

El método hermenéutico bajo sospecha —La notificación a Jon Sobrino—*

ALBERTO PARRA MORA, S.J.**

RESUMEN

La notificación de la Congregación de la Fe a las obras cristológicas del teólogo jesuita Jon Sobrino se inicia con un llamado de atención acerca de los principios metodológicos. Puesto que lo que parece ponerse bajo sospecha es el método latinoamericano y el correspondiente método hermenéutico, este artículo indaga por el problema desde sus raíces en la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación.

Palabras clave: Método, hermenéutica, lugar social, lugar teológico, lugar eclesial, texto, contexto, pobres, Heidegger, Ratzinger.

* Fecha de recibo: 3 de agosto de 2007. Fecha de evaluación: 24 de agosto de 2007. Fecha de aprobación: 5 de septiembre de 2007.

** Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo, Francia. Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Licenciado en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Director de Posgrados, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

THE HERMENEUTICAL METHOD UNDER SUSPICION.

THE NOTIFICATION TO JON SOBRINO

Abstract

The notification by the Congregation of Faith to the christological works of the Jesuit theologian Jon Sobrino starts with a calling to attention about the methodological principles. Since what seems to be under suspicion is the Latin American method and the corresponding hermeneutical method, this paper searches the problem from its roots in the Instruction on some aspects of the Liberation Theology.

Key words: Method, hermeneutics, social locus, theological locus, ecclesial locus, text, context, poor, Heidegger, Ratzinger.

O MÉTODO HERMENÊUTICO NA SUSPEITA

A NOTIFICAÇÃO A O JON SOBRINO

Resumo

A notificação da congregação da fé às obras cristológicas do teólogo jesuíta Jon Sobrino começa com um chamado de atenção sobre os princípios metodológicos. Pois o que deixa-se ver na suspeita é o método latino-americano e o correspondente método hermenêutico. Neste artigo procura-se analisar o problema desde suas raízes na instrução sobre alguns aspectos da teologia da liberação.

Palavras Chave: Método, hermenêutica, lugar racial, lugar teológico, lugar eclesial, texto, contexto, pobres, Heidegger, Ratzinger.

La reciente notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a dos de las obras cristológicas latinoamericanas del teólogo jesuita Jon Sobrino se inicia con señaladas observaciones acerca de los *principios metodológicos* que definen la orientación, la elaboración y las conclusiones de la cristología de Sobrino.

En razón de lo anterior, procuramos aquí indagar de nuevo en el asunto crucial del método de la teología, apenas en los límites requeridos para la suficiente comprensión del problema suscitado ahora por la notificación respecto de los principios metodológicos del autor notificado.

LA DIFÍCIL LIBERTAD DEL TEÓLOGO Y DE LA TEOLOGÍA

El estatuto de la teología y del teólogo en la Iglesia se debate hoy entre la autonomía de la disciplina teológica y la instancia de supremo control y vigilancia que se ejerce sobre los teólogos y sobre la teología.

En la última trayectoria de esa instancia de control y vigilancia, bajo la dirección del señor cardenal Joseph Ratzinger y la muy breve de su actual sucesor, las intervenciones, notificaciones y sanciones se han multiplicado a tal punto, que la proclamada autonomía de la teología y de los teólogos resulta limitada y restringida, como para hacer poco menos que irreconocibles en la práctica los principios que la definen y la sustentan.

En efecto, han sido abundantes las intervenciones conciliares y papales, que se recogieron luego en la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (2001), intervenciones que hicieron honor, antes que a nadie, al mismo Concilio, tanto como al papa Juan Pablo II.

En el contexto de la relación indispensable entre la cultura humana y la educación cristiana afirmó el Concilio:

Los que se dedican a las ciencias teológicas han de empeñarse en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del

hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos. Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que no pocos de ellos se dediquen *ex professo* a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia. (*Gaudium et spes*, 62)

Por su parte, la justa libertad de la teología la vinculó Juan Pablo II con la irrenunciable autonomía, por cuanto que la fidelidad a la Iglesia y al magisterio pastoral:

No enajenan al teólogo de su tarea ni le restan nada de su irrenunciable autonomía. Magisterio y teología tienen distintas tareas que cumplir. Por eso no puede ser reducida la una a la otra, aunque ambas sirven a una sola totalidad. Se debe profundizar en ese horizonte y seguir adelante a pesar de los conflictos que siempre pueden surgir. (1980: 12)

Así, dice el mismo Papa:

Es deber ineludible del teólogo hacer nuevas propuestas dirigidas a la comprensión de la fe. Por ese motivo, de su esencia forman parte la discusión imparcial objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio respecto a las propias opiniones". (Ibídem: 10)

La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, distinta del magisterio eclesial, pero conscientemente comprometida con él en el servicio común a la verdad de la fe y al pueblo de Dios. (1980a: 6)

El estudio de los teólogos no se circunscribe a la sola repetición de las formulaciones dogmáticas, sino que debe ayudar a la Iglesia para adquirir un conocimiento cada vez más profundo del misterio de Cristo. El Salvador habla también al hombre de nuestro tiempo. (*Acta Apostolicae Sedis*, 71)

Y por fin:

No habrá que excluir que surjan tensiones e incluso conflictos. Tampoco esto hay que excluirlo nunca de la relación entre Iglesia y ciencia. El fundamento está en la limitación de nuestra razón, que en su campo tiene los propios límites y que, por ello, está expuesta al error. Sin embargo, siempre podemos tener la esperanza de una solución conciliadora si construimos sobre la base de esa capacidad que posee la razón de tender a la verdad. (Juan Pablo II, 1980: 6)

EL SÓLIDO MÉTODO DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Entre los elementos sustantivos de la libertad que la misma Iglesia reclama para los teólogos y para la teología debe situarse, en primer término, la

libertad respecto del método y de los métodos. A ello se refirió de nuevo el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor* (29):

El mismo Concilio invitó a los teólogos a observar los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica. Ciertamente el magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico.

Es así como en el texto fundante de la teología latinoamericana, Gustavo Gutiérrez intuyó el papel decisivo del método en la configuración misma del nuevo procedimiento teológico que con él se inauguraba. En razón de ello pudo afirmar que “la teología de la liberación nos propone, tal vez no un nuevo tema para la reflexión, sino una nueva manera de hacer teología” (Gutiérrez, 1973: 40). La nueva manera equivale, como es obvio, a nuevo método para la producción de la teología y, como lo expresó tiempo después Claude Geffré, “la nueva manera tiene menos de lugares nuevos que de reacionalidades nuevas” (1980: 72).

Así, por su dimensión metódica, la teología latinoamericana no hizo más que dar razón y concordar con las grandes intuiciones de los clásicos filosóficos y teológicos, para los cuales *la ciencia se especifica por su método y por él se define*. Ello equivale a afirmar que la ciencia es deudora de su método y que el horizonte del método determina el horizonte mismo de la disciplina metódica.

Para el propósito de este escrito es suficiente recordar que las filosofías de la praxis, tan en boga en la década de los años 70 del siglo pasado y la gran corriente de la hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) fueron inspiración y apoyo para configurar en la América nuestra un método teológico maduro y comprobado, que hoy hace parte del patrimonio de la teología universal.

FISONOMÍA DEL MÉTODO

La teología latinoamericana, en los aspectos particulares del método (Boff, 2001) se caracteriza por asumir un triple cambio, que la identifica consigo misma y la diferencia de otras formas posibles de hacer teología:

1. El tránsito desde el clásico y usual método dogmático de sentidos alcanzados y cerrados al método hermenéutico e interpretativo, para posibilitar sentidos abiertos por la pregunta de quien pregunta, cuando se trata de la comprensión permanente de los textos de la gran tradición bíblica y cristiana.

2. El paso de los usuales métodos y mediaciones filosóficas a los métodos y mediaciones propias de las ciencias sociales analíticas, cuando se trata de la comprensión de la compleja realidad humana y social.
3. El primado de la praxis de cambio, de liberación y de transformación de la miseria inaceptable de la realidad, por diferencia y por contraste con formas teológicas usuales, que pudieron ser elaboradas desde la teoría ajena, distante y divorciada de todo compromiso político y social de los teólogos y de la teología misma.

En el ámbito de la hermenéutica y sobre derroteros probados y ciertos de las llamadas ciencias del espíritu, el método de la teología latinoamericana se ha inscrito sin equívoco en el interrogar histórico posmetafísico de seres humanos en mundanidad, espacialidad, historicidad, finitud e inexorable declinar, que los diferencian del ser simplemente pensado y abstraído según los trascendentales que forjó la metafísica. Este preguntar del ser histórico en historicidad y concreción ha venido a denominarse con razón *el lugar contextual*, que como tal es punto de partida para todo responder. Y aquí debe notarse el contraste y la diferencia con teologías de respuestas sin preguntas y de acumulados teológicos de verdades abstractas sin sentidos reales.

Sólo que la pregunta de los seres humanos históricos y concretos se formula a espacios o ámbitos que suelen ser grandes reservas de respuestas y de sentidos, con lo cual desde el preguntar contextual se leen y se recuperan los textos de tradición. Este campo hermenéutico, al que es formulada la pregunta por el sentido, se denomina *lugar textual*. Y aquí también debe notarse el contraste y la diferencia con teologías de textos sin contextos y de acumulados textuales no referidos a los lugares contextuales del preguntar, las más de las veces, dramático, por el sentido real de nuestras existencias.

En fin, la lógica del preguntar de los contextos y del responder de los textos no puede tener finalidad distinta al encaminarse de los sujetos históricos por los derroteros de sentido de vida y de acción interrogados desde los contextos y respondidos desde los textos. Se trata, entonces, del *lugar pretextual*, pues aquello que, en definitiva, muestran los textos y anhelan los contextos es un ser humano y un mundo posible diferente, en una historia menos injusta y menos cruel, en especial, con las víctimas, los derrotados y los pobres.

Debe quedar claro siempre que los lugares contextual, textual y pre-textual no se ordenan de modo paralelo, ni yuxtapuesto, ni tampoco en la tangencialidad de un punto en un segmento dado. Se ordenan y operan a la manera de un círculo hermenéutico de la comprensión del sentido del existir, y a la manera del preguntar y del responder. Así, la pregunta contextual determina y condiciona la respuesta, la respuesta sigue la orientación de la pregunta, y pregunta y respuesta se orientan, más allá de ellas mismas, hacia un ser humano y hacia un mundo por construir. Los lugares teológicos contextuales, textuales y pretextuales se muestran, pues, pro-vocativos y cargados de esperanza y de sentido para el tortuoso camino del existir.

EL MÉTODO BAJO SOSPECHA

El talante de la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los presupuestos metodológicos de Jon Sobrino está sustantivamente conectado con el juicio que sobre el método se forjó desde hace buenos años el entonces cardenal prefecto de esa misma entidad. Fue él quien, a título personal, primero, y luego a título institucional, levantó la primera notificación, no a un determinado teólogo particular, sino al método hermenéutico inscrito en el método mismo de la teología latinoamericana.

En efecto, en el ya lejano 1984 la revista italiana *Trenta Giorni*, órgano del conocido grupo Comunità e Liberazione, bajo el efectista título "*Vi spiego io la teologia della liberazione*" ("Les explico yo la teología de la liberación") publicaba las notas personales del señor cardenal Ratzinger, "Presupuestos, problemas y desafíos de la teología de la liberación", fruto probable de exposiciones suyas en los medios vaticanos. En tales notas se excogita ya *el peligro fundamental que para la fe de la Iglesia representa la teología de la liberación, que no cabe en ninguno de los esquemas de herejía de los que han existido hasta hoy y que representa un peligro manifiesto para la fe de la Iglesia*. Y con agudo sentido el mismo "Documento Ratzinger" entrevisté que *esa teología no pretende añadir un nuevo tratado teológico a los ya existentes, sino una nueva hermenéutica de la fe cristiana, esto es, como una nueva forma de comprender y de realizar el cristianismo en su totalidad*.

Para el cardenal prefecto, Bultmann en la teología representaría no sólo *el foso que él cavó entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia*, sino *el haber puesto de moda el antiguo tema y problema de la hermenéutica*. Al

asumir ese doble aporte bultmaniano, la teología latinoamericana habría resultado alumna, poco menos que ingenua, del viejo y superado maestro.

Del primer aporte habría resultado la supuesta separación que harían las cristologías latinoamericanas del Jesús histórico respecto del Jesús de la tradición; y del segundo aporte resultaría el encaminarse de nuestra teología por los derroteros de la hermenéutica, descrita por el cardenal con elementos ciertos pero puestos por él bajo sospecha:

1. *No se da una comprensión real de los textos históricos por una mera interpretación histórica, sino que cada interpretación histórica incluye ciertas decisiones previas.*
2. *La hermenéutica tiende a una fusión de horizontes de entonces con los de ahora y su pregunta es ¿qué significa aquel entonces hoy? De modo que la figura de Jesucristo deba ser traspasada al presente con una nueva hermenéutica.*
3. *En las instancias de interpretación los conceptos decisivos son “pueblo”, “comunidad”, “experiencia”, “historia”, no ya la totalidad de la Iglesia que trasciende espacios y tiempos.*
4. *La comunidad interpreta con su experiencia y encuentra así su praxis.*
5. *El “pueblo” tiene un sentido sociológico y la historia un sentido de historicidad que sustituye el valor duradero de la metafísica (Revista Trenta giorni, marzo de 1984).*

Estos pareceres se reprodujeron literalmente en el amplio diálogo del señor cardenal con el periodista Vittorio Messori, que dio lugar al texto *Informe sobre la fe* (1985). En ese ámbito se expone también, dicho sea de paso, el pensamiento ratzingeriano sobre el problemático Concilio, sobre la continuidad no la ruptura, sobre las inquietas pretensiones de las conferencias episcopales, sobre la primavera de los grupos y movimientos carismáticos, pentecostales y catecumenales, sobre el retorno a la liturgia preconiliar y al latín, sobre los hermanos sí pero separados.

En fin, de sus anotaciones personales, el señor cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe pasó a las notificaciones oficiales e institucionales en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, ya al final de aquel año 1984. La *Instrucción*, como se sabe, pretende ir a los núcleos que juzga inscritos en las teologías de la liberación:

negar la novedad radical del Nuevo Testamento, desconocer la persona de nuestro señor Jesucristo, dejar a un lado la interpretación autorizada del magisterio, descartar la tradición, pretender alcanzar al Jesús de la historia a partir de la lucha de los pobres por su liberación.

LA NOTIFICACIÓN A LOS PRINCIPIOS METODOLÓGICOS DE SOBRINO

461

En su aspecto positivo y propositivo la Notificación al ilustre teólogo jesuita es generosa con él y con la gran corriente teológica latinoamericana en la que él se inscribe, por cuanto afirma que “el fin de la presente notificación es hacer notar a los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la tradición eclesial” (No. 2). En ese ámbito, el oficio de supremo control y vigilancia de la Congregación para la Doctrina de la Fe bien pudiera conducir siempre a debates honestos y cordiales en la comunidad eclesial y en la comunidad teológica, con miras a la posible superación de los iniciales puntos de vista de los participantes y al trazado cristiano de los consensos sobre el fundamento del diálogo y de la capacidad de argumentación y de razón.

En el terreno crítico de los principios metodológicos de Sobrino, la Congregación juzga que *la “Iglesia de los pobres”* (así entre comillas, como si fuera el caso de evocar un desconocido elemento o un cuerpo extraño para la teología y para la misma Iglesia) *se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico* (ibídem).

Con la misma lógica juzga la Congregación que *el lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica, transmitida por la Iglesia a todas las generaciones* (ibídem).

Y en pleno acuerdo con su propia gradación cualitativa de los lugares teológicos, la notificación juzga que *otros puntos de partida para la labor teológica correrán el peligro de la arbitrariedad y terminará por desvirtuar los contenidos de la fe misma* (ibídem).

El último reclamo de la Notificación apunta a subraya el valor y el lugar de las fuentes normativas de la teología y advierte que *la falta de atención debida a las fuentes, a pesar de que el autor dice que las considera “normativas”, dan lugar a los problemas concretos de su teología* (ibídem: No. 3).

El analista teológico puede concluir que el reclamo de la Congregación versa fundamentalmente sobre el ordenamiento por valor cualitativo de las fuentes de constitución de la disciplina teológica, y que ese debate no comenzó en 2001 con la decisión de la Congregación *por un estudio ulterior y más profundo de las dos obras cristológicas de Sobrino*, ni en 2004 con el *elenco de las proposiciones erróneas*, ni en 2007 con la publicación de la notificación. Todas las premisas de la notificación están dadas en el debate largo y tortuoso del señor cardenal Ratzinger con la fisonomía misma del método de la teología latinoamericana de la liberación.

El prejuicio (siempre posible en la hermenéutica) deja espacio para conectar la notificación a Jon Sobrino con la notificación que se pretendió hacer sobre la teología latinoamericana a la misma V Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Por fortuna y contra todo lo esperado, la Conferencia de Aparecida ratificó con nombre propio y significado total el método de nuestra teología y la señaló como perteneciente a nuestra propia configuración eclesial:

Este documento continúa la práctica del método “ver, juzgar y actuar”, utilizado en anteriores conferencias generales del Episcopado Latinoamericano. Muchas voces venidas de todo el continente ofrecieron aportes y sugerencias en tal sentido, afirmando que este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y en general ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente. Este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con simpatía crítica; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo. La adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la pertinencia de este método. (V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, No. 19).

Ante tal lucidez teológica y pastoral del episcopado latinoamericano, resulta chocante y desafiante la mano culposa que substituyó el anterior párrafo por éste:

En continuidad con las anteriores conferencias generales del Episcopado Latinoamericano, este documento hace uso del método ver, juzgar, actuar. Este método implica contemplar a Dios con los ojos de la fe a través de su Palabra revelada y el contacto vivificante de los sacramentos, a fin de que, en la vida cotidiana, veamos la realidad que nos circunda a la luz de su providencia, la juzguemos según Jesucristo camino, verdad y vida y actuemos desde la Iglesia, cuerpo místico de Cristo y sacramento universal de salvación, en la propagación del Reino de Dios, que se siembra en esta tierra y que fructifica plenamente en el Cielo. (Ibidem)

El lugar social de la teología queda, una vez más, desvirtuado y negado, confundido y obnubilado por el lugar teológico, en tanto que el actuar, lejos de ser político y social para redención del medio, se desplaza hacia el hacer en la Iglesia en los términos acostumbrados de diferenciación plena y perfecta con el hacer social.

LOS PRINCIPIOS METODOLÓGICOS DE SOBRINO

463

Hay que anteponer que el asunto de los lugares teológicos (*loci theologici*) lo recibió y lo elaboró la teología escolástica de la tarda Edad Media (Melchor Cano en particular), inspirada en las perspectivas tópicas (*topoi*) de los clásicos griegos para definir las fuentes de inspiración, de constitución y de regulación de una determinada disciplina. Cada disciplina tiene sus lugares propios y la teología también.

A partir de esa vieja tradición, puede entenderse que, en perspectiva hermenéutica de la mejor, Sobrino asuma que *los pobres de este mundo son una realidad sustantiva* (Notificación No. 2) y, entonces, lugar referente para la teología en el momento fundamental del preguntar. Más aún, quienes preguntan a la tradición de su fe por el sentido de sus vidas y de su existir maltratado y excluido son los pobres del mundo. Hoy, ellos como siempre, no sólo son los principales interrogadores, sino también los principales auditores de las respuestas del Evangelio proclamado a los pobres. Decir, pues, que *los pobres son el lugar categorial en el cual se lleva a cabo la cristología* (ibídem) no constituye más que un rotundo y contundente principio de hermenéutica teológica.

En esa misma perspectiva, si la hermenéutica se construye a partir de la prestancia de la pregunta que interroga, resulta apenas obvio que *los pobres dentro de la comunidad cuestionan* (interrogan, inquietan) *la fe cristológica y le ofrecen su orientación y su dirección fundamental* (ibídem) por cuanto que el responder, para ser sensato, debe hacerse desde los horizontes mismos del preguntar. De ahí la afirmación de Sobrino de ser *el lugar social el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica* (ibídem). Y por ruptura epistemológica deberá entenderse el quiebre cognitivo que se impone para no producir cristologías de respuestas sin preguntas, ni cristologías de preguntas sin las respuestas de las fuentes fundantes de la tradición y de la fe.

El otro principio metodológico de Sobrino no puede ser de más hondura eclesial ni de mayor finura espiritual: *la Iglesia de los pobres es el lugar eclesial de la cristología* (ibídem). Con ello se afirma que toda interpretación del Evangelio de Jesucristo se hace en el topos de la Iglesia, pero que la Iglesia en su entidad, en su constitución y en su misión es *la Iglesia de todos, pero particularmente la Iglesia de los pobres*, como lo afirmó el papa Juan XXIII (en su radiomensaje del 11 de octubre de 1962), para que fuese norma y derrotero del Concilio y de la Iglesia universal.

No hay, pues, espacio para confundir el *lugar social o contextual* de toda legítima hermenéutica, el *lugar eclesial* fundamental de la pregunta teológica y el *lugar normativo* en que la comprensión teológica elabora la respuesta, que serán siempre las fuentes mismas de la Escritura, de la tradición y de la fe apostólica, como lo afirma Sobrino: *la primera y más obvia fuente para una cristología son los textos en los cuales ha quedado expresada la revelación: el Nuevo Testamento en especial y que es interpretado normativamente por el magisterio* (Sobrino, 1993: 41).

Este y no otro es el círculo genuino de la comprensión. Estos, no otros, son los lugares teológicos referentes para la identidad de la teología consigo misma. El valor diferente de los lugares teológicos no prejuzga de su ordenación en el juego libre del método disciplinar.

En efecto, para una teología esencialista, el orden de gradación metódica parte del texto como lugar normativo, pasa (si es que pasa) por el lugar contextual eclesial, y por lo general carece de lugar pretextual de aplicabilidad, de validez y de facticidad en orden al que texto produzca sus efectos redentores en la miseria real de la existencia. Este método parte de la respuesta y se construye sin pregunta.

Para una teología de corte libertario, en los parámetros de la irreversible hermenéutica, el orden de gradación metódica se instaura con la prelación de la pregunta que interroga por el sentido del ser en situación; oye las respuestas evocadas por los lugares normativos dadores de sentido de salvación y de gracia; y se esfuerza por operar, en obediencia a los textos y al reclamo de los contextos, la liberación de todos, especialmente del pobre, que es lugar privilegiado del preguntar en situación y del responder de la tradición que viene del Señor.

Que las preguntas acuciantes, abrumadoras, abismales de los pobres del mundo condicionen la respuesta de la cristología y empujen a la liberación espiritual y social de tres cuartas partes de la humanidad es el gran "riesgo" de la interpretación y el gran mérito de una nueva forma de hacer teología, distante, quizás, de la quietud metafísica esencialista, pero sin duda mucho más próxima al Evangelio del Señor.

EL TEXTO NORMATIVO EN LOS TERCEROS MUNDOS

Porque Jesucristo Señor es centro, culmen y densidad máxima de todo proceso salvífico y revelatorio en la historia, su luz y su carácter normativo se despliegan desde el punto alfa al punto omega de la historia de la gracia y de la salvación.

Ello explica la centralidad que ha tenido en la teología y en pastoral del tercer mundo la página del Nuevo Testamento y la reflexión y la elaboración cristológica desde nuestra situación y concreción. Sólo que esa misma situacionalidad y concreción de los intérpretes ha llevado a introducir perspectivas de diferencia respecto de otras formas de abordar el Nuevo Testamento. Tres cambios fundamentales pueden ser registrados: el de lugar hermenéutico, el del sujeto hermenéutico y el cambio en el lugar de comprensión.

Cambio de lugar hermenéutico

El lugar hermenéutico para la exégesis *culta* del Nuevo Testamento ha sido el mismo texto del Nuevo Testamento. Pareciera que los textos giraran a perpetuidad sobre sí mismos y tuvieran por finalidad y objetivo dar cuenta de sí mismos, criticarse a sí mismos, discutir indefinidamente sobre el proceso de su elaboración, de sus tradiciones, de sus fuentes, de sus redacciones, de sus géneros. El peligro permanente de la exégesis es el cerrado textualismo al servicio del texto mismo.

El lugar hermenéutico del Nuevo Testamento en los terceros mundos es, en cambio, la praxis de seguimiento, el acompañamiento de los procesos humanos y cristianos, la experiencia de vida de las comunidades cristianas.

Y porque el Nuevo Testamento no fue compuesto para dar razón de sí mismo, sino para alimentar la esperanza cristiana de los que siguen a Jesús

en la historia, el tercer mundo ha subsanado el corto circuito que operaron los sabios en el círculo completo de la comprensión y de la hermenéutica, y que obliga a ir desde la praxis cristiana al texto normativo de la fe; y desde el texto normativo a la praxis y experiencia cristianas para el gran pretexto del seguimiento histórico presente y trascendente del Señor que se muestra.

Entonces, ni el Jesús histórico ni el kerigma apostólico testimonial son para los cristianos de tercer mundo un tema, sino la normativa de una conducta y de una responsabilidad históricas en el plano de la "historia efectual", del desencadenamiento de los propósitos redentores del texto y de la comprobación y verificación de la Palabra en términos de producción histórica de su intencionalidad y finalidad.

Cambio del sujeto hermenéutico

Por vez primera en muchos siglos, el sujeto interpretante de la página del Nuevo Testamento no ha sido el sabio, el erudito, el doctor. Es el pobre, la frágil comunidad de barrio, el grupo marginado, aquellos para quienes no es una poesía sino una cruda verdad *"correr la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús que es el autor y el hermano mayor de nuestra fe"* (Hb 12,2).

En esa dimensión, los elementos del círculo de la comprensión se tornan en exigencia, pues es cierto que ni Jesús ni el kerigma operan en sí mismos, sino en cuanto son guía y norma para la vida de sus seguidores en el tiempo, para su comprensión y para la realización efectual de santificación, redención y liberación.

Por lo demás, el sujeto interpretante que es el débil, el pobre y sin historia suscita, por cierto, en el texto sentidos análogos y dimensiones inéditas a las que no suelen acercarse las disquisiciones eruditas o de controversia sobre los significados semánticos y gramaticales o sobre los preciosismos de dicción en los géneros literarios.

Cambio en el horizonte de comprensión

La exégesis y teología culta propendió primordialmente por la crítica de las tradiciones, de las formas, de la composición y del lenguaje, por el esclarecimiento paciente y cuidadoso de lo que el autor o autores quisieron

decir, por el establecimiento de la objetividad de los textos y de sus sentidos. Si todo eso no se realizó de espaldas, por lo menos sí con prescendencia de los hechos y conflictos de nuestra historia, buscando que ellos no corrompieran el significado objetivado de la Escritura o para que no proyectaran las preocupaciones del hoy en el entonces bíblico.

A diferencia, los terceros mundos leen el Evangelio y, entonces, a Jesús desde la concreción de la situación, vale decir, desde su mismidad de pobreza, de frustración y de lucha por su liberación, refiriendo el texto de tradición al contexto histórico de situación, para los pretextos éticos de liberación y de salvación.

Si el intérprete no puede prescindir de sí mismo en el momento de interpretar, entonces ello explica la lectura de Jesús desde lo político, desde lo social y lo económico, desde lo conflictual, débil y pobre, desde los crucificados y oprimidos.

Porque si el Nuevo Testamento, el Jesús de la historia y el Cristo confesado y amado no ofrecen lugar para la *fusión* (no confusión) de horizontes del hoy con el entonces, para la analogía de proporcionalidad entre el entonces y el ahora y para una iluminación creyente de nuestra propia historia, entonces habría que empobrecer al Nuevo Testamento hasta el nivel de florilegio de temas y de doctrinas, pero no norma de vida y paradigma de seguimiento histórico responsable.

CRISTOLOGÍA DEL JESÚS HISTÓRICO

Los cambios de lugar, de sujeto y de horizonte hermenéutico indican ya la direccionalidad propia en la que el tercer mundo ha elaborado su propia comprensión del Nuevo Testamento en general y del Jesús histórico en particular.

Para Bultmann, como bien se sabe, la postulación misma de un Jesús histórico constituye un imposible teológico respecto de la desnuda fe, y un imposible histórico respecto del secuestro de todo dato cierto acerca de Jesús por fuerza de la mitología. Al tercer mundo lo animan convicciones diametralmente opuestas: delinear en y desde el testimonio del Nuevo Testamento los contornos reales del Jesús real constituye un imperativo y una exigencia fundamental.

Y es porque el kerigma o los solos títulos cristológicos bíblicos y los enunciados de fe cristológica dogmática o cultural, sin apoyo sólido en el Jesús histórico y real, pueden no ser sino ideología, conciencia falsa, predicación vacía de contenido cierto. Además, porque ese autor y hermano mayor de nuestra fe puede y debe ser camino para la realización histórica y trascendente de nuestros propios compromisos de fe en seguimiento suyo.

Entonces la reflexión de fe neotestamentaria de los terceros mundos resulta ser, no la discípula ingenua, sino precisamente la antípoda inteligente de la exégesis bultmanniana. En la mediación del Nuevo Testamento para nuestra praxis cristiana y su teologización correspondiente, el punto de partida es el Jesús histórico, que para Bultmann es el gran imposible. Y la perspectiva de nuestro acercamiento al Nuevo Testamento y al Jesús histórico difiere diametralmente de los ámbitos existenciales individualistas e intimistas de la interpretación bultmanniana:

Si nos decidimos por el Jesús histórico como comienzo de la cristología, lo hacemos para evitar la abstracción y, por lo tanto, la posibilidad de manipulación del acontecimiento de Cristo. Porque la historia de la Iglesia muestra ya desde sus comienzos cómo una orientación hacia el Cristo de la fe que olvide al Jesús histórico, pone en peligro la esencia misma de la fe cristiana. Por último, creemos que el Jesús histórico es el principio hermenéutico para acercarnos tanto noéticamente como en la praxis real a la totalidad de Cristo, donde se realiza realmente la unidad de cristología y soteriología. (Sobrino, 1976: 17)

Por lo demás,

La filosofía que subyace a la teología de Bultmann es individualista. Ignora que la realización de la persona humana, al cambiar, según él, de la pre-comprensión previa de pecado a la autocomprensión de la fe, se ve mediada antropológicamente por una comprensión del mundo como historia y sociedad. Ignora que la praxis cristiana no es sólo la consecuencia de una metanoia interior, sino el modo de hacer esa metanoia real y no meramente pensada o sentida. (Ibídem)

Las prácticas de seguimiento histórico de Jesús y de un Jesús hallado y leído en la mediación testimonial del Nuevo Testamento, que es norma normativa de nuestra fe, nos ponen a cubierto de la práctica cristológica liberal de las "vidas" o biografías historicistas para "*imitar*" hechos o dichos de Jesús, que pudieran paralizar nuestra propia responsabilidad de fe ante la historia situada de nuestra salvación.

Entonces, nos resulta claro que el Jesús histórico no es para los cristianos del tercer mundo un modelo inmediato ni práctico de revolución, ni de política, ni de contestación, ni de solución económica o cultural. Quien así crea que

proyectamos el hoy en el entonces de Jesús, desconoce la lectura comunitaria creyente y confesante desde una praxis de seguimiento, que por fuerza lógica y por sumo respeto al entonces del Jesús histórico, tanto como a nuestro peculiar ahora, exige analogía de proporcionalidad entre los hechos mostrativos del texto de Jesús y nuestros propios contextos y pretextos.

Por eso mismo, es claro que el lugar de encuentro o de articulación de la práctica histórica de Jesús y de su discipulado actual con los datos kerigmáticos y dogmáticos de la fe no acontece en el terreno teórico de la exégesis o de la teología, sino fundamentalmente en el terreno mismo del seguimiento como responsabilidad para construir Iglesia que sea sacramento del Reino; para implantar el derecho y la justicia; para vivir el amor evangélico; para defender la vida; para destruir el pecado teológico y social; para caminar en esperanza hacia la liberación plena y definitiva del Cielo.

Por todo eso, nos parece que la dinámica de interpretar el texto del Nuevo Testamento en que se testimonia al Jesús histórico creído y confesado, tal como la hace nuestra Iglesia pobre o la comunidad de base o el grupo marginado, resulta ser la más genuina de las reediciones de la permanente tensión o interrelación vital que deberá acontecer siempre entre el Señor Jesús y su Iglesia, y entre la Iglesia y su Señor: "La persona de Jesucristo (como principio unificador) y la presencia de la comunidad (como elemento constitutivo) son la estructura de toda cristología auténtica." (Palacio, 1978: 21-22)

En síntesis, no es lícito contener el sentido revelador y salvífico del acontecer de Dios en Jesucristo en los reductos de un libro, en la positividad de un significado, en la arqueología de una aclaración del pasado de salvación, como si en el pasado y no en el hoy, en el aquí y en el ahora de nuestra propia historia no se viviera el drama de la pregunta que interroga por el sentido de Jesús y por el sentido de hombres y mujeres que hacemos nuestra propia historia y nuestro camino tortuoso "fijos los ojos en Jesús, que es el autor y el punto culminante de nuestra fe".

Por eso mismo el texto, que requiere ser comprendido en contextos diversos a los propios del texto, espera el trabajo de decodificación de su lenguaje, en analogía de proporción con el sentido normante que le imprimieron las comunidades de amor, de fe y de seguimiento que se auto-comprendieron en el comprender del revelarse de Dios en la persona histórica

de Jesús de Nazareth. Él y ellas originaron el texto de tradición divino-apostólica al que veintiún siglos más tarde nosotros permanecemos referidos por el amor, por la fe y por el seguimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- BOFF CLODOVIS, *Teoría del método teológico*, Dabar, México, 2001.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Paulinas, Bogotá, 1984.
- GEFFRÉ, CLAUDE, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación perspectivas*, 1973.
- Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 2001, BEC-VE Multimedia.
- JUAN PABLO II, *Acta Apostolicae Sedis* 71, 1979.
- JUAN PABLO II, Discurso a los teólogos de Altötting, *Osservatore Romano*, 30 de noviembre de 1980.
- JUAN PABLO II, Discurso a los teólogos de Colonia, *Osservatore Romano*, 23 de noviembre de 1980.
- PALACIO CARLOS, *Jesucristo: Historia e interpretación*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.
- RATZINGER, JOSEPH, *Informe sobre la fe*, Editorial BAC, Madrid, 1985.
- SOBRINO JON, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Ediciones CRT, México, 1976.
- SOBRINO JON, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 1993.
- V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo.