligioso llamado *Scriptural Reasoning*, o *Razonamiento de la Escritura*, como lo hemos traducido aquí. Sus principales fundadores, el rabino Peter Ochs de la Universidad de Virginia y el teólogo anglicano David Ford de la Universidad de Cambridge,

buscaban promover una práctica de diálogo interreligioso que propiciara el retorno a sus textos sagrados. Con el tiempo, se incluyó también al islam en las mesas de diálogo y, más tarde, se abrió a otras tradiciones religiosas (Huawei et al., 2019, pp. 415-429).²

En este trabajo, revisaremos las características y los principios teóricos de *Razonamiento de la Escritura*. Nos proponemos examinar este método desde diversos ángulos para propiciar una primera comprensión de este método que ha sido ampliamente utilizado por grupos interreligiosos en ambientes anglosajones, pero, incluso, poco conocido en nuestros ambientes hispanohablantes. En el contexto latinoamericano en el que lentamente nos volvemos más conscientes de la diversidad religiosa de nuestros países, este método se presenta como una alternativa metodológica que promueve el diálogo tanto pastoral como académico entre creyentes de tradiciones religiosas diferentes.

Para guiar la lectura, comenzaremos con una breve presentación de cómo se hace, desde el punto de vista práctico, diálogo interreligioso según la metodología de *Razonamiento de la Escritura*. Posteriormente, nos detendremos en algunos antecedentes históricos y teológicos que han dado sustento a este método. Finalmente, examinaremos cómo este método ha abierto nuevas perspectivas, pero también ha dejado ver tensiones en la comprensión de las Sagradas Escrituras en el cristianismo, el judaísmo y el islam.

Razonamiento de la Escritura como método de diálogo interreligioso

Razonamiento de la Escritura constituye una forma determinada de hacer diálogo interreligioso. Su objetivo es propiciar un espacio de encuentro entre personas de distintas tradiciones religiosas e invitarlas a hacer una lectura comparada de sus textos sagrados.

La metodología de *Razonamiento de la Escritura* es bastante sencilla y flexible. Es también muy fácil de ser replicada en diversos espacios de la sociedad. Esta no está arraigada a ningún lugar físico, ya que puede ser desarrollada en universidades, colegios, templos, iglesias, casas, parques, etc. En general, la aplicación de este método incluye la participación de personas que representan a cada tradición religiosa involucrada, normalmente dos o tres de cada tradición presente. Se recomienda que exista un número equitativo de participantes por cada tradición religiosa, para evitar que solo una tradición domine la conversación. Se suele formar grupos pequeños que garanticen el diálogo directo entre los participantes, sin descuidar la atención a cada tradición representada.

Para cada sesión de diálogo se prepara un material previo que incluye un tema en común entre las tradiciones presentes y un texto representativo de ese tema proveniente de sus respectivas escrituras sagradas. En consideración a la aplicación del método entre personas de la comunidad judía, cristiana y musulmana, se utiliza material de la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento y el Corán. En algunos casos, un mismo texto de la Biblia hebrea o el Antiguo Testamento se puede utilizar para el judaísmo y el

2 Interesante es la experiencia de *Razonamiento de la Escritura* en China, en Pekín, donde se aplicó el método con miembros de la comunidad musulmana, de las tradiciones chinas, tales como taoísmo, confucianismo y budismo, además de participantes de comunidades cristianas tanto católicas como protestantes.

cristianismo. El material se prepara considerando el idioma local y el idioma original de los textos, sobre todo, en el caso del judaísmo y el islam, en que el modo de tratar y comprender los textos sagrados tiene especial relevancia en las comunidades.

Una vez entregado el material a los participantes, un moderador introduce el tema y determina los tiempos dedicados para conversar en torno al texto de cada religión presente. En general, se suele dedicar unos 15-20 minutos para cada tradición, para que así, con la ayuda del moderador, la conversación avance de una tradición a otra. Es importante mantener un ritmo en la conversación, propiciando preguntas y comentarios junto con quienes representan la tradición de turno.

La Rose Castle Foundation, que actualmente coordina y proporciona material en inglés para las sesiones de diálogo, sugiere las siguientes recomendaciones para ser indicadas al iniciar cada sesión, en especial, en grupos que comienzan a utilizar el método por primera vez (Guidelines for Scriptural Reasoning, s. f.):³

1. Mantenga el foco en los textos. *Razonamiento de la Escritura* es mucho más fructífero si la discusión permanece centrada en los textos que se encuentran frente a nosotros, en lugar de convertirse en una discusión general sobre la religión. Se puede referir a otras fuentes distintas del texto que se tiene delante, pero siempre se debe poder conectar lo que se dice con los textos.
2. Use los idiomas originales para expandir la conversación, no para cerrarla. Ninguna traducción al español es perfecta y la mayoría de las personas del grupo no estarán familiarizadas con todos los idiomas originales. Por tanto, aunque el idioma original de un texto pueda proporcionar un matiz adicional a la interpretación, la discusión debe basarse principalmente en la traducción al español. Evita utilizar los idiomas originales para cerrar la discusión.
3. Siéntase invitado a explorar los textos y las tradiciones de los otros, y también invite a otros a explorar tus textos. Esto puede ser desafiante al principio, pero *Razonamiento de la Escritura* tiene que ver con la hospitalidad, es decir, invitar a otros a cruzar las fronteras y conocerse mejor a uno y a sus Escrituras. Se trata de una discusión abierta, en lugar de tratar de alcanzar una interpretación autorizada y final de la Escritura.
4. Escuche con atención y caridad los comentarios de los demás y deles espacio. En *Razonamiento de la Escritura*, se debe permitir que las lecturas de otros se expresen y exploren, incluso, si se tienen ideas muy claras sobre cómo se debe entender un texto en particular.
5. Sea honesto. No se espera que usted sea un “experto” en su propia escritura y tradición de fe, así que sea honesto acerca de las cosas que no sabe o no entiende. Es posible que no esté de acuerdo con las interpretaciones de otras personas y está bien que lo diga, siempre con respeto.

3 Esta es una traducción adaptada al español. Para consultar la versión original en inglés, visite directamente la sección de Scriptural Reasoning en la web de Rose Castle Foundation.

6. Evite las generalizaciones. Nadie es autoridad última en su tradición de fe, así que evite hacer afirmaciones como “cristianos, musulmanes o judíos creen”. Sería mejor decir (por ejemplo), “como cristiano/musulmán/judío, creo que este texto significa”.
7. Esté presente. Su participación plena es crucial para *Razonamiento de la Escritura*. Esto significa tener una presencia consciente: leer, reflexionar, escuchar y discutir. Abstenerse de cualquier actividad que pueda dificultar esto, como usar teléfonos móviles, incluso, para buscar algo relacionado con el texto, o dejar al grupo físicamente en medio de una discusión.
8. Sea respetuoso al manejar los textos. Recuerde que las diferentes tradiciones tienen distintos puntos de vista sobre cómo deben tratarse las Escrituras y algunas religiones consideran que las suyas son sagradas. Esto significa que se debe tener cuidado al manipularlos; por ejemplo, no los coloque en el suelo ni ponga bebidas sobre ellos. Evite comer cuando se está leyendo el texto de alguna de las tradiciones. Si tiene dudas sobre cómo tratar o disponer de los textos, hable con un miembro del grupo.

Estas recomendaciones permiten anticipar posibles malentendidos y tensiones en el grupo provenientes muchas veces del desconocimiento de personas pertenecientes a tradiciones religiosas diferentes. Esta guía funciona, además, como hoja de ruta para la práctica del método en grupo, en procura de crear un espacio de hospitalidad, respeto y valoración del aporte de cada participante.⁴

Una vez realizado este breve recorrido por la práctica de *Razonamiento de la Escritura*, nos detendremos brevemente en la historia del método y sus principales fundamentos teóricos (Cortés Rodríguez, 2020, pp. 86-164).⁵

Breve historia del método

El método *Razonamiento de la Escritura* está íntimamente vinculado a la práctica de *Razonamiento Textual*, por lo cual dedicaremos algunas líneas iniciales para trazar los inicios de la práctica de *Razonamiento Textual* y cómo este fue antesala para *Razonamiento de la Escritura*.

La práctica de *Razonamiento Textual* surgió en 1991 cuando un grupo de diez académicos judíos, miembros de la Academia Judía de Filosofía, decidieron formar un nuevo subgrupo dedicado al estudio de la filosofía judía posmoderna. Este grupo estuvo liderado por los académicos Peter W. Ochs y David Novak, quienes estaban interesados en el análisis del Tanaj y el Talmud. A ellos se sumaron un grupo de filósofos y teólogos que mostraban preocupación por el poco encuentro que había en ese entonces entre sus disciplinas académicas. De esta manera, el grupo de académicos comenzó a reunirse para estudiar los textos de las Escrituras y el Talmud en diálogo con la filosofía de Occidente, en particular, haciendo una

4 Para acceder a material a fin de realizar sesiones, recomiendo visitar la web de la Rose Castle Foundation en su sección dedicada a este método, por ahora disponible en inglés, pero prontamente con material también disponible en español.

5 Las secciones 2, 3 y 4 están parcialmente inspiradas por el trabajo realizado por la autora en su investigación doctoral.

lectura atenta del trabajo de Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas y Eugene Borowitz (Ochs, 2002, p. 4).

En 1996, el grupo, inicialmente llamado Filosofía Judía Posmoderna, cambió su nombre a *Razonamiento Textual*, como lo conocemos hoy. Este detalle buscó reflejar mejor los intereses del grupo que consideró necesario guardar distancia de la interpretación filosófica propiamente tal para comprender la labor del grupo como un espacio de promoción de nuevas formas interpretativas de lectura. Se invitó a expertos del Talmud a leer junto con filósofos y críticos literarios para repensar sistemáticamente las identidades, y así ampliar el alcance del mundo textual, permitir al texto y al razonamiento desplegarse y estimular más profundidad e inspiración mutua (Levene, 2002, p. 19).

El trabajo académico en torno a la lectura atenta de los textos sagrados judíos fue el cimiento para dar vida a lo que hoy es *Razonamiento de la Escritura*, ya que en ambos métodos la Biblia desempeña un papel central como sustento del razonamiento y diálogo con el pensamiento actual. Ochs (2002) sugiere que en el método de *Razonamiento Textual* el proceso de razonamiento se produce a partir de la lectura atenta de la Sagrada Escritura y no al revés, es decir, la razón no se antepone a la escucha de la Palabra de Dios. Es parte del proceso de razonamiento leer y escuchar la Palabra antes de razonar propiamente en cuanto tal. Este método ha llevado a los miembros de *Razonamiento Textual* a repensar las preocupaciones del mundo judío en torno a las debilidades y los fracasos de las formas tradicionales de lectura de la Biblia (p. 7). Esta misma idea de razonamiento proveniente de la “escucha” de la Palabra ha permanecido en el centro de *Razonamiento de la Escritura*, ya no considerado únicamente algo característico del judaísmo, sino también en perspectiva interreligiosa.

Ford (2006) relata que su interés por la interpretación conjunta de las Escrituras comenzó a nacer precisamente cuando con algunos académicos cristianos empezaron a ser parte de las sesiones de *Razonamiento Textual* que se llevaban a cabo anualmente en los encuentros de la American Academy of Religion a principios de la década de 1990. Estos encuentros anuales llevaron a la conformación de lo que más tarde llegó a ser el método de *Razonamiento de la Escritura* en sus inicios, es decir, un espacio de encuentro entre judíos y cristianos. Una década más tarde, se incorporó en el diálogo a creyentes musulmanes y, con ellos, esta práctica de diálogo interreligioso, inicialmente entre judíos y cristianos, se consolidó como un espacio de encuentro entre las tres religiones abrahámicas (pp. 3-4).

Razonamiento de la Escritura es un método que se ha posicionado en las últimas tres décadas con gran fuerza en el mundo anglosajón, en especial, pero no exclusivamente, entre participantes de las comunidades judías, cristianas y musulmanas. En las siguientes secciones, examinaremos la teoría que sustenta la práctica del método, le entrega sentido y robustece este modo de hacer diálogo interreligioso.

Antecedentes teóricos de *Razonamiento de la Escritura*

Teóricamente, los fundadores de *Razonamiento de la Escritura* suelen decir que en este método la práctica se impone a la teoría. Es decir, esto comenzó como una práctica interreligiosa de encuentro, lectura y reflexión conjunta, y, luego, con el correr de los años, se ha debido elaborar una teoría que la sustente (Ford, 2019, p. XXI). Ahora bien, la falta de teoría inicial de esta práctica no ha implicado que los participantes no

supieran qué hacer durante las sesiones de *Razonamiento de la Escritura* o que la práctica en sí misma no estuviera bien organizada, con instrucciones bien detalladas que incluyeran sus respectivas explicaciones y justificaciones. Por el contrario, esto ya lo posee el método y ha sido lo que ha permitido su vigencia y actualidad durante todos estos años.

Una teoría de *Razonamiento de la Escritura* se refiere a una forma bien articulada que dé cuenta de la naturaleza, el propósito y los límites de esta práctica. Esta teoría, además, debe ir más allá de la práctica para ofrecer razones de por qué la práctica de este método es de una forma y no de otra (Higton, 2013, p. 131). Esta teoría, además, ha debido ajustarse a las nuevas experiencias de diálogo interreligioso en las que se ha utilizado el método, ya no solo con tradiciones monoteístas hermanas, como el judaísmo, el cristianismo y el islam, sino con otras tradiciones no consideradas inicialmente en los orígenes del método, tal es el caso, por ejemplo, de la incorporación de participantes mapuches en la mesa de diálogo en 2019 en Chile (Cortés Rodríguez, 2022, pp. 325-352).

Debido a que nos encontramos en el medio de un proceso de formación y desarrollo teórico en torno a este método, examinaremos lo que hasta este momento han desarrollado los principales exponentes de *Razonamiento de la Escritura*. Nos enfocaremos, principalmente, en el trabajo de Ochs, pues ha sido él quien ha trabajado y sistematizado mayormente, aunque no exclusivamente, el marco teórico del método. Ochs sustenta su propuesta teórica, en especial, en la semiótica y lógica relacional de Charles Sanders Peirce y de los autores Hans Wilhelm Frei y George Lindbeck del movimiento de teología posliberal.⁶

Ochs sitúa las bases teóricas de *Razonamiento de la Escritura* en la semiótica de Peirce. Ochs sostiene que la semiótica de Peirce tiene como primera premisa entender que cada pensamiento es un signo. Por consiguiente, en la semiótica de Peirce, nos encontramos con un proceso triádico que incluye un *signo* o *representamen* (también comprendido como un *firstness* o *primeridad*), que es genuino en esta tríada, y que se relaciona con el *objeto* (un *secondness* o *segundidad*), el cual es capaz de determinar a un *interpretante* (*thirdness* o *terceridad*), que asume la misma relación triádica para con su *objeto*, el cual se sitúa en el mismo *objeto*. Esta relación triádica es genuina dado que sus tres miembros están ligados de una manera que no existe en relaciones diádicas. Debido a esto, el *interpretante* o el *tercero* no puede solo estar en una mera relación diádica con el *objeto*, sino que debe también mantenerse en una relación de la misma manera que lo hace el *representamen* (*signo*) (Peirce, 1955, p. 100). Peirce otorga al interpretante de los signos toda la carga informativa e identifica al interpretante de cualquier proposición con lo que su predicado afirma. El interpretante de un signo es todo lo que está explícito en el signo en sí mismo aparte de su contexto y circunstancias de la declaración. Peirce define tres tipos de interpretantes:

6 La teología posliberal se comprende como aquel modo de razonar que se sitúa entre lo posmoderno y lo premoderno. Es decir, es una llamada a trabajar más allá del historicismo y racionalismo que destacó en los temas de la modernidad, puesto que es precisamente un llamado a retornar a lo premoderno; pero atendiendo al valor de la fe, aquella fe enraizada en la comunidad, pues se reconoce la imposibilidad de volver totalmente al dogma premoderno (Michener, 2013, p. 2). Wright (2012), por su parte, describe la teología posliberal como radicalmente liberal en tanto es un movimiento que busca actualizar los contenidos teológicos a la luz de las creencias de los primeros cristianos (volver a la fuente) y, al mismo tiempo, es radicalmente conservadora, pues sugiere el retorno a las fuentes que históricamente se han reconocido como normativas de la fe. Es también un movimiento profundamente ecuménico, pues incluye y conecta a autores tanto del cristianismo católico como protestante (p. 4).

1. El interpretante emocional, llamado también el sentimiento producido por un signo.
2. El interpretante energético, o el esfuerzo muscular (exterior) o mental (interior) que es estimulado por el signo y mediado por las emociones.
3. Interpretante lógico, o el significado general de un signo, el cual debe identificarse con un cambio de hábitos o modificación de la tendencia de las personas hacia la acción (Peirce, 1955, pp. 276-281).

El hecho de vincular al interpretante lógico con un cambio de hábito es, según Ochs, una forma de demostrar el máximo pragmatismo de Peirce. Esto implica, entonces, que todo lo que es referido acerca de un *signo* será desplegado en sus efectos en las tendencias de acción del potencial interpretante. Este vínculo hermenéutico le permite a Peirce relacionar semiótica y metafísica, pues, por una parte, la semiótica identifica las normas del razonamiento para reparar errores dados en la práctica; y, por otra, la metafísica despliega las posibles consecuencias de una acción por conocer el universo de la experiencia. Por tanto, la clave interpretativa radica en la noción de un tercero, pues una doble interpretación (por ejemplo, una interpretación entre un lector y un texto aislado) puede ser considerada sospechosa por cuanto el intérprete reduce el significado profundo de la realidad a un dualismo basado solo en la relación entre el texto y el lector, ignorando el rol constitutivo y mediador del *tercero* (*thirdness* o *terceridad*). En consecuencia, la relación semiótica triádica rompe con la dualidad y provee una relación en que el *tercero* no puede ser comprendido sin el *primero* (*firstness* o *primeridad*) y el *segundo* (*secondness* o *segundidad*). En esta realidad dinámica, se da sentido y contenido a la experiencia, la cual es clave en la consideración epistemológica, en el modo de concebir la realidad según Peirce. Ochs, por su parte, sugiere que todos los sentidos se encuentran en la lógica de las relaciones, y el razonamiento en sí mismo es una actividad semiótica que ocurre todo el tiempo en comunidades o tradiciones transgeneracionales. El razonamiento, por tanto, tiene un carácter social, el cual siempre involucra las relaciones comunitarias con el pasado, el presente y el futuro (Ochs, 1998, pp. 188-189).

En la interpretación de las Sagradas Escrituras, el interés de Ochs, fundado en Peirce, es el abandono de un modelo de semiótica dual para propiciar una interpretación genuina de los símbolos, en particular, aquellos que son propios de los textos bíblicos. Reconoce tres etapas en la interpretación de la Escritura Sagrada:

1. Identificar mediadores o intérpretes modernos que reducen la interpretación bíblica a una semiótica diádica a través de la asimilación del interpretante-mediador del texto bíblico con su significado o referente. Supone la interpretación de la Biblia como si esta tuviera un referente independiente de cualquier interpretante particular cuyo referente fuera intrínsecamente mediado o consistente con su comprensión moderna.
2. Identificar las consecuencias de una escritura semiótica diádica. Ochs observa la presencia de numerosas dicotomías en la interpretación de los textos bíblicos, en particular, entre la referencia del texto y su ejecución. De la misma manera, Ochs percibe dicotomías entre el sentido intrínseco del texto y su sentido para el intérprete contemporáneo, entre lo literario y lo histórico, lo subjetivo y lo objetivo, lo científico y los métodos religiosos de interpretación.

3. Localizar los signos de una semiótica triádica en el texto bíblico mismo, en particular, la forma en que este ha sido leído en las primeras comunidades rabínicas o en comunidades de interpretación cristiana. Esta lectura de los textos sagrados devuelve el papel a la mediación, la cual se ha perdido en las actuales prácticas de interpretación moderna (Ochs, 1993, p. 14).

En este modelo semiótico, Ochs se acerca al trabajo de los cristianos Frei y Lindbeck, quienes leen la Biblia intratextualmente, es decir, comprenden que es el texto en sí mismo el que da sentido a la interpretación. El texto es, además, portador de signos, los cuales son interpretados por la comunidad, que es autoritativa y los comprende como portadores de sentido, como reglas de conductas. Reglas tanto de conductas en relación con la lectura de la Escritura como en la conducta de la vida diaria, cuyo fundamento proviene de la lectura de las Escrituras como tal.

En este enfoque, la Biblia no es signo de alguna realidad externa, sino que se refiere a una realidad en sí misma, cuyos sentidos expresan una doble relación dialógica entre un texto particular y su contexto, y entre su contexto en la Biblia como un todo, y la conducta de la comunidad de intérpretes (Ochs, 1993, p. 20). El reconocimiento del valor interpretativo de la comunidad de creyentes es lo que hace único este método de diálogo interreligioso, pues no se trata de hacer solo una exégesis conjunta, sino también de incorporar en la interpretación aquellos elementos que dan sentido en la Escritura para la comunidad de creyentes en particular. De esta forma, la presencia de comunidades de tradiciones religiosas diferentes permite legitimar la voz de los representantes de cada comunidad respecto de la interpretación de sus textos sagrados.

En cuanto a la influencia de Frei en la comprensión del método de *Razonamiento de la Escritura*, esta se encuentra principalmente relacionada con la crítica de Frei respecto del modo europeo de leer e interpretar la Biblia durante los siglos XVIII y XIX, en especial, la distancia del lector entre el sentido de la narrativa bíblica y la referencia a los hechos concretos. Esto debido al fuerte énfasis puesto en los hechos narrados, entendidos como verificadores del relato bíblico, que esconden de esta manera los signos y las referencias del sentido creyente (de Dios) que hay en la Biblia (Frei, 1974, pp. 4-5). Según Frei, la interpretación bíblica desde el siglo XIX en adelante habría seguido dos direcciones: por una parte, se habría preguntado por el origen y, en algunos casos, por la credibilidad de los escritos bíblicos; y por otra, habría mostrado interés en una investigación sobre las formas adecuadas de comprender el sentido o valor que esos escritos deben tener (p. 17). Por tanto, Frei concentró su trabajo en ofrecer una nueva perspectiva de interpretación, en especial, de los Evangelios.⁷

Para Ochs, el método de Frei busca la riqueza semiótica en el texto mismo y no fuera de este, y así lo sitúa en la relación entre el texto y su comunidad de intérpretes, en lugar de situarlo entre el texto y algún antecedente externo (Ochs, 1993, p. 8). Se trata de una lectura alternativa cuya fuente interpretativa y

7 En cuanto a la hermenéutica posliberal de Frei, este sigue de cerca el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, en especial, respecto de su atención al uso del lenguaje y la exégesis bíblica. Frei dejará ver la influencia de Wittgenstein en su obra; por ejemplo, en su exposición de 1967 en Harvard Divinity School, dice explícitamente que se considera altamente influenciado por Wittgenstein y John Langshaw Austin, incluso más que el idealismo dominante de aquella época (Frei, 1993, p. 33). También ver el artículo del académico de la Universidad de Notre Dame Jason A. Springs, en el cual discute en detalle, y en respuesta a John Allan Knight, la influencia de Wittgenstein en el trabajo de Frei (Springs, 2016, pp. 622-658).

de sentido se encuentra precisamente en el texto bíblico en sí mismo en-relación-con la comunidad que lo lee y le da sentido. Con este paso, Frei ofrece una respuesta contraria a los movimientos de exégesis bíblica que basaban el sentido del texto en el carácter histórico o práctico que el texto y los hechos narrados podían demostrar.

Ford destaca también de la obra de Frei su interés por hacer dialogar la labor teológica en torno a la identidad de la persona de Jesús y los desafíos de la modernidad. Al preguntarse qué es lo central en el cristianismo, Frei responderá que lo distintivo del cristianismo es el seguimiento a la persona de Jesús reflejada en el Nuevo Testamento, en especial, cuando este es leído teniendo como prioridad el *sensus literalis*, es decir, comprendiendo aquella descripción de Jesús según el consenso de la comunidad cristiana a través de los siglos. El concepto de *sensus literalis* es clave para comprender el pensamiento de Frei y, con esto, su modo de leer la Biblia. El sentido literal al que refiere Frei implica la comprensión de la persona de Jesús descrita en los Evangelios a partir de aquellas historias y relatos de los primeros cristianos que creyeron en él y, quienes, en consenso, fueron testigos comunitarios de una experiencia de fe (Ford, 1999, p. 61).

Frei habría mostrado preocupación especial por la relación entre hacer teología y el ser teólogo. Para nuestro autor, la tarea de hacer teología estaba, o debería estar, directamente vinculada a la pertenencia a una comunidad religiosa. Esta inquietud quedó bien documentada en una carta que Frei habría enviado a su amigo y alumno William Placher en 1979, y que recoge Darío Martínez Morales. En dicha carta, Frei reconoce que “era tan importante vincular su teología a una comunidad cristiana específica que puso esto como condición para que él mismo pudiera llamarse teólogo” (Martínez Morales, 2016, p. 57). En referencia al mismo punto, Ford sostiene que la resistencia a cualquier forma de totalitarismo en el pensamiento de Frei, junto con su respeto radical por la alteridad, lo sitúa en un lugar propicio para el estudio de la religión. Ciertamente, Ford señala que existe un mito en la academia respecto de la supuesta neutralidad, alejamiento y objetividad, puesto que se considera que estarían en tensión con cualquier compromiso religioso. Sin embargo, Frei sugiere precisamente lo contrario; sin hacer grandes referencias a las virtudes de un compromiso religioso en particular, su trabajo demostró que su compromiso específico es una forma inseparable de su respeto por el *otro*. Esto lo demostró, por ejemplo, en su diálogo con el judaísmo. Frei, que provenía de una familia judía, trabajó intensamente la relación entre el cristianismo y judaísmo. La lógica de su tipología y teología apunta, precisamente, a una suerte de colegialidad con sus colegas judíos, un diálogo con el pensamiento judío y una comprensión de la vida comunitaria judía que enriqueció su propia vida. Por extensión, podría haber la misma relación de diálogo con otras tradiciones religiosas (Ford, 1993, p. 63).

Para seguir cimentando la base teórica de *Razonamiento de la Escritura*, será necesario comprender también el aporte de Lindbeck, el cual está, en especial, presente en la obra del autor titulada *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*, y que contiene su mayor aporte al movimiento posliberal. Esta obra es considerada, además, una de las obras iniciadoras, en cuanto al modelo de pensamiento de lo que más tarde se denominó la Escuela de Yale.⁸

8 William Placher examina con detención la teología posliberal a la luz de la Escuela de Yale y su contraparte con la Escuela de Chicago. Una de las características de la Escuela de Yale fue la comprensión de la Biblia en conexión directa con la comunidad de creyentes (Placher, 1997, pp. 343-56).

En el trabajo de Lindbeck, destaca el lugar preponderante que el autor le da a la Biblia y esto fue, precisamente, lo que atrajo a Ochs. Ciertamente, el posliberalismo de Lindbeck se comprende a partir de un retorno constructivo a la Sagrada Escritura, la cual es considerada la fuente por antonomasia para mejores prácticas en la Iglesia, en especial, en el mundo actual, que se vislumbra complejo y pluralista (Pecknold, 2005, pp. 19-20). Lindbeck, al igual que Frei, y siguiendo de cerca a Wittgenstein, recurre al análisis del lenguaje, y así busca mejorar y resolver problemas prácticos de la doctrina cristiana utilizando su mismo lenguaje en el contexto moderno.

En la hermenéutica de Lindbeck, la religión se comprende como un sistema de lenguaje, es decir, un sistema en el que las religiones representan aquello que naturalmente utilizamos para identificar y describir qué es lo más importante en el universo, y lo que nos permite organizar las diversas formas de vida. Las religiones, así como el lenguaje, representan también la diversidad de culturas; de esta forma, los individuos se familiarizan a lo largo de sus vidas con un lenguaje determinado, cuyos sistemas y símbolos se vuelven tan familiares como un sistema religioso particular. Dado que las religiones son como sistemas lingüísticos, Lindbeck sugiere que la doctrina es, en consecuencia, la gramática de una lengua. Así, las doctrinas, como gramáticas, pueden cambiar en la medida en que se organiza una lengua. Sin embargo, se mantiene cierta estabilidad y continuidad que viene dada por la función del cuerpo regulativo de cada sistema lingüístico (Pecknold, 2005, p. 27).

Algunas gramáticas pueden ser más profundas que otras, pero puede también ocurrir que, mientras más profunda es la gramática, esta se hace más difícil de detectar. La gramática y su estabilidad relativa provee un marco de referencia para el conocimiento y la experiencia de un lenguaje, de la misma forma que se conocen las reglas doctrinales y la Escritura. Según el autor, las gramáticas más profundas son postuladas “incondicionalmente permanentes” (doctrinas) de la enseñanza esencial de la Escritura. Por el contrario, las gramáticas más superficiales son “condicionales” o “accidentales” basadas principalmente en las demandas contextuales y, por tanto, pueden ser temporales o permanentes, según qué es lo mejor para la comunidad (Pecknold, 2005, pp. 27-28). En efecto, la comunidad es, entonces, autoritativa en la comprensión y permanencia de una doctrina condicional, no así de aquellas doctrinas esenciales en las enseñanzas religiosas. Las doctrinas son, para Lindbeck, verdades comunitarias que se verifican en la práctica común y que han surgido de la lectura atenta y fiel de las Sagradas Escrituras.⁹ En este punto, Kamitsuka (1999) nota que para Lindbeck el sentido inmanente de la Biblia no es el sentido literal, sino desde el punto de vista funcional, por cuanto es aquello que el texto dice en relación con el lenguaje comunitario en el cual un texto es representativo. El sentido normativo o literal debe ser consistente con el tipo de texto que este debe ser según la comunidad que lo reconoce como importante (p. 120).

En suma, lo distinguible en los fundamentos de *Razonamiento de la Escritura* serán las propuestas de Peirce, Frei y Lindbeck, pues contribuirán, desde diversos frentes, a cimentar la fundamentación teórica del método de diálogo interreligioso que nos compete. Así, por ejemplo, en la línea de Lindbeck, destaca la buena fe de los participantes y la confianza que los miembros del grupo depositan en ellos como representantes de su tradición en particular, ya que los contenidos doctrinales que ellos transmiten están

9 Es interesante en este autor la comprensión e importancia que le da al *sensus fidelium*, pues este consiste en aquellas verdades inamovibles, es aquello que es nuclear/esencial en el cristianismo y que surge principalmente a partir de la autoridad comunitaria y de la lectura e interpretación de la Biblia (Lindbeck, 2003, pp. 201-22).

respaldados por una comunidad que los considera normativos (Bernes, 2011, p. 398). Esto porque en *Razonamiento de la Escritura* no se hace diálogo atendiendo (únicamente) a los contenidos doctrinales de cada tradición presente, sino que se hace una lectura atenta a la Sagrada Escritura de cada tradición y, a la vez, se devuelve el rol activo a cada creyente como agente con autoridad en la interpretación de su respectivo texto. Son los mismos creyentes los que le dan sentido a su texto sagrado. Esta autoridad no lo transforma en el único capacitado para dar una interpretación válida de su Escritura, pero sí en quien guía y posee una experiencia de fe transmisible a los demás miembros del diálogo. Siguiendo a Peirce, es la comunidad la que rompe la interpretación dual del texto sagrado para abrirla a la tríada interpretativa dada por la presencia de un tercero, este tercero es, para Ochs, la comunidad. Asimismo, el sentido y la importancia de un texto sagrado no está dado necesariamente por su carácter histórico, sino por contener aquellas historias y relatos de las primeras comunidades creyentes y quienes, en consenso, fueron testigos comunitarios de una experiencia de fe, tal como lo nota Frei en su obra.

A continuación, revisaremos cómo este método ha contribuido en la comprensión de los textos sagrados y el modo de reflexionar en torno a su contenido en las comunidades involucradas en el diálogo interreligioso, en especial, en el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Razonamiento de la Escritura abrahámica

Ochs describe las características de lo que él denomina *Razonamiento de la Escritura* abrahámica. Estas características, aunque tienen a la base la hermenéutica rabínica (o el también llamado método midrásico), poseen, asimismo, correlato con la forma clásica de interpretar las Sagradas Escrituras tanto del cristianismo como del islam. Se trata de encontrar aquellas características comunes y que se entrelazan con los modos de leer e interpretar los tres textos sagrados, a saber:

1. Atención al texto escrito como el primer educador. Se refiere a la relación asimétrica entre la palabra escrita (esta por cuanto que es dada, revelada, regalada, enviada o hablada) y la comunidad de lectores como receptores de esta palabra.
2. Atención al sentido original del texto como puerta de todas las lecturas e interpretaciones de las Escrituras. En general, la Escritura enseña, por una parte, desde el sentido original del texto y, por otra, cómo este ha sido definido en la tradición y en la comunidad de creyentes. Estas se consideran las puertas de todo el conocimiento de la Escritura; son, por tanto, autoritativas e inmutables. Aun así, se trata solo de puertas; por ende, para vivir la palabra escrita, los creyentes deben atravesar dichas puertas. Esto quiere decir que los creyentes deben compartir las experiencias comunitarias con respecto al sentido original del texto sagrado. En el caso de los participantes, estos entran por una sola puerta, es decir, por el texto y su sentido original. Será ahí, una vez entrando, cuando deban debatir, dilucidar y comprender el texto a la luz de sus experiencias e historias individuales. Los participantes, además, por pertenecer a distintas tradiciones, traen consigo diversas escrituras canónicas, cada una de las cuales tiene la misma autoridad en la mesa de diálogo. Se produce una tensión entre lo singular y lo plural, es decir, la autoridad singular de cada canon y el grupo de textos seleccionados para el análisis, la pluralidad de los cánones y el material seleccionado, la pluralidad de los sentidos otorgados a cada

texto, la singularidad de cada participante y su propia interpretación de los textos, la singularidad y las múltiples voces que pueden surgir en la mesa de diálogo de *Razonamiento de la Escritura*.

3. Atención al sentido interpretado como palabra promulgada de la Escritura. La Escritura solo vive para aquellos que atraviesan las puertas de la palabra y el texto; pero estas no son la vida eterna, sino que son una vida de sentido que se actualiza cada vez que estas se atraviesan. Es crucial que los participantes de *Razonamiento de la Escritura* reconozcan estas puertas y las mantengan abiertas para cruzarlas en cada ocasión de lectura sagrada.
4. Los desafíos al sentido original son ventanas al sentido interpretativo. Siguiendo las enseñanzas de la hermenéutica talmúdica del profesor de la Universidad de Israel David Weiss Halivni, Ochs se refiere a las imperfecciones del texto sagrado al servicio del querer de Dios, por cuanto desafían la lectura y hacen releer el sentido original de los textos de maneras más profundas que llevan al lector a desarrollar sentidos interpretativos que hagan sentido a la luz de la vida actual de la comunidad.¹⁰ Ochs sostiene que, aun cuando reconoce la falta de analogía directa entre esta interpretación talmúdica y el modo de interpretar los textos sagrados tanto en el cristianismo como en el islam, sí ha percibido que participantes cristianos y musulmanes de *Razonamiento de la Escritura* reconocen los desafíos textuales como signos de los cambios epocales, y viceversa. En este sentido, la práctica de *Razonamiento de la Escritura* es exitosa en la medida en que integra este movimiento entre lo textual y la lectura social/epocal propiamente dicha.
5. Leer profundamente es abrir los grados de polisemia de las palabras y los textos de las Escrituras. La relectura interpretativa no ignora el sentido original, pero reconoce la multiplicidad semántica que surge a partir de las palabras de las Escrituras independiente de si una posibilidad determinada gobierna el sentido original tradicional. Aun cuando los participantes de *Razonamiento de la Escritura* reconocen distintos grados de polisemia, pareciera ser, en palabras de Ochs, que ninguno insiste en que las Sagradas Escrituras tienen un sentido monovalente (Ochs, 2019, pp. 84-87).

Ochs hace una interesante tarea hermenéutica por agrupar las tres religiones abrahámicas en categorías de interpretación bíblica/coránica comunes. Reconocemos positivamente los primeros puntos como integradores de una lectura y comprensión similar de los textos sagrados en estas tres comunidades. El primer punto se refiere a la relación asimétrica entre la palabra escrita y la comunidad receptora. Este es uno de los aspectos más característicos no solo de la experiencia de fe de los creyentes de estas religiones monoteístas, sino también de la humildad epistemológica tan relevante en la práctica de diálogo interreligioso, ya que nos recuerda que nunca podemos, en nuestras capacidades humanas, decir todo acerca de Dios, dada la distancia entre lo infinito y lo finito y, por ello, el contacto con los otros puede iluminar nuestra propia experiencia de fe.¹¹

10 En esta sección, Ochs se refiere en especial a su artículo en torno a la lectura contemporánea del Talmud, sobre todo, en el trabajo de los académicos judíos Adin Even-Israel Steinsaltz y David Halivni (Ochs, 1997, pp. 271-292).

11 En este punto, Cornille (2008, p. 33) reconoce la necesidad de potenciar la “humildad epistemológica” en la práctica de diálogo interreligioso, humildad que permita precisamente reconocer valor en aquello que se comparte interreligiosamente y que proviene de una tradición distinta de la propia.

El segundo punto de Ochs es también sugerente por cuando destaca el sentido original del texto como puerta de todas las lecturas e interpretaciones de las Escrituras. Incorpora, además, el sentido original del texto y cómo este ha sido definido en la tradición y en la comunidad de creyentes. En las tres comunidades en diálogo, la tradición interpretativa desempeña un papel importante en la comprensión actual del texto. Esto se hace mucho más presente en las comunidades musulmanas, por ejemplo, en las que la tradición del profeta y la exégesis medieval ilumina la comprensión actual del Corán. En ese mismo sentido, destaca el punto cinco, ya que Ochs sugiere la rica búsqueda de sentidos y significados de la polisemia de las palabras y textos de las Escrituras. En esto, *Razonamiento de la Escritura* contribuye enormemente al ofrecer el material no solo en el idioma local, sino también en el idioma original de cada tradición. Con esto, la presencia de idiomas originales busca expandir la conversación indagando en detalles que enriquezcan el sentido interpretativo de los participantes.

El tercer punto de Ochs se lee con cierta ambigüedad, por cuanto creemos que no todos los creyentes “desean atravesar las puertas de la palabra y el texto”. Recordemos, por ejemplo, que, si bien la incorporación de participantes musulmanes en *Razonamiento de la Escritura* trajo consigo nuevas perspectivas en el replanteamiento del modo en que tradicionalmente se ha interpretado el Corán, aun hay quienes se resisten a realizar una interpretación o exégesis del texto propiamente dicho. El académico inglés Timothy Winter, también conocido como Shaykh Abdal Hakim Murad, reconoce que el método de *Razonamiento de la Escritura* rompe los esquemas tradicionales de lectura coránica (Winter, 2006, p. 109), debido a que, a pesar de que la Biblia ha estado desde hace siglos en el mundo intelectual y ha sido profundamente estudiada y analizada, no ha sido este el caso del Corán o del material de los hādices. Al contrario, en general, quienes están involucrados en la lectura del Corán normalmente siguen los paradigmas clásicos de la fe, la piedad y las devociones y, con ello, se sigue reforzando el aprecio por la exégesis medieval, sin dejar espacio a otras metodologías. Por consiguiente, la apertura y libertad que propone el método de *Razonamiento de la Escritura* a la hora de leer e interpretar las Escrituras Sagradas es bastante nueva y, quizá, por eso ha atraído la participación de un buen número de musulmanes a la mesa de diálogo, debido a que el método de razonamiento de la Escritura les permite incorporar cambios en la exégesis tradicional o, al menos, procurar expandir sus límites (Winter, 2006, pp. 107-111).

Nermeen Mouftah, académica de la Universidad de Butler, sostiene que, si bien el *Razonamiento de la Escritura* no promueve una lectura transgresora del texto en sí misma, este nutre y atrae a que los estudiantes musulmanes realicen una lectura que rompe con los límites de la ortodoxia. Una lectura transgresora del Corán, señala Nermeen, no se preocupa por seguir los cánones tradicionales de interpretación y no se restringe a la autoridad de ortodoxias religiosas (Nermeen, 2012). Es aquí donde entramos en terreno delicado, pues no siempre los participantes musulmanes estarán dispuestos a negociar su tradicional modo de comprender el Corán por participar en el diálogo propuesto por *Razonamiento de la Escritura*.

Este punto nos deja ver los desafíos de hacer diálogo interreligioso, tanto en la práctica como en la reflexión académica, pues es común encontrar postulados en los que se pretende igualar las tradiciones religiosas muchas veces forzando sus características propias para que se asemejen a una o varias tradiciones en particular. En este caso, crear una tipología común para las tres religiones abrahámicas y sus textos sagrados hace difícil distinguir las diferencias y particularidades de cada una de sus teologías. Esta práctica se ha visto por años en los que, con buena voluntad, académicos y líderes religiosos han intentado encontrar similitudes, ignorando la belleza de lo particular y lo distinto en cada tradición y, por consiguiente, de cada comunidad de creyentes.

Es posible que el punto cuatro sea uno de los más débiles de la propuesta de Ochs, ya que afecta directamente a dos de las tres religiones mencionadas en esta tipología. En este punto, Ochs sostiene que el texto sagrado posee imperfecciones que están, incluso al servicio del querer de Dios. En esta propuesta, Ochs pierde de vista elementos básicos de la teología tanto cristiana como musulmana, y que, aunque por caminos diferentes, no permiten admitir que las Sagradas Escrituras poseen errores.

En el caso del cristianismo, el concepto de *infallibilidad e inerrancia* resguarda la autoridad bíblica como texto revelado y, por tanto, poseedor de la Palabra de Dios. En el cristianismo, esta Palabra no busca ser un tratado científico, histórico o geográfico, sino transmitir a las nuevas generaciones una experiencia de Dios que se revela inspirando a los hombres y mujeres para comprender su querer. Recordemos el interés de los autores posliberales que hemos estudiado por sostener una lectura bíblica que estuviera fuera de los parámetros cientificistas y racionalistas de los siglos XVIII y XIX, y así devolver la autoridad interpretativa a las comunidades. La noción de *inerrancia* en el cristianismo confirma que las Sagradas Escrituras, en tanto reveladas e inspiradas, son concebidas como sin error, *sine errore*,¹² por cuanto todo lo revelado ha sido con miras a nuestra salvación. En el caso del islam, el Corán representa la revelación suprema de Dios, el cual contiene la última, única y completamente auténtica manifestación de la Palabra de Dios. Además, a partir de la convicción de que el Corán fue directamente dictado por Dios al profeta Muhammad, los musulmanes concluyen que el Corán es absolutamente perfecto y divino tanto en contenido como en estilo (Troll, 2009, pp. 132-133). Por tanto, en ambas tradiciones, aunque por caminos teológicos diferentes, se concluye que sus Escrituras Sagradas no poseen imperfecciones, como lo plantea Ochs en su punto cuatro, citado más arriba.

Hemos visto que tanto en el cristianismo como en el islam las Sagradas Escrituras son perfectas e infalibles. No obstante, estas tradiciones, al igual que en el judaísmo, sí reconocen que puede haber errores/oscuridades en la interpretación de la Palabra, pues es la comunidad la que intenta dilucidar el sentido de la Palabra de Dios. Abdulaziz Sachedina sugiere que el interés de *Razonamiento de la Escritura* por combinar la lectura de las Sagradas Escrituras con la práctica del razonamiento resuena con los principios de los musulmanes respecto del rol que tiene el Corán en la vida de cada creyente. Es decir, para Sachedina, “la clave para la prosperidad humana es la interacción entre la revelación de Dios en la forma de Escritura y el proceso de razonamiento humano que se esfuerza por descifrar los misterios divinos en la naturaleza y la revelación” (Sachedina, 2005). Por tanto, la interacción de los musulmanes con el Corán y la exégesis requiere de los intérpretes un compromiso en la transmisión del mensaje en consideración a las exigencias sociales y humanas, además de tener siempre presente las condiciones históricas del lenguaje que las transmitió. De este modo, Sachedina propone que *Razonamiento de la Escritura* invita a los participantes musulmanes a evitar “errores interminables de interpretación y distorsiones inaceptables del contexto previo a la exégesis coránica”.

Los académicos cristianos, por su parte, reconocen el aporte *Razonamiento de la Escritura* en el modo de interactuar de los participantes con sus Escrituras. Mike Higton, académico y participante cristiano de *Razonamiento de la Escritura*, sostiene que durante las sesiones los participantes traen a la discusión sus

12 Farkasfalvy (2018, p. 92) sostiene que, aunque el Concilio incluyó las palabras latinas *sine errore* en el número 11 de *Dei Verbum*, hoy la palabra *inerrancia* ha perdido su importancia, siendo poco a poco reemplazada por términos más políticamente correctos como “la verdad” o “lo verdadero” de la Biblia.

propios modos de construir los textos propuestos, entonces, se observan estas construcciones que se vuelven parte de la conversación en torno a las múltiples construcciones ofrecidas y cada una es testeada con respecto a las palabras del texto examinado. Se produce así una lectura comunitaria de las Escrituras en la que “puedo invitar a otros a compartir mi práctica de lectura, así como los otros me invitan a compartir la suya” (Higton, 2013, pp. 120-137). Existe, de esta manera, no solo un crecimiento en cuanto a la interpretación de un texto, sino también en la hermenéutica que se utiliza para llegar a tal interpretación. Ciertamente, una de las características principales de *Razonamiento de la Escritura* es permitir a los participantes indagar profundamente en sus textos, en los de los demás y, a la vez, preguntarse por el bien común universal (Ford, 2013, p. 95). Es posible, además, que los participantes de una tradición religiosa desarrollen la empatía doctrinal y, con ello, encuentren sentido verdadero y genuino en otra tradición religiosa (Cornille, 2008, pp. 154-155). Junto con esto, es posible que una tradición ilumine la lectura o comprensión de otra. La interconexión religiosa que se produce en la mesa de diálogo de *Razonamiento de la Escritura* hace que la interacción propicie reconocer también el valor de otras religiones en la comprensión de la propia tradición.

En la experiencia de *Razonamiento de la Escritura* en Israel y Palestina donde participaron jóvenes judíos, cristianos y musulmanes, los participantes valoraron que el enfoque estaba en explorar cómo cada texto y cada religión se ve a través del lente de los marcos interpretativos personales (Feldmann, s. f.). Esto nos permite comprender que el punto cinco de Ochs se sitúa como corolario de la práctica de este método de diálogo interreligioso, pues sostiene que leer profundamente es abrir los grados de polisemia de las palabras y los textos de las Escrituras; con esto, se reconoce la multiplicidad semántica que surge a partir de las palabras de las Escrituras. Es, por tanto, una de las principales características, y posiblemente una de las mayores fortalezas, de *Razonamiento de la Escritura*, propiciar una interpretación bíblica/coránica interreligiosa en la que se ponga atención a los detalles de cada texto sagrado, respetando, por una parte, la multiplicidad de sentidos de un mismo texto y, por otra, las particularidades y los modos únicos de interpretación y experiencia de fe de cada comunidad que interpreta.

Conclusiones

Razonamiento de la Escritura constituye una metodología específica para hacer diálogo interreligioso en la actualidad. En este artículo, hemos revisado tanto su práctica como su teoría, asimismo, aquellos eventos en la historia del método que marcaron su origen y desarrollo. Finalmente, hemos dedicado dos secciones para examinar los antecedentes teóricos y actuales de esta metodología.

Una de las virtudes del método *Razonamiento de la Escritura* es que, si bien abre nuevas posibilidades de encuentro entre creyentes de diferentes tradiciones religiosas, también promueve el diálogo entre creyentes de una misma tradición religiosa, es decir, el diálogo *ad intra* por cuanto se invita a miembros del cristianismo, judaísmo e islam, incluso, participantes de una misma tradición religiosa, pero de diversas ramas de esta. De tal forma, en un encuentro de diálogo interreligioso, fácilmente puede haber cristianos católicos, evangélicos o pentecostales. Se produce, entonces, una experiencia ecuménica, por cuanto se dialoga en torno a una misma tradición, pero con diferentes perspectivas. Igualmente, ocurre con el judaísmo que puede tener invitados ortodoxos, conservadores y liberales en una misma sesión de diálogo y, en el caso del islam, musulmanes sufíes y sunnitas, solo por nombrar algunos. Este diálogo, además de

ser interreligioso, se vuelve también intrarreligioso, y permite a creyentes de una misma religión presentar diversas perspectivas en torno a la comprensión de un texto o tema determinado.

Finalmente, queda como tarea pendiente para los fundadores y para quienes buscamos contribuir en la elaboración teórica de *Razonamiento de la Escritura* seguir elaborando un marco teórico más amplio que permita la apertura del método hacia tradiciones no abrahámicas y, más aún, aquellas tradiciones no orientadas escrituralmente. Ochs sigue pensando en categorías abrahámicas y textuales, aun cuando es necesario superar estas categorías para poder dar espacio a la integración de tradiciones cuya creencia no está puesta necesariamente en un texto escrito, como es el caso de las tradiciones originarias latinoamericanas, y que ya están siendo parte de la mesa de diálogo de *Razonamiento de la Escritura* en estos rincones del planeta.

Referencias

- Al Tirmizi, J. (s. f.). Hadith. <https://www.islamicfinder.org/hadith/tirmidhi/tafsir/>
- Barnes, M. (2011). Reading other religious texts: Intratextuality and the logic of scripture. *Journal of Ecumenical Studies*, 46(3), 389-410.
- Bell, R. (2006). *Introducción al Corán*. Encuentro.
- Cornille, C. (2008). *The im-possibility of interreligious dialogue*. Crossroad Publ.
- Cortés Rodríguez, R. (2020). *Diálogo interreligioso en Latinoamérica y Razonamiento de la Escritura: Perspectivas teóricas y modelos para el diálogo* [tesis doctoral, University of Notre Dame].
- Cortés Rodríguez, R. (2022). Diálogo interreligioso en el Sur: “Razonamiento de la Escritura” como una propuesta metodológica. En M. C. Bingemer y P. Casarella (eds.), *Puentes y no muros: Construyendo la teología a través de América* (pp. 325-352). Ágape.
- Farkasfalvy, D. M. (2018). *A theology of the christian Bible: Revelation, inspiration, canon*. Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv4cbhmb>
- Feldmann Kaye, M. (s. f.). *Scriptural Reasoning with Israelis and Palestinians*. <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/volume-11-no-1-august-2012/scriptural-reasoning-with-israelis-and-palestinians/>.
- Ford, D. (1999). Hans Frei's Achievement on Being Theologically Hospitable. En G. Olegovich (ed.), *Ten Year Commemoration to the Life of Hans Frei (1922-1988)* (pp. 54-65). Semenenko Foundation.
- Ford, D. (2006). An interfaith wisdom: Scriptural reasoning between Jews, Christians and Muslims. En D. F. Ford y C. C. Pecknold (eds.), *The promise of scriptural reasoning* (pp. 1-22). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2006.00322.x>
- Ford, D. (2013). Scriptural Reasoning and the Legacy of Vatican II: Their Mutual Engagement and Significance. En D. Ford (ed.), *Interreligious reading after Vatican II: Scriptural reasoning, comparative theology and receptive ecumenism* (pp. 93-119). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1111/moth.12064>
- Ford, D. (2019). Foreword. En P. Ochs, *Religion without Violence: The Practice and Philosophy of Scriptural Reasoning* (pp. IX-XIII). Cascade Books.

- Frei, H. (1974). *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press.
- Frei, H. (1993). Remarks in Connection with a Theological Proposal. En G. Hunsinger y W. C. Placher (eds.), *Theology and narrative: Selected essays* (pp. 26-44). Oxford University Press.
- Guidelines for Scriptural Reasoning. (s. f.). <http://www.scripturalreasoning.org/guidelines-for-scriptural-reasoning.html>
- Higton, M. (2013). Scriptural Reasoning and the Discipline of Christian Doctrine. En D. Ford (ed.), *Interreligious reading after Vatican II: Scriptural reasoning, comparative theology and receptive ecumenism* (pp. 120-37). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1111/moth.12065>
- Huawei, L., Ruokanen, M. y Ford, D. (2019). Scriptural Reasoning as a Method of Interreligious Dialogue in China. *International Review of Mission*, 108(2), 415-429. <https://doi.org/10.1111/irom.12294>
- Kamitsuka, D. G. (1999). *Theology and contemporary culture: Liberation, postliberal, and revisionary perspectives*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554698>
- Levene, N. (2002). Introduction. En P. Ochs y N. Levene (eds.), *Textual reasonings: Jewish philosophy and text study at the end of the twentieth century* (pp. 15-27). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Lindbeck, G. A. (2003). *The church in a postliberal age*. William B. Eerdmans Pub.
- Martínez Morales, D. (2016). Hans Frei: Teología y método. *Theologica Xaveriana*, 66(181), 51-76. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.htm>
- Michener, R. T. (2013). *Postliberal theology: A guide for the perplexed*. Bloomsbury.
- Nermeen, M. (2012). Muslim Students in Scriptural Reasoning: Transgressive Readings of the Qur'an. En *The Journal of Scriptural Reasoning*, 11(1). http://etext.lib.virginia.edu/journals/ssr/issues/volume11/number1/ssr11_01_e03.html
- Ochs, P. (1993). An Introduction to Postcritical Scriptural Interpretation. En P. Ochs (ed.), *The Return to Scripture in Judaism and Christianity: Essays in Postcritical Scriptural Interpretation* (pp. 3-51). Paulist Press.
- Ochs, P. (1997). From Peshat to Derash and Back Again: Talmud for the Modern Religious Jew. *Judaism*, 46(3), 271-292.
- Ochs, P. (1998). *Peirce, pragmatism and the logic of scripture*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582851>
- Ochs, P. (2002). Introduction. En P. Ochs y N. Levene (eds.), *Textual reasonings: Jewish philosophy and text study at the end of the twentieth century* (pp. 2-14). William B Eerdmans Publishing Company.
- Ochs, P. (2019). *Religion without Violence: The Practice and Philosophy of Scriptural Reasoning*. Cascade Books.
- Pecknold, C. C. (2005). *Transforming postliberal theology: George lindbeck, pragmatism and scripture*. Bloomsbury T&T Clark.
- Peirce, C. S. (1955). *Philosophical writings of Peirce*. Courier Corporation.
- Peirce, C. S. (1955). *Philosophical writings of Peirce*. Courier Corporation.
- Placher, W. C. (1997). Postliberal theology. En R. Muers y D. F. Ford (eds.), *The modern theologians: An introduction to christian theology in the twentieth century* (2.ª ed., pp. 343-56). Blackwell.

Razonamiento de la Escritura: un método para el diálogo interreligioso después de Nostra aetate

- Sachedina, A. (2005). The Nature of Scriptural Reasoning in Islam. *Journal of Scriptural Reasoning*, 5(1). <http://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-5-no-1-april-2005-islam-and-scriptural-reasoning/the-nature-of-scriptural-reasoning-in-islam/>.
- Springs, J. A. (2016). A wittgenstein for postliberal theologians. *Modern Theology*, 32(4), 622-58. <https://doi.org/10.1111/moth.12282>
- Troll, C. W. (2009). *Dialogue and difference: Clarity in christian-muslim relations*. Orbis Books.
- Winter, T. (2006). Qur'anic Reasoning as an Academic Practice. En D. F. Ford y C. C. Pecknold (eds.), *The promise of scriptural reasoning* (pp. 105-19). Blackwell Publishing.
- Wright, J. W. (ed.) (2012). *Postliberal theology and the church catholic: Conversations with George Lindbeck, David Burrell, and Stanley Hauerwas*. Baker Academic.